

REVISTA *Calundu*

**GIRA EPISTEMOLÓGICA: CIÊNCIAS DAS
MACUMBAS E OUTRAS ENCANTARIAS**



VOL. 4. NÚM. 2

JUL-DEZ 2020

ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

Gira Epistemológica: ciências das macumbas e outras encantarias

Volume 4, Número 2, Jul-Dez 2020

EXPEDIENTE E COMISSÃO EDITORIAL

Com o ISSN 2526-9704, a Revista Calundu é uma publicação on-line e semestral do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras. O periódico publica artigos em português e espanhol e conta com comissão editorial interdisciplinar.

A coordenação da comissão editorial é realizada pelas doutoras Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe) e Gerlaine Martini (editora adjunta), que trabalham horizontalmente e sem diferenciação hierárquica com os demais membros da comissão.

COMISSÃO EDITORIAL

Dra. Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe)

Dra. Gerlaine Martini (editora chefe adjunta)

Dr. Gabriel da Silva Vidal Sid

Dr. Guilherme Dantas Nogueira

Dr. Hans Carrillo Guach

Dr. Wanderson Flor do Nascimento

EQUIPE EDITORIAL

Adélia Mathias

Aisha – Angéle Leandro Diéne

Andréa Carvalho Guimarães

Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Danielle de Cássia Afonso Ramos

Francisco Phelipe Cunha Paz

Iyaromi Feitosa Ahualli

Nathália Vince Esgalha Fernandes

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Ariovaldo de Lima Alves, Professor Titular UNEB

Dr. José Jorge de Carvalho, Professor Titular da UnB

Dra. Karina Bidaseca, Professora da UBA – Argentina

Dr. Luís Ferreira Makl, Professor da UNSAM – Argentina

Dra. Rita Laura Segato, Professora Emérita da UnB

Dra. Yissel Arce Padrón, Professora da UAM-X – México

Autor corporativo: Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras.
Departamento de Sociologia da UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro – Instituto
de Ciências Sociais – CEP: 70910-900

<http://calundu.org>

Editores-chefes do dossiê temático: Francisco Phelipe Cunha Paz e Luís Augusto
Ferreira Saraiva

Gestão editorial: Adélia Mathias e Guilherme Dantas Nogueira

Créditos da imagem da capa: Aisha – Angéle Leandro Diéne

Diagramação: Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Revisão ortográfica dos textos: Adélia Mathias e Gerlaine Martini

A Revista Calundu é uma publicação acadêmica semestral on-line do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, que apresenta trabalhos escritos (artigos, resenhas de livros e textos extensionistas), com a temática afrorreligiosa/calunduzeira.

<http://calundu.org/revista>, <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

NOSSA LINHA EDITORIAL

A Revista Calundu apresenta publicações na área das Ciências Humanas, com a temática geral afrorreligiosa, trabalhada semestralmente por meio de números temáticos. Os textos publicados são divididos em três grupos: (1) artigos acadêmicos; (2) resenhas de livros recentes (publicados há no máximo 3 anos) ou antigos (públicos há pelo menos 60 anos); e (3) textos livres com caráter extensionista, produzidos pela comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de terceiros trabalhando com material original de religiosos (entrevistas, ensinamentos orais, discursos e palestras, etc.).

A temática afrorreligiosa é aqui entendida como aquela das religiões afro-brasileiras, cujo fenômeno social hodierno se deriva de toda história e experiência dos Calundus e da resistência do povo africano/afro-brasileiro escravizado no Brasil. É intrínseco a esta compreensão a interpretação do Grupo Calundu (concorre para tanto bibliografia especializada, e.g. SEGATO, 1986/2005¹, SILVEIRA, 2005², SANTOS, 2006³), de que as religiões afro-brasileiras foram formadas neste país, ao longo de séculos, a partir de raízes afro-ameríndias e interações nem sempre diretas ou pacíficas com o colonialismo católico português. Os textos aqui publicados devem seguir esta premissa editorial, afastando-se, portanto, da premissa de que as religiões em pauta são mais propriamente africanas no Brasil do que afro-brasileiras.

Há espaço, contudo, para que outras formas afrorreligiosas americanas (sendo a América entendida como um continente amplo, que vai de sul a norte) façam parte dos diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras

¹ SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.

² SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

³ SANTOS, Edmar. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009. Livro digital em formato Amazon Kindle.

são resultantes de um processo sócio-histórico iniciado com a colonização do Brasil pode ser estendida para outros cantos das Américas: religiões afro-americanas/ameríndias são resultados da colonização das Américas, que contou com a trágica vinda forçada de africanas/os para este canto do planeta, para fins de trabalho escravo. O prisma teórico desta interpretação são os estudos decoloniais.

A Revista Calundu busca, por meio de textos livres de caráter extensionista e textos especializados, ouvir e amplificar a voz da comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não. Neste sentido, a revista assume um caráter extensionista, abrindo espaço para outras formas de conhecimento, diferentes – porém não menos importantes – do que aquela considerada científica.

Com os textos livres o Grupo Calundu busca trabalhar na revista, ademais e sempre horizontalmente, com pensadores considerados como mestres populares, no sentido que vem sendo desenvolvido pelo antropólogo José Jorge de Carvalho (apoiador do Grupo Calundu), em seu trabalho com o Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, ligado ao INCTI - Instituto Nacional de Ciência Tecnologia e Inovação/UnB/MCTI. Em linhas gerais, mestres populares são aquelas pessoas detentoras de um saber popular extenso e relevante, que pode perpassar conhecimentos técnicos diversos, filosofias e modos de vida de toda uma comunidade. Exemplos de mestres populares que vivem a temática afrorreligiosa são as/os diversas/os mães e pais de santo das religiões afro-brasileiras.

Gira Epistemológica:
ciências das macumbas e
outras encantarias

Volume 4, Número 2, Jul-Dez 2020

SUMÁRIO

A Gira que Resiste ao Mundo – Apresentação da Gira Epistemológica: ciências das macumbas e outras encantarias	1
--	---

Guilherme Dantas Nogueira

Artigos

Maria Navalha e a Filosofia Popular Brasileira – um “trabalho” de campo	06
---	----

Rafael Haddock-Lobo

A Experiência do Teatro Negro e a Ideia de um Teatro de Nação através do Baraperspectivismo	27
--	----

Rodrigo dos Santos

Acontecimento-Èṣù: a circularidade como trânsito contra colonialista	53
--	----

Luís Thiago Freire Dantas

As Griôs no Brasil: saberes e fazeres de mulheres negras através da categoria tia	73
--	----

Angélica Ferrarez de Almeida

Iyás e Abebés: existências, resistências e lutas matriarcais afrodiaspóricas	90
--	----

Mauricio dos Santos e Anaxsuell Fernando da Silva

Pensar-Viver-Água em Oxum para (Re)Encantar o Mundo	108
---	-----

João Augusto dos Reis Neto

Das Águas Ìyá Oxum: saberes ancestrais femininos em poesias negras diaspóricas	133
---	-----

Cristian Sales

Aspectos Básicos sobre o Sujeito Individual e a Coletividade nas Religiões de Matrizes Africanas	156
<i>Joelcio Jackson Lima Silva e Thayná da Silva Felix</i>	
Ritualidades do Mistério Pessoal: o segredo de orixá no Batuque afro-sul	169
<i>Marcus Vinicius de Souza Nunes</i>	
Voltando para a “Origem”? Considerações sobre o campo entre parentes e os “segredos de família”	183
<i>Ana Clara Sousa Damásio dos Santos</i>	
200 Anos não São 200 Dias: história, protagonismo e estratégia de mulheres negras na Irmandade da Boa Morte (1820 – 2020)	198
<i>Mariana Fernandes Rodrigues Barreto Regis</i>	

Textos livres

Orixá ou Diabo: a construção imagética de exu no brasil	219
<i>Rychelmy Imbiriba Veiga</i>	
Ao Barro Voltarás: reflexões sobre a nascença	228
<i>Ana Carolina de Souza Silva</i>	
Tupinambá Balanceia mais não Cai: identidade e espiritualidade na Serra do Padeiro/BA	240
<i>Cláudia Mirella Pereira Ramos e Aldemir Inácio de Azevedo</i>	
Escrita Ìyálodè	246
<i>Yuri Macedo</i>	

A GIRA QUE RESISTE AO MUNDO – APRESENTAÇÃO DA GIRA EPISTEMOLÓGICA: CIÊNCIAS DAS MACUMBAS E OUTRAS ENCANTARIAS

Guilherme Dantas Nogueira¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.35814

Há poucos dias assisti uma entrevista com o pensador Luís Simas², bastante inspiradora. Em sua fala, ele mencionava sobre a existência de dois Brasis: um, normativo/normatizador, rígido e genocida, que formata, representa e oficializa o bem sucedido projeto colonial – ou, no presente, acrescento, colonial moderno – de domesticação, controle, exercício de poder sobre corpos, vidas, povos, saberes, etc., destoantes da branquitude eurocentrada. O outro Brasil é aquele não branco, que existe nas brechas, nas margens, nas fendas do primeiro e que, embora combatido, violentado e violado sistematicamente, ao longo de séculos escravidão, de dominação, de intentos de exploração e posterior construção de uma nação e seu cruel e epistemicida Estado, segue vivo, alegre e potente.

Simas fala, com efeito, de um fenômeno que não passa despercebido pela teoria social, bastante bem denunciado já há anos, dentre outros, pela antropologia engajada de Lélia Gonzales ou pela arte ativista de Abdias do Nascimento. Igualmente, já em tempos mais recentes, pela erudição teórica do campo da Sociologia de Gênero e Raça brasileira. Esta, recorrendo a diferentes linhas de estudos, nos lembra que no Brasil raça, gênero e classe andam juntos e são marcadores do que é nacionalmente entendido como positivo ou como negativo. Como bom e como mau. Como cobiçado e como rejeitado. Dialogando com, e transcendendo para além desse campo, por meio de chave de leitura antropológica, Rita Laura Segato (2007)³ qualifica esses referidos marcadores como capital racial positivo ou capital racial negativo, que também operam com intersecções de gênero e classe.

¹ Tata Kambondo Mub'nzazi, da Cabana Senhora da Gória – Nzo Kuna Nkos'i. Doutor em Sociologia e pesquisador colaborador do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Integrante fundador do Grupo Calundu. E-mail: guidantasnog@gmail.com.

² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dnM5I5wWePs>.

³ SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

Noto, seguindo Segato, não ser exclusividade do Brasil esse fenômeno social de existência de duas noções de coletividade, sendo uma inclusiva a tudo e a todos e a outra excludente, racista, patriarcal, classista, colonizadora. Pelo contrário, a teoria social latino-americana já há muito – Dom Leopoldo Zea, dentre outros, que o diga – denunciava o ódio que marca a fundação, as raízes de nossa/*nuestra* América. Pode-se dizer que era também contra esse ódio excludente e colonizador que lutava o Coronel Aureliano Buendía, guerreiro progressista dos “*Cien años de soledad*” de Gabriel García Marquez. Mesmo que personagem de romance, é certo que a bravura desse guerreiro espelha – quiçá inspira? – tantas outras batalhas, ainda que perdidas, contra as forças conservadoras/domesticadoras na América Latina.

Voltando ao debate mais para essa região colonizada para falar português, cabe lembrar que “o *Brazil* não conhece o Brasil”, como já nos ensinava o mestre Aldir Blanc. Essa potência de cores, de sabores, de ritmos, de sons, de criatividade; de uma teimosia em permanecer(mos) vivas/os e significativas/os; de gostar de índio, de planta nativa, de coisas daqui – ou aprendidas e (re)criadas por aqui. Aliás, o daqui, como já rezava o contexto que inspirou a canção daquele saudoso mestre, reitero, é peremptoriamente combatido e marginalizado. Não obstante, resiste vivo e potente.

Tal potência está presente no Cerrado, que ainda resiste ao Matopiba – e em sua baunilha, que é comida tradicional dos Kalungas da Chapada dos Veadeiros. Está presente na Amazônia, que ainda respira, mesmo com o desmatamento, e mantém viva suas caboclas, seus encantados, sua fauna, sua flora e seus saberes. Está presente nas Minas Gerais, que seguem rezando seus Cultos às Almas, erguidos de seus Calundus. Está presente nas praias mais a leste, onde a Jurema segue curando vidas. Está presente no Espírito Santo, onde há mais de 80 anos meu avô aprendeu a Cabula. Está presente na Bahia, que ainda hoje inspira e dobra atabaques à brasilidade. Está presente no muito original samba de São Paulo, que colore de preto o cinza sem graça da urbe. Está presente no Maranhão e por aquelas bandas, onde os bois e os tambores dão o ritmo e o passo das vidas. Está presente no Sul e em seu extremo, onde é a Quimbanda que destranca a rua, com seus elegantes Exus e Pombas Giras, muito bem entrosados com o Batuque de Porto Alegre. Está presente nos morros do Rio de Janeiro, em que a calma das pretas e pretos velhos segue abençoando – e amando – a quem quer que as/os busque. Está presente em todo o país, enfim, que é afro-ameríndio, muito mais do que branco.

Essa potência é inspiradora de histórias e é – não nos enganemos – acima de tudo, a nossa história. A história de nós outros da nação, que insistimos em sermos e estarmos, mesmo que marginalizados. Que insistimos em resistirmos. Uma história nossa que, nesse número da Revista Calundu, resgatando a temática de seu primeiro ano, da Gira Epistemológica que segue em expansão, traz ao debate as “Ciências das Macumbas e Outras Encantarias”.

Assim, abrindo a gira com estilo e inaugurando a seção de artigos, o número apresenta o texto “Maria Navalha e a Filosofia Popular Brasileira – Um ‘Trabalho’ De Campo”, de Rafael Haddock-Lobo, que debate conceitos filosóficos brasileiros, relidos na rua, pelo olhar da Pomba Gira Maria Navalha.

Em seguida, ainda na vibração comunicadora, o dossiê nos traz Rodrigo Santos e “A Experiência do Teatro Negro e a Ideia de um Teatro de Nação através do Baraperspectivismo”. Exu aparece aqui como teoria e ação, mostrando relações com a carioca Cia dos Comuns.

Exu e filosofia seguem presentes no terceiro artigo, “Acontecimento - Èṣù: a Circularidade como Trânsito Contra Colonialista” em que Luís Thiago Freire Dantas revisita a diáspora e a ancestralidade, em leitura nagô, dialogando com a pluriversalidade para pensar o dinamismo desse potente orixá.

“As Griôs no Brasil: Saberes e Fazeres de Mulheres Negras através da Categoria Tia”, de Angélica Ferrarez de Almeida, é o quarto texto da seção de artigos, que recorda a potência das mulheres negras na história construída nessa região do planeta, a partir da diáspora. Questões como protagonismo e emancipação, em leitura política, são aqui trabalhadas.

Maurício dos Santos e Anaxsuell Fernando da Silva assinam o quinto artigo deste dossiê, “Iyás e Abebés: Existências, Resistências e Lutas Matriarcais Afrodiaspóricas”, igualmente trazendo a potência das mulheres negras ao debate, que se mostra em lutas antirracistas e contra o patriarcado, nas biografias de diferentes mestras da afrorreligiosidade brasileira.

Como no texto acima, a mãe das águas doces é também lembrada por João Augusto dos Reis Neto em “Pensar-Viver-Água em Oxum para (Re)Encantar o Mundo”, o sexto texto da seção de artigos. Problematisa-se aqui a própria vida e, em/com Oxum, busca-se sentidos para pelejas experimentadas no Brasil e no viver.

Sem poder ser de outra forma, a feminilidade dos terreiros também desponta em “Das Águas Ìyá Oxum: Saberes Ancestrais Femininos em Poesias Negras Diaspóricas”, de Cristian Sales, sétimo artigo deste número da revista. Oxum, poesia e filosofia africana estão aqui presentes, dialogando em pensamentos sobre o mundo.

“Aspectos Básicos sobre o Sujeito Individual e a Coletividade nas Religiões de Matrizes Africanas” são debatidos por Joelcio Jackson Lima Silva e Thayná da Silva Felix, neste que é o oitavo artigo do dossiê. Resultante de uma incursão antropológica, a partir do Serviço Social, o povo nagô é apresentado e noções êmicas de indivíduo e coletivo são debatidas.

Indo do Nordeste ao Sul, o Batuque entra na gira com Marcus Vinicius de Souza Nunes, que apresenta o nono texto dessa mui abrangente seção, as “Ritualidades do Mistério Pessoal: o Segredo de Orixá no Batuque Afro-Sul”. Em seu trabalho, o Batuque é apresentado como religião e algumas de suas especificidades são debatidas.

Ana Clara Souza Damásio dos Santos é a etnógrafa por traz do décimo e penúltimo texto, “Voltando para a ‘Origem’? Considerações sobre o Campo entre Parentes e os ‘Segredos de Família’”. Esse bonito texto fala de família e de campo de pesquisa, uma temática sempre importante para o povo calunduzeiro pesquisador.

Finalmente, a seção de artigos é concluída, lindamente, com as Senhoras (sim, com “S” maiúsculo) da Boa Morte, que figuram no texto de Mariana Fernandes Rodrigues Barreto Regis, “200 Anos não São 200 Dias: História, Protagonismo e Estratégia de Mulheres Negras na Irmandade da Boa Morte (1820 – 2020)”. Questões do campo dos estudos da afrorreligiosidade brasileira são abordadas, em diálogo com a história dessa longa e importante organização de mulheres calunduzeiras.

Ao que pese a robustez da seção de artigos, nenhum dossiê da Revista Calundu está completo sem seus textos livres, que oferecem um diálogo próprio e desamarrado com calunduzeiras/os e suas/seus seguidoras/es. Neste número, a beleza destes textos está bem representada pelos trabalhos de Rychelmy Imbiriba Veiga, “Orixá ou Diabo: a Construção Imagética de Exu no Brasil”; Ana Carolina de Souza Silva, “Ao Barro Voltará: Reflexões sobre a Nascimento”; Cláudia Mirella Pereira Ramos e Aldemir Inácio de Azevedo, “Tupinambá Balanceia mais não Cai: Identidade e Espiritualidade na Serra do Padeiro/BA”; e, por fim, Yuri Macedo, “Escrita Ìyálodè”. Quatro textos potentes, que seguem expandindo a gira por novos horizontes de debates que, quiçá, podem vir a consubstanciar outros textos futuros.

A gira que se expande, de certo não se encerra. Pelo contrário, segue viva e potente, inspirando letras e respirando saberes contra hegemônicos, contra domesticadores, contra violentos, contra coloniais. Saberes que formam histórias outras, que insistem em seguir sendo lembradas e contadas, ainda que pelas brechas da normatividade enrijecida, que sonha em apagá-las. É que fazer Calundu é sacralizar sonhos e mitificar aprendizados, sempre em respeito à ancestralidade e à força que dá ao próprio movimento da gira. Não coincidentemente, concluo notando, foi Sinza Muzila que abriu esse dossiê. E o que ela com sua dinâmica existência abre, não há força humana que possa fechar.

Nzambi Ua Kuates'a!

Brasília, 22 de dezembro de 2020.

MARIA NAVALHA E A FILOSOFIA POPULAR BRASILEIRA – UM “TRABALHO” DE CAMPO

Rafael Haddock-Lobo¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34990

Resumo

O objetivo deste trabalho consiste em demonstrar como certos conceitos são desenvolvidos a partir da perspectiva de uma filosofia popular brasileira. Para além de apenas explicitar teoricamente os passos fundamentais para a elaboração conceitual (quais sejam, o trabalho de campo ou o “trabalho” da e na rua, as anotações que se seguem à experiência, a escrita a partir de tais anotações, tendo o conceito apenas como resultado final e não o norteador da escrita), esse texto parte de um caso específico, ao qual se seguiram algumas outras experiências, para, nos termos de Luiz Rufino, alcançar uma “pedagogia das encruzilhadas”. É apenas a partir das experiências, anotações e posterior escrita, em que a cada etapa a figura de Maria Navalha, pombagira malandra carioca, vai se tornando mais presente, que os conceitos de “exubjetividade”, “dona da navalha”, “navalha de gênero” e “filosofia a golpes de navalha” vão tomando forma. Ainda assim, é preciso observar, mais do que conceitos fechados, esses termos entram na gira para desconceituar, a golpes de navalha, tudo aquilo que se pretende uno, coeso, perene e idêntico a si.

Palavras-chave: Experiência. Trabalho de campo. Filosofia Popular Brasileira. Navalha. Exubjetividade. Desconceito.

MARIA NAVALHA Y LA FILOSOFÍA POPULAR BRASILEÑA - UN “TRABAJO” DE CAMPO

Resumen

El objetivo de este trabajo es demostrar cómo se desarrollan ciertos conceptos a partir de la perspectiva de una filosofía popular brasileña. Además de explicar teóricamente los pasos fundamentales para la elaboración conceptual (es decir, el trabajo de campo o el “trabajo” de y en la calle, las notas que siguen a la experiencia, la escritura a partir de esas notas, teniendo el concepto solo como resultado final y no como principio rector de la escritura), este texto parte de un caso concreto, seguido de algunas otras experiencias, con el propósito de, según Luiz Rufino, llegar a una pedagogía de la encrucijada. Es solo a partir de vivencias, apuntes y escritos posteriores (y en cada etapa se hará más presente la figura de María Navalha, pombagira malandra carioca), que los conceptos de “exubjetividad”, “dueña de la navaja”, “navaja de género” y la “filosofía de golpes de navaja” irán tomando forma. Aun así, es necesario observar que, más que conceptos

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio e pós-doutorado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (com bolsa da FAPESP), no Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP (com bolsa do CNPq) e no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ. É professor do Departamento de Filosofia e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ e da UERJ. Email: outramente@yahoo.com

cerrados, estos términos entran en la “gira” para desconceptualizar, con golpes de navaja, todo lo que se pretende como uno, cohesionado, perenne y auto-idéntico.

Palabras clave: Experiencia. Trabajo de campo. Filosofía Popular Brasileña. Navaja. Exubjetividad. Desconceito.

Para Katia Barbosa e Dona Maria Navalha da Lapa

Abertura – A navalha na carne negra

Neusa Sueli: - Vovó das putas é a vaca que te pariu.
(Plínio Marcos, *Navalha na Carne*)

Pouco mais de cinquenta anos depois, a peça de Plínio Marcos era encenada sob uma nova pegada, sob a direção de José Fernando Peixoto de Azevedo. A puta, o cafetão e a bixa² são, eles próprios, as navalhas e a pele negra navalhada, como se a peça cinquentenária fosse reescrita por esses corpos que ecoam n'A carne as letras de Yuka e a voz de Donas Elzas e Seus Jorges.

Todos pretos, atriz, atores e diretor³, rasuram a branquitude dos palcos e dos textos com suas navalhas, mostrando suas peles, costumadas a ser enviadas de graça pro presídio, pros hospitais psiquiátricos, pros subempregos e pra debaixo do plástico⁴. Agora, contudo, em um movimento de inversão e deslocamento⁵, as peles negras entram em cena para não apenas denunciar o epistemicídio e a necropolítica, mas para serem ostentadas, esfregando sua vitalidade na cara da branquitude, sambando na tumba de uma civilidade morta, em sua falsidade, hipocrisia e ressentimento. José Fernando Peixoto de Azevedo, o diretor desse manifesto, invocando Lucelia Sergio, Raphael Garcia, Rodrigo dos Santos, navalha a própria carne de Plínio Marcos – mas não para destruí-lo.

Ao contrário, a encenação navalhada de *Navalha na Carne Negra* é posta em cena justamente para fazer justiça ao que há de mais navalhado na peça original, o jogo

² A grafia remete ao termo de Paco Vidarte, em *Ética bixa* (n-1, 2018).

³ A peça, em cartaz em 2018, tem direção de José Fernando Peixoto de Azevedo, com os atores Lucelia Sergio, Raphael Garcia, Rodrigo dos Santos.

⁴ Referências à música “A carne”, de Ulisses Cappelletti, Jorge Mario Da Silva e Marcelo Yuka, gravada no álbum “Moro no Brasil” (de 1998) do grupo Farofa Carioca e depois eternizado na voz de Elza Soares no álbum “Do cóccix até o pescoço” (de 2002).

⁵ Os termos são utilizados pelo filósofo argelino Jacques Derrida para explicitar o que seria a arquitetura estratégica da “desconstrução” (DERRIDA, 2001, 48-49).

entre o cafetão, a bixa e a puta que, quando representados como e por pessoas brancas, nunca alcançarão a realidade potente e viva das ruas.

Navalha na carne negra é a dupla navalha, a navalha sobre a navalha, a navalha na carne mas também da carne negra, o duplo jogo que, como ensina Maria Navalha, consiste em ser ao mesmo tempo a vara curta que cutuca a onça e a onça que é cutucada.

Quando falo em alcançar a realidade potente e viva das ruas, ou seja, tentar *fazer justiça* ao que está aí, diante de nós. Quero dizer com isso, e por isso esta encenação que remete a outra e a chama para perto do mundo é paradigmática, que a melhor maneira de representar as ruas é partir de alguma experiência – nunca do universal para o particular.

Também, é bom lembrar, que tão pouco parece um movimento que se dirige de uma experiência singular que deve ser universalizada. A representação das ruas, para ecoar as ruas, deve propor um jogo de espelhamento entre as singularidades, resistindo ao máximo à colonização do universal, que pretende justamente abstrair toda singularidade. Para falar e escrever sobre as ruas (não de sua alma encantadora, como queria João do Rio (RIO, 2012), mas de seu corpo encantado (SIMAS, 2019), como propõe Luiz Antonio Simas), é preciso, como fizeram esses dois grandes *pensadores rueiros*, ir para às ruas.

Ir às ruas quer dizer simplesmente: ir ao encontro do que não se espera, estar disponível a ser surpreendido, estar aberto à experimentação. Se encontramos o que esperávamos, nem vale a pena perder tempo na escrita, pois nenhuma experiência foi realmente vivenciada e, nesse sentido, tanto faz estar em casa ou nas ruas. O que é digno de nota – e sublinho, seguindo os rabiscos de Walter Benjamin e Guimarães Rosa – é aquilo que *acontece* para além de toda expectativa e que, por isso, *precisa* ser anotado.

Benjamin e Rosa nos ensinam que o filósofo das ruas, que é o filósofo nas ruas, precisa ter consigo sempre seu caderninho de notas, para não deixar escapar – sabendo que sempre vai escapar – o que lhe surpreende. Notas e notas, rabiscos e rabiscos, memórias do dia seguinte, letras trêmulas da bebedeira ou nubladas de ressaca são, ou deveriam ser, matéria privilegiada para o filósofo. É a partir disso, do que se viveu, do que se bebeu e se comeu, dos cheiros, dos temperos, dos suores, das salivas, dos sons e das letras, de todas essas palavras encantadas que tentamos captar, que o filósofo precisa partir para a experiência de pensamento.

Uma filosofia que possa ser considerada verdadeiramente brasileira e popular deve partir da própria experimentação, com seu próprio sotaque, e afirmar a regionalidade contra a universalidade. Não para uma exaltação de si em detrimento do outro, mas, ao contrário, como uma *apresentação* de si que na verdade é um convite para que outras vozes, outros sotaques, outras experiências também entrem em cena.

É nesse sentido que quando proponho, eu, fazer uma filosofia popular brasileira, só posso fazer isso a partir de meu lugar como carioca, homem branco, bicha, com sobrenome de colonizador, crescido em um bairro de classe média do Rio de Janeiro (que pretende apagar seus rastros populares das ruas, dos bares e dos morros), tendo o privilégio de a macumba cair sobre a minha cabeça desde cedo em minha vida. Só a partir daí, disso que vivo e que me constitui, posso empreender uma filosofia que, como diria Nietzsche, seja feita com sangue, mas, como ensina Maria Navalha, com o sangue meu e do outro, o sangue que é também o das batalhas, das lutas, dos inimigos. É com esse sangue que, com a ponta da navalha, gostaria um dia de ter a força para escrever.

Nesse sentido, esse texto aqui nada mais é que um *experimento*. Ou melhor, um relato sobre as anotações que se seguem a algumas experiências que se impuseram a mim, ou melhor, me aconteceram. Ele não propõe nada de original, nenhuma novidade, é uma reflexão – um espelhamento – de situações, a partir de situações, e que me levaram a outras situações. Poderia ser considerado uma espécie de relatório filosófico de um trabalho de campo mas que, talvez, seja mais justo chamar de um trabalho nas ruas.

Só espero conseguir corresponder aos chamados, às graças e alegrias, às surpresas, às amizades, às proteções, em especial das moças que andam pelas ruas, vivas ou mortas, encantadas, com suas lâminas por debaixo das roupas, com tanto a ensinar, querendo ensinar, me obrigando a aprender. Saravá!



Primeiro golpe: A anunciação

Traz um sorriso no rosto e uma arma na saia
O seu nome é, é Maria Navalha
(Ponto de Maria Navalha)

Era uma sexta-feira, por volta das 13 horas. 16 de agosto, 2019. Eu e minha amiga Elisa de Magalhães aguardávamos o início de nossa disciplina de pós-graduação para alunos da filosofia e das artes visuais que aconteceria no Centro Municipal de Arte Hélio Oiticica. Conversávamos distraidamente, quando entra na sala uma pessoa jovem, cujo corpo dificilmente deixa ver quaisquer marcas de gênero, enquanto a marca social se faz ver imediatamente pela pele negra, pelas cicatrizes no corpo e pela aparente embriaguez ou qualquer outro estado de entorpecimento. Se anunciou: Sou Maria navalha. Usava uma saia que só deixava transparecer os pés sujos e descalços. “Estou aqui a mando de Sete Encruzilhadas”, continuou, exibindo orgulhosamente uma tatuagem no braço que parecia um ponto riscado, com tridentes cruzados e outros traços que, de minha distância, eram indiscerníveis.

Uma coisa era certa, aquela figura fluida, para além do masculino e do feminino, ao exhibir seu braço tatuado ganhava ainda mais minha atenção, pois se dizia porta voz daquele que me acompanha, me cuida e abre meus caminhos. Disse que queria dinheiro. Que precisava comprar cerveja, tirando seu chapéu panamá e jogando ao centro da roda de conversas que ainda não tinha se completado. O chapéu flutuou, bailando como o élitro que flutua, pairando exatamente no centro de todos nós, professores e alunos. Como se aquele lance fosse alguma arte de extrema técnica ou de absoluta magia.

Pedi a todos e todas que ajudassem na cerveja de Maria Navalha, pois me pareceu mais que merecido. Ela se sentou. Começamos nossa primeira aula, eu e Elisa, depois de saudarmos Exu e, mais precisamente, essa mensageira, que chegava não sei porque e não sei de onde. Quando a aula de fato se adianta, ela se levanta, sem interesse algum no que falávamos, e vai, para onde ou de onde só ela sabe.

Terminando a aula, tinha que correr para o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, que fica bem perto, para dar início o curso de graduação, às 17 horas, que começaria com uma pequena homenagem aos 15 anos de morte do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Além de dar início à disciplina de graduação, a mesa, composta por Fabio Borges-Rosário e Marcelo José Derzi Moraes, foi também a inauguração do Seminário Encruzilhadas, cujos textos se encontram publicados no livro *Encruzilhadas filosóficas*, e o batismo do laboratório coordenado por mim (que, antes chamado Laboratório Khôra de filosofias da alteridade, passa a se chamar Laboratório X de Encruzilhadas Filosóficas).

Quando meus convidados chegaram, comecei a contar aos dois a inóspita cena que antecedeu minha aula da graduação, quando Fábio Borges-Rosário me interrompe e

pede para eu parar de contar e que eu entenderia a razão logo em seguida. Não entendi e nem dei muita atenção no momento. Chamei os dois, que se sentaram junto à bancada do lindo auditório de madeira, a sala em que dou aulas todas às sextas feiras às 17 horas, quando Fábio Borges começa a ler seu texto sobre uma (im)possível e (im)provável vinda de Derrida ao Brasil.

Com licença das encruzilhadas: Saúdo a Exu Rei das Sete Encruzilhadas, Exu Tranca Ruas das Almas, Exu Mirim, Exu Gira Mundo, Dona Cruzeiro, etc. Dona Jocília Borges, Dona Maria Barcelos, Dona Iara Joio; etc. Isto é, a todas e todos que estão espectralmente presentes para nos acolher e garantir acontecimentos de resistência aos fantasmas que tentam obsidiar a Filosofia amordaçando-a nas margens e fronteiras da Europa. (Borges-Rosário, 2020, pág. 29)

Inaugurava-se, naquele momento, uma forma de escrita corajosa, ousada e que marcaria profundamente a todos nós ali presentes. Fabio trazia as encruzilhadas para a desconstrução, ou melhor, mostrava as encruzilhadas da desconstrução e o quão potente seria esse encontro entre Derrida e macumba.

Lembrando que Derrida falecera logo após uma viagem ao Brasil (onde deu sua última conferência), Fabio desfia seu Rosário apresentando os temas da espectralidade, o nome que a desconstrução dá para ancestralidade, das margens, nome derridiano das encruzilhadas, e de como o filósofo magrebino, a partir de então, se tornaria mais um de nossos ancestrais – iniciando assim seu “ai se sesse...”:

E enquanto os espectros que retornam para obsidiar enclausuram-se nas casas, bibliotecas, faculdades, departamentos para garantir a repetição da mesmidade e impedir a novidade, quicá o filósofo da iterabilidade tenha preferido atravessar o oceano e vir às terras brasileiras para conhecer outras mitologias com os ancestrais que habitam as ruas, matas, cachoeiras, terreiros. (Borges-Rosário, 2020, pág. XX)

Essa fala de Borges-Rosário marcaria o *cruzo*⁶ entre desconstrução e macumba, entre realidade e ficção, atacando o centro da filosofia em um duplo golpe. E para a surpresa de todas presentes, quem aparece para receber o Derrida-ancestralizado em nossas terras?

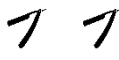
⁶ Sobre isso, remeto ao capítulo “Cadê Viramundo, pomba?” de *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*, que apresenta o cruzeiro como “perspectiva teórico-metodológica assentada nos complexos de saber das macumbas brasileiras” (SIMAS e RUFINO, 2018, 25).

Um dia... Quando chegou ao Porto da cidade do Rio de Janeiro Derrida avistou um malandro vestido de saia. Lembrou da malandragem parisiense, lembrou de Jean Genet. Talvez, pensou que aquela pessoa era não binária ou transgênero. Percebendo o embaraço do argelino, Maria Navalha se aproximou e lhe deu um endereço. Infelizmente como Derrida só fala uma língua que não lhe pertence e Maria Navalha só escreve em pretuguês, não entendeu o endereço. Pensou na ginga daquela mulher. Avistou uma menina trajada como mulher; outra que se portava como rainha; outra ainda que num raro momento de ócio, lembrou dos filhos que deixara chorando. Pensou novamente em Genet e decidiu seguir até que encontrasse a mulher que procurava. (Borges-Rosário, 2020, pág. XX)

De tal modo surpreso pela dupla chegada dessa moça em um mesmo dia, parecia não conseguir acompanhar a linda mesa que se seguia, as belas falas de Fabio e Marcelo, o debate que encerrou o evento. Quem é essa mulher? Porque apareceu? O que ela abre? Fabio, um filósofo que encruza Exu e Lutero e que entende bem desses encantos, também estava impactado pela co-incidência de Navalha. Só sabíamos, eu e os dois *desenroladores*, naquele momento que, de algum modo, por alguma razão, ela veio.

Fomos todos a irmos ao BDP, o bar que, em minha época de graduação era chamado de Bar das Putas (porque, de fato, ali, na Praça Tiradentes, era o local onde as trabalhadoras ficavam), mas que depois da “recuperação” (isto é, higienização) da região do Centro do Rio, passou a se chamar Bar da Praça (*sic*). Sentamos, pedimos uma cerveja. E o primeiro gole foi dela.

Passei dias, meses, e confesso que ainda estou tentando – aqui, justamente nesse texto – entender o alcance da entrada em cena dessa *malandra*, abrindo o semestre, inaugurando o seminário, batizando meu laboratório e nos convocando a outras escritas filosóficas. Dela, até então, só sabia que gostava de cerveja, que trazia “um sorriso no rosto e uma arma na saia”. E seu nome, saravá, Dona Navalha!



Segundo golpe: discurso do método se faz é no bar

O Zé quando vem de Alagoas,
toma cuidado com o balanço da Canoa.

(Ponto de Zé Pelintra)

Ao longo do semestre, comecei a rascunhar um texto inspirado na capa do livro *Coreografias do feminino*, de minha amiga Carla Rodrigues, que, para mim, antevê muito dos percursos que sua escrita tomaria para além daquele momento, através da linda imagem de um corpo negro, de mulher, de rosto não visível e vestimenta esvoaçante. A ideia do texto era, a princípio, passear pela figura do Esù, o orixá africano, portador do Ogó, passando pela bengala de Tranca Rua, feita de madeira que não dá cupim, até chegar à noção de *padilhamento*⁷, cunhada por Simas e Rufino em *Fogo no mato*, para pensar a questão do feminino que via estampada na capa do livro de Carla.

Quando fui convidado por Marco Antônio Casanova para participar em novembro de uma mesa sobre gênero no *XII Congresso Internacional “Questões fundamentais da hermenêutica filosófica”: identidades, resistências e gêneros*, já me lancei então o desafio: falaria, então, sobre os gêneros das ruas, flutuando entre o masculino e o feminino, de Esù aos exus e pombagiras da umbanda carioca⁸. Contudo, como sempre acontece quando o método não é o cartesiano (que parece saber onde vai chegar antes mesmo de ir), mas o *riobaldiano* (em que se atravessa o rio a nado querendo chegar numa banda, mas se chega num lugar bem diverso do que antes se pensou), muitas coisas aconteceram ao longo dessa escrita. Aliás, não muitas coisas, mas muitas pessoas – a malandragem se impôs. Três figuras foram chegando para tocar o zaralho no meu texto e desconceituar minhas concepções: um José, um João e uma Maria.

Era dia 5 de novembro de 2019, no *Bar Madrid*. O bar, no bairro da Tijuca, estranhamente lotado em uma terça-feira à tarde, aguardava a fala de Luiz Antonio Simas. A promessa: falar das *pelintrações*. A fala, magnânima, traçava os contracaminhos, aparentemente opostos, de Zé Pelintra e Luiz Gonzaga. O primeiro, catimbozeiro pernambucano, morador da rua da Amargura, troca suas roupas de

⁷ Sobre isso, remeto ao capítulo “Quem tem medo da pombagira??” de *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*, onde se lê o seguinte: “Torna-se emergencial rodas as saias a fim de incorporar movimentos que credibilizem outros conhecimentos. Nessa encruza, a pombagira baixa para destravar os nós do corpo e praticar um giro enunciativo que opere a favor do combate às injustiças cognitivas, sociais e da disciplinarização dos corpos. (...) Os giros das saias rodadas nos indicam outras rotas, chamaremos uma dessas perspectivas transgressivas de padilhamento dos corpos” (SIMAS e RUFINO, 2018, 96).

⁸ Como disse na apresentação do texto, só posso falar das experiências que me constituem, por isso a ênfase nas macumbas cariocas. Minha filosofia popular brasileira tem sotaque carioca, fala desses encontros que tive e tenho, mas precisa permanecer sempre aberta para outros encontros por vir.

juremeiro pelo traje do malandro carioca ao chegar por essas bandas daqui; o segundo, também pernambucano, nascido em Exu, ganha suas vestimentas emblemáticas de “nordestino” quando sai de sua terra. Segundo Simas, o que os dois teriam em comum seria a *pelintração*, que nada tem a ver com resignação, mas sim com uma forma de *adaptação transgressora*. Mais recentemente, o malandro Simas lançou em sua conta de twitter um *macumbaforismo* de Seu Camisa Preta que traduz melhor do que qualquer conceitualização o que é *pelintração*: “Malandro usa sapato para continuar andando descalço”⁹.

Era isso de que precisava. Se há alguma metodologia possível para se falar das ruas, esse método tem de ser a própria *pelintração*, aprender com o cuidado que o malandro tem com o balanço da canoa, saber que na hora que a polícia chega, quem é malandro não pode correr e que, se a academia é a grande sapataria do pensamento, precisamos botar nossos sapatos bicolores para poder escrevermos descalços.



Terceiro golpe: Navalhada no gênero

Vocês estão vendo aquela casa pequenina,
lá no alto da colina, ele mandou fazer.
É lá que malandro mora, otário não tem moradia.
(Ponto de Malandro)

Dia 6 de novembro de 2019. Quarta-feira. O auditório da UERJ estava relativamente cheio para a mesa de abertura, da qual eu faria parte. Minha fala, “Os gêneros das ruas: notas de filosofia popular brasileira”¹⁰ tinha tomado um rumo bem diverso do que eu antes pensava. O que *aconteceu* nesse percurso que eu antes pensara, que partia do ogó e chegava à saia, passando pela bengala, é que a ginga da malandragem era necessária para *operar* a transição dos gêneros, e o objeto de corte dessa operação é justamente a *navalha*.

⁹ Publicação de 22 de outubro da conta do Twitter de Luiz Antonio Simas.

¹⁰ A fala, apresentada primeiramente no *XII Congresso Internacional “Questões fundamentais da hermenêutica filosófica”: identidades, resistências e gêneros*, na UERJ, em 6 de novembro de 2019, foi publicada pela primeira vez em 4 de dezembro de 2019 na minha coluna “Filosofia Popular Brasileira”, na *HH Maganize* (<https://hhmagazine.com.br/os-generos-das-ruas/>) e depois inserida no capítulo “Ensaio de Filosofia Popular Brasileira” de meu *Os fantasmas da colônia* (HADDOCK-LOBO, 2020).

Depois do *discurso do método* de Simas, cheguei em casa para terminar meu texto e percebi que entre José e Maria havia um João. Olha só, logo ele que me acompanha há anos, cuja biografia li ainda menino entre os livros do meu pai, cujo túmulo visito quando vou a Ilha Grande, que já li, estudei e até dediquei um texto: João Francisco dos Santos ou Madame Satã. A bicha preta quizumbeira, que enfrenta qualquer macho com seu soco de caranguejo, como contam Marcelo Moraes e Adriano Negris, só tem como peso no bolso a *navalha*¹¹. Qual o poder dessa navalha nas mãos da bicha que é malandro, que é mulata do balacochê, que é Jamacy? O caminho entre o Bar Madrid e a minha casa (que não é nada longo) foi marcado pela ideia doida de não saber como João Francisco baixaria num terreiro, malandro ou pombagira?¹²

Esse malandro *dia-bólico* me lembrou da entrada triunfante em minha sala de aula no começo do semestre: aquele corpo que poderia ser de menino ou menina, indistinto, e que só fazia ver que a distinção não importava nada, mas que portava seu chapéu de malandro e sua saia, com seu corpo riscado *a golpes de navalha*. Sim, não apenas a navalha, o objeto, como Navalha, a moça, reaparecia para me convocar a escrever.

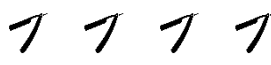
Depois da episteme pelíntrica, Zé parece ter me mostrado João, que, como não é bobo, já trouxe Maria junto. Madame Satã me mostrava que entre o malandro e a malandra a distância é apenas o fio de uma navalha, e que a navalhada é operação de profunda transição: só há pelintração, só há adaptação transgressora se, no bolso ou por debaixo da saia, houver uma navalha bem guardada e pronta a ser usada a qualquer momento.

João, Maria e José, ou Satã, Navalha e Pelintra, me rodearam noite adentro, transicionaram meu texto e me acompanharam até o auditório da universidade, me dando de presente uma navalha, mais potente que o martelo de Nietzsche, que suas

¹¹ Marcelo José Derzi Moraes e Adriano Negris, em seu potente texto “Escrituras da cidade: ordem e desordem a partir de Derrida”, nos dizem: “O único peso é a navalha que carrega no bolso e a única leveza é a da mão que entra nos bolsos alheios e traz o alimento do dia. (...) Um analfabeto que escreve. Um marginal que é madame. Uma madame que é satânica. Um gay viril. Madame Satã não era nem seu nome. Seu nome era: João Francisco dos Santos. Três nomes que fazem referência ao religioso, ao sagrado. Nomes de santo num corpo de satã. Uma Madame Satã dos Santos. Um pecador com nome de santo. Salve todos os santos, salve Madame Satã, hoje padroeiro da Lapa” (SOLIS e MORAES, 2016, 56-64).

¹² Essa ideia que me tomou na volta do bar acabou cumprindo parte fundamental no já citado “Os gêneros das ruas”, mas também reaparece como golpe importante no capítulo “Quizumba”, do *Arruaças*, como “Madame Satã e a rasteira em Espinosa” (SIMAS, RUFINO e HADDOCK-LOBO, 2020, 80-84), ressaltando a estratégia de combate corporal e de ginga desconceitual que a filosofia popular brasileira ensina.

esporas segundo Derrida, que as tesouras desse, segundo Preciado, que marca na carne ou na cara dos otários o próprio pensamento.



Quarto golpe: De cara com a Navalha

Mulher de malandro tem nome e se conhece pela saia
Vara curta e onça brava, ela é Maria Navalha.
(Ponto de Maria Navalha)

Era a semana antes do carnaval. Sábado, 15 de fevereiro de 2020. Acabava de completar 45 anos e ia festejar na gira de exu para firmeza do carnaval. Embora não fosse nem pisar na rua ao longo das próximas semanas, com um livro a terminar, não ia deixar de visitar meus amigos na rua Castro Lopes 310 no bairro de Inhaúma, subúrbio carioca.

Sabia que encontraria meus amigos Exu Tiriri, Seu Zé Pelintra, que é quem faz a festa na casa, Seu Sete Caveirinhas, minhas amigas Dona Figueira, Pombagira do Lodo e Maria Padilha. O que eu não esperava é que Dona Padilha ficaria pouco tempo na terra porque Maria Navalha queria me ver.

Arrepiei.

Todo prosa, e esquecendo que a língua da macumba é a do segredo, pensei: tudo resolvido. Agora ela vai me contar tudo. Por que apareceu para mim, qual a razão de ela estar na minha vida tão intensamente nos últimos tempos, tudo, tudinho.

Para quem queria resposta, dei de cara na porta. Olha aí a verdadeira *aporia*.

Linda, mais dura que Padilha e menos bruta que Mulambo, ela veio até mim com seu pito na mão e uma cerveja na outra: “Oi moxo, queria dá um abraço no sinhô”. Ganhei meu abraço, agradei muito e quis saber do tudo que ela tinha para me contar. Sorriu, disse que trabalhava com Seu Sete Encruzilhadas, meu exu, que se chamava Maria navalha da Lapa e me mandou botar uma navalha na porta da minha sala onde trabalho (no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ). Se despediu, me deu outro abraço, e foi *olô*.

Vai exu, exu vai passear. Vai exu, exu vai passear

Numa estrada tão bonita, numa noite de luar
Numa estrada tão bonita, numa noite de luar.
(Ponto de subida de exu)

Fomos passeando, cada um em sua estrada bonita, na linda noite de luar: ela, não sei para onde e vi que *não saber era minha tarefa*; eu, para casa, pensando muito, entendendo nada, mas com a certeza de que, de fato, com a navalha na porta de minha sala, a Maria que porta o nome do objeto cortante e que o guarda sob sua saia era não só a madrinha do Laboratório X de Encruzilhadas Filosóficas como a guardiã daquele espaço. Mas essa certeza era acompanhada de outra certeza ainda maior: que ainda tinha muita coisa por vir.

Ainda no caminho para casa, encomendava ansioso a navalha que me tinha sido pedida, e aproveitei e achei uma linda imagem de gesso, de 20 centímetros, que encomendei e pedi urgência na entrega, pois a escrita que tinha à frente seria feita à luz (de vela) de Dona Maria Navalha.



Quinto golpe: Arruaças carnavalescas

Ela é mulher, ela é bonita e formosa
mas não se engane, ela é muito perigosa.
(Ponto de Maria Navalha)

Era carnaval e nem imaginávamos que seriam as últimas semanas de respiro pré-pandêmico. Minha navalha e a imagem da dona do objeto haviam chegado. Grande parte dos textos que preparava para o *Arruaças*, livro que escrevia com Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino estavam ainda em forma de anotações dispersas e precisava dar logo forma a eles e botar no papel. E queria começar justamente por ela, *Dona Navalha*, nome que, apesar de martelar e martelar em minha cabeça há seis meses, ainda não tinha me percebido do óbvio: *Dona Navalha* para além de pronome de tratamento seguido de nome próprio diz algo bem mais simples, que ela é *a dona da navalha*.

Meu primeiro dia de carnaval foi, portanto, escrevendo a partir dessa ideia. Com a vela acesa aos seus pés, sua taça cheia, me punha a escrever sobre os segredos dessa que, apenas ela, guarda todos os segredos de um pensamento que se constrói *a*

navalhadas. Navalha iniciou a série de escritas para o livro, foi quem me deu o caminho para a escrita arruaceira e, a cada dia, a cada texto que começava a trabalhar sobre, sua vela era acesa junto a de alguém que ela trazia para a escrita, me ajudando a não mais *cunhar* os conceitos, pois o processo de conceitualização é absolutamente outro do que o da cunhagem tradicional, sendo mais próximo a um *navalhamento* dos conceitos, cujo resultado são *desconceitos*.

Pois sim. Se Nietzsche defendia a filosofia a golpes de martelo, que pretende destruir tudo que se quer solidificar; se Derrida disse que Nietzsche pensa com as esporas, que dão o ritmo dos galopes; se Preciado disse que Derrida era o filósofo das tesouras, que recortam, mudam de lugar, deslocam os poderes e muito mais – podemos dizer então, graças à sua dona, que uma filosofia popular brasileira precisa ser escrita a *golpes de navalha*.

Sendo de posse da mulher, a navalha pode ainda mais do que poderia se apenas coubesse ao malandro. A *mulher navalhadora* é, também, é certo, a que carrega a arma por debaixo de suas vestimentas – é bom lembrar que Maria Navalha pode usar tanto saia quanto calça. Em suas mãos, a navalha é tanto a arma da luta que só é acionada em última instância (pois a malandragem ensina a recuar o máximo que puder, deixar que o inimigo venha pra cima de você, e nunca partir direto ao ataque), mas também é a operadora do renascimento e feitora das curas que se escondem por detrás do *efun*, do *waji* e do *ossun*.

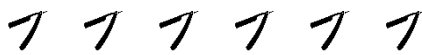
Nos dois casos, vertedora do *ejé*, a navalha, para além do bem e do mal e para aquém de vida e morte, marca a pele, deixa suas cicatrizes e mostra que o pensamento tem que ser *uma coisa de pele*¹³. Esta arma encantadora, entregue ao malandro pela mulher, como que o tornando Cavaleiro pelas mãos da Rainha da Lapa, seu valete das encruzas, deve ser a mesma que ela, a Dona, nos lega ao batizar nossas canetas e ao transformar nossas mãos um feixe de navalhas que, ao tocar as teclas do computador, *desconceitua, descaceta, despiroca* tudo.

Assim, dia após dia, depois de finalizado o texto inaugural escrito em homenagem àquela que parece ser madrinha dessas novas escritas que se me impõem¹⁴, eu ia navalhando os outros rabiscos que tinha, à navalha de Dona Maria se somava à de outro João, o da Gomeia, somavam-se índios, polacas, pretos velhos, exus e

¹³ Citação do recente e fundamental texto de Marcelo José Derzi Moraes “Por uma Filosofia dessa coisa de pele: uma desconstrução da colonialidade” (NOYAMA, 2020).

¹⁴ Trata-se de “Filosofia a golpes de navalha”, (SIMAS, RUFINO e HADDOCK-LOBO, 2020, 25-29).

pombagiras, boiadeiros, filósofos e filósofas daqui e de lá, enquanto o samba corria solto do lado de fora e do de dentro de minha casa e invadia a escrita. Porque não é isso, também, o que exige a navalha: que a rua invada o texto, que o corpo se ponha à disposição da rua, que a rua encante a filosofia?



Sexto golpe: navalha quebrada

Maria Navalha disse cuidado pra não errar
ela jurou, jurou, tornou jurar
Que mata sem tirar sangue, engole sem mastigar.
(Ponto de Maria Navalha)

Findado o livro, enviado à editora, parecia que as *Arruaças* com os compadres Simas e Rufino tinham encerrado minha “obrigação” com Dona Navalha. Mas, é claro, que quando se trata de exus e pombagiras, as coisas nunca se dão como e quando queremos, eles sacaneiam qualquer anseio a subjetividade: não há subjetivação possível nas e das ruas, se sujeito for entendido como quer o ocidente – racional, livre, autodeterminado; se há algum processo de (des)identidade que a rua ensina é a *exubjetivação*.

Nossa *exubjetividade* nada mais é que seguir o que acontece e estar disponível ao acontecimento¹⁵. Não precedemos a nada, não existimos enquanto nós mesmos, como seres presentes a si, autônomos e o caralho a quatro, a gente vem depois. O que a gente chama de “eu” nada mais é que a chegada em uma gira que já começaram há muito tempo!

Mas isso tudo pra mostrar que se alguém estiver fechado em seus objetivos, ou achar que já chegou a algum lugar, não vai sair de onde estava, vai ficar achando apenas o que já sabia que ia achar. A ginga que a escrita tem que seguir é também estar de com um olho no gato e outro no peixe e preparado para as quizumbas que vão aparecer. Até

¹⁵ Revendo o vídeo do lançamento do *Arruaças*, observo a importância, em diversos momentos, da ideia de disponibilidade (https://www.eventials.com/labpub/lançamento-do-livro-arruacas-uma-filosofia-popular-brasileira/?utm_campaign=reminder&utm_medium=email&utm_source=email&fbclid=IwAR3NKseueDaFgBQI6SrNHZDjcQ3a4tzzLJN_95CfqgHPbtezU6dR63CunU). Disponibilidade é a palavra central para que aconteça a exubjetivação.

porque, o que é a *escrita navalhada*, a que sangra e cura, senão uma resposta às quizumbas das nossas vidas?

Cumpadre Rufino, filósofo jongueiro e capoeira, o triângulo fininho e preciso que toca nossos xotes filosóficos¹⁶, me ensinou que pensar é estar preparado para o tombo. Achava eu, com minha ignorância aliada ao corpo branco e gordo que dificilmente consegue gingar, que otário era aquele que levava tombo. Rufino me ensinou que, mais cedo ou mais tarde, todo mundo cai, e o malandro é aquele que cai bonito, porque sabe que vai cair. O otário, ao contrário, é o que cai feio, porque não sabe cair e nem sabe que vai cair. Daí a lindeza filosófica das *rasteiras*, que é o golpe do corpo navalhado, do devir navalha do corpo malandro.

Tal como as cadeiras de arruar que nos lembra a apresentação do *Arruaças*¹⁷, onde as sinhás se acham protegidas dos corpos *fundangueiros*, *quizumbeiros* e *cafofentos*. Essas, as sinhás em suas cadeiras, não preveem que esses corpos nas ruas vão leva-las ao “tombo na subida”¹⁸. “Subjetividade” é, portanto, outro desses conceitos em cadeiras de arruar, que se quer protegido da zorra que come nas ruas e que, depois de navalhado, se *exuzilha*¹⁹. É nesse sentido que o *desconceito* é o tombo que os conceitos levam em seu caminho de subida e escorregam ladeira abaixo. E, notando aparentemente que os conceitos querem sempre subir, nos entristecemos ao saber que, para subirem, eles desceram, com a moral toda enterrada na *lama*, parafraseando Mauro Bolacha²⁰.

¹⁶ Ainda no lançamento do livro, Simas, ao pensar nossa trinca, lembra do trio que acompanhava Luiz Gonzaga, cata milho, custo de vida e salário mínimo e, logo em seguida, afirmando que Luiz Rufino seria o triângulo, fininho e capoeirista, sobrando para nós dois sermos a zabumba e a sanfona.

¹⁷ “Nos tempos da escravidão, as cadeiras de arruar eram liteiras carregadas por escravizados em que as sinhás passeavam pelas ruas da cidade. Em geral, elas tinham portinholas que visavam proteger as sinhás dos perigos representados pelos desordeiros que incendiavam as ruas com suas fundangas, promoviam quizumbas nas encruzas e se entocavam em seus cafofos: os arruaceiros. Esse perigoso gentio, que começava a anunciar a tarefa dos brasis contra o Brasil, era versado em muitas invenções, matutações e feitiços, mestres em pembas e mandingas, doutores em queimações, trucos, mumunhas, desenfadados nas muggingas e nas canjiras. Praticavam, como modo de vida, a arruaça, incorporando o cruzo e alargando o tempo. Quando seu adversário tá fazendo um alarde danado, eles davam só aquela escorada, às vezes de leve, que desequilibra o oponente e que gera o maior esculacho. Porque arruaça é jogo na aldeia” (SIMAS, RUFINO e HADDOCK-LOBO, 2020, 11-12).

¹⁸ Título da apresentação do livro.

¹⁹ Exuzilhar, verbo neologizado por Cidinha da Silva em 2010, na tentativa de navalhar ainda mais o verbo encruzilhar, aparece em diversas de suas obras e intitula seu recente livro (SILVA, 2018).

²⁰ Ainda consigo ouvir Simas cantarolando, quando pensamos em botar o samba como epígrafe do livro: “Pelo curto tempo que você sumiu / Nota-se aparentemente que você subiu / Mas o que eu soube a seu respeito / Me entristeceu, ouvi dizer / Que pra subir você desceu / Você desceu. / Todo mundo quer subir / A concepção da vida admite / Ainda mais quando a subida / Tem o céu como limite / Por isso não adianta estar / No mais alto degrau da fama / Com a moral toda enterrada na lama” (Lama, Mauro “Bolacha” Duarte).

Pois bem, depois desse desvio todo, desses salamaleques da escrita filosófica, esse aforismo cumpre nesse texto o papel de contar que, um belo dia, a navalha quebrou. Um dos pinos que prende a lâmina soltou e nunca mais achei. O engraçado é que a navalha capenga antecipou a tomada de algumas decisões quanto à escrita final do *Arruaças*, depois de revisões e revisões. Uma frase minha, justo a que fechava o texto dedicado à navalha, estava destoando completamente da escrita do livro. Ao invés de alterá-la, mudando alguns *desconceitos* que ali apareciam, preferi retirar a sentença inteira. De início, não posso negar que tive um intenso conflito interno, mas, como Simas me ensinou lá atrás, lembrando das *ensinanças* do Bar Madrid de meses atrás, decidi vestir os sapatos no texto pra que a Navalha andasse descalça.

Porém, a navalha quebrada, em cima da minha mesa do escritório, que parecia se recusar a ser despachada, parecia querer dizer que ainda tinha muito corô para comer.



Sétimo golpe: Navalhar os conceitos

Ela é malandra não precisa trabalhar
Maria Navalha bota tudo em seu lugar.
(Ponto de Maria Navalha)

Esse texto ganha sua forma final depois do lançamento de *Arruaças*, ou seja, quando a filosofia a golpes de navalha já foi arriada cuidadosamente nas ruas. *Talvez*, nesse sentido, esse texto seja uma longa nota de rodapé ao pequeno e cuidadoso texto que escrevi para o livro em parceria com os pensadores que tanto admiro. Talvez aqui tenha mais coisa, ou talvez menos, pois ali a navalhada é certa, curta e grossa, indo na cara daqueles que esperavam de mim qualquer escrita conceitual ou acadêmica.

Mas, então, o que me motiva a escrever estas páginas que não se encontra ali? Em outros termos: o que a navalha ainda pode querer de mim?

Falo aqui da importância do lançamento do *Arruaças* – de modo algum para uma autopromoção – pois houve algo naquele momento que me pareceu fundamental para *dar caminho* a essa escrita: a forma. Como Simas explicou no lançamento do livro²¹, o livro é composto de um carteadado de textos, no qual em cada capítulo um dá a primeira

²¹ Ver link supracitado.

carta e fecha a gira: assim, “Fundanga” abre com Simas, seguido por Rufino e por mim, “Quizumba” é Rufino quem abre, seguido por mim e por Simas, e eu abro “Cafofo”, seguido por Simas e Rufino. O bacana do lançamento é que a essa gira se somou a voz de Moyseis Marques, trazendo a lama, o ritmo, e completando a *sacanagem*.

Sim, *sacanagem*. A fala de abertura de Simas compara o livro ao petisco de bar em que cada um ia trepando uma coisinha sobre a outra, a salsicha, o queijo, a cenoura... Porém, essa fala do Simas, ela quebra a expectativa de seriedade, de linguagem erudita, de qualquer intelectualismo. E ela deu o tom. Daí em diante, era só cada um assumir sua parte na *sacanagem geral* que é o livro.

Essa *epistemologia da sacanagem* é coisa séria demais. É *papo de boteco*, muito mais potente do que a forma dialógica da filosofia, pois se assemelha muito mais à abertura ao improviso do partideiro, é um jogo de bola que sempre nos pega de surpresa e nos obriga a inventar. Ele ensina que a ginga do pensamento está em frustrar qualquer expectativa que se tenha, sem se deixar prender em nenhuma cela epistemológica, como bem nos ensinaram Pelintra, Satã e Navalha: quando a rádio patrulha (que na maioria das vezes pode ser o discurso acadêmico, o purismo religioso, o burburinho decolonial), é hora de dar no pé!

Mas ainda tem mais: quando Simas solta a *sacanagem* no ar, parece que dá para imaginar a boa e velha filosofia enrubescendo de vergonha de ouvir tal palavra de baixo calão; a senhora academia se retira do salão diante de tal linguajar impróprio e os cidadãos de bem piram. Pois é isso que um *desconceito* como a *sacanagem* opera na boca de Simas: ele navalha o coração da arquitetura e da moralidade do pensamento erudito. Me lembrou um professor, o falecido Clauze Ronald de Abreu, no primeiro período da graduação em filosofia: ele entra na sala cheio de meninos burgueses e pseudo-padrecos (a filosofia da UFRJ na década de noventa era isso, e eu estava entre os meninos burgueses), em sua aula de Psicologia 1, diz que em psicanálise se trata de desejo. Então, ali não se falará de pênis, vagina nem anus, pois esses conceitos pertencem à biologia, mas sim de caralho, buceta e cu. Imagina a situação da turma.

Mas que, como eu, fui educado na pedagogia de Seu Tranca Rua das Almas, que quando baixava a primeira palavra que seguia sua gargalhada era “puta que pariu”, entendi no momento que quando se trata das ruas (parafraseando aqui a palavra desejo, que ainda acho carregada demais de eruditismo) tem coisa que só se expressa no palavrão. “Hahaha, puta que pariu, boa noite, moxo!” dizia, para além do expresso na significação das palavras, a felicidade do encontro. Que bom estar entre vocês, que bom

estar aqui para beber minha cachaça, fumar meu charuto, dar minhas risadas e encabular quem não gosta de palavrão.

Alias, Seu Tranca Rua de meu pai merece um dia uma escrita só para ele, de tanta sabedoria que me transmitiu, sempre regada de muito palavrão e muita sacanagem.

Mas o que Clauze, Tranca Rua e Simas fizeram foi me fazer retomar essas anotações para pensar em uma possível conclusão a esse texto que nada mais é que um relatório de campo de minhas experiências com Navalha e a malandragem. E o que a navalha quebrada parece me pedir, para enfiar o pino que nunca encontrei no buraco vazio, é a elaboração desconceitual de dois termos: *embucetamento* e *descaralhamento*.

Se Derrida, o magrebino velho, nos dizia que a desconstrução tem um duplo movimento, que se complementam e se dão em um mesmo golpe (de navalha), a inversão e o deslocamento²², podemos pensar que, da mesma maneira, embucetamento e descaralhamento são movimentos complementares e só funcionam juntos na *navalhação*.

Se *despirocar* é o ato de emascular a razão colonial e *descacetar* é tirar o cacete ou baixar o cacete nos puliças dos saberes, *descaralhar* é tocar o maior zaralho e bagunçar todo o coreto das caretices, dos calhordas, dos quiumbas do saber. Não há maior potência de desconstrução do falocentrismo do que o *descaralhamento*.

Mas, para além das pirocas, dos cacetes e dos caralhos, que são destronados nessa inversão do patriarcado colonial, em que a *ereção cai* e o sujeito branco ocidental parece ficar frustrado com sua impotência, a frustração do sujeito broxa abre espaço para a entrada de algo que só a mulher pode trazer para a cena do pensamento: o *embucetamento*.

Se o *padilhamento*²³, como nos mostram Simas e Rufino, é o imperativo pindárico das macumbas, “o venha a ser a pomba-gira que tu és”, em que os corpos ganham a leveza e giram e as saias se tornam as bocas de *Enugbarijó*²⁴, quando essas saias entram na gira com as navalhas escondidas sob suas sete camadas, mais do que descaralhar, elas embucetam²⁵.

²² Ver nota 4.

²³ Ver nota 6.

²⁴ Sobre isso, remeto ao importantíssimo capítulo “Tudo que a boca come: incorporações e mandingas”, de *Pedagogia das encruzilhadas* de Luiz Rufino, onde lemos: “O domínio de Exu intitulado como *Enugbarijó*, o senhor da boca coletiva, nos diz sobre (...) todas as dinâmicas de transformação, reprodução, multiplicação, possibilidade, imprevisibilidade, criação, comunicação, mediação e tradução” (RUFINO, 2019, 141).

²⁵ Uma linda demonstração desse embucetamento filosófico é o capítulo final do livro *Querendo ou podendo ser Lilith: a mulher um ser-outro*, de Georgia Amitrano. Sua competente pesquisa sobre a

Embucetar, que não é embocetar pois não tem nada a ver com guardar em uma caixa, pelo contrário, pois o descaralhamento já arrancou fora todos os arcontes das caixas e os guardas dos armários, é desconceito que aprendi desde cedo com minha mãe e que sempre denotou em sua boca a pressa, a correria, mas com certa raiva ou violência. “Aquele carro passou embucetado”, dizia ela. Tinha pressa, certamente, mas uma pressa perigosa e que podia dar merda pra todo lado.

Contudo, tem algo que me parece ainda mais forte no embucetamento. Mais pelíntrico do que o *empoderamento*, no qual o cajado, a bengala ou o ogó ainda parecem ostentados, o embucetamento que se segue ao *padilhamento* recusa a ostentação fálica. Seu poder, se é que esse termo ainda serve, já que o embucetamento é a desconceitualização do poder, consiste justamente em esconder a arma em baixo da saia. A malandragem nos abre a uma outra relação do poder, uma certa recusa, uma certa passividade, contanto que a arma esteja lá, porque malandro não é otário.

E esse impoder, esse “prefiro não” como diria o malandro Bartleby, ao contrário do que se pode pensar, não tem nada de fraco. A saia que roda é a saia que engole sem mastigar, pois não precisa de dentes. Ela engole e cospe tal como o masculino, mas em uma espécie de dança, de coreografia hipnótica em que o inimigo nem sabe que é engolido. Embucetado, a pergunta de Espinoza “o que pode um corpo” parece nem mais fazer sentido²⁶, pois não se trata de *poder*, se trata de engolir, de cuspir e de criar novas danças.

Sim. Talvez seja desse duplo movimento, desses dois golpes com uma só navalha, que essa moça, minha madrinha sem ela nem mesmo saber, quisesse que eu escrevesse para completar esse percurso que se segue há mais de um ano. Navalhar a filosofia, escrever uma filosofia a golpes de navalha, desconceituar o que se pretende ereto, é, ao mesmo tempo, navalhar as teorias do conhecimento, navalhar os gêneros, navalhar os poderes. Com um só golpe.

ontologia do feminino ao longo da história do ocidente, sobretudo nas mitologias gregas e judaicas, ganha uma potência ainda maior quando as figuras femininas embocetadas de brasilidade chegam e dão um outro tom ao livro. Explica a autora: “Minha Lilith, ainda que esteja na base da *Zohar* e nos preceitos judaicos que se mantêm no discurso dos ‘cristãos’, ultrapassa esse *encosto* europeu, excedendo o espectro enorme e pesado que carrego. Minha *Lilith* roda, gira, faz as saias balançarem, anda pelos becos, bebe e fuma, pode ser loura ou morena, polaca ou negra. Minha *Lilith* é o que sou, brasileira, miscigenada das culturas, das etnias, *uma ovelha Outra da família*, uma *Lilith* que também pode e deve ser *Pomba-gira*. Trazer essa minha *Lilith* aqui, todavia, implica dizer das Áfricas e das Europas, falar dos imaginários da mulher africana e indígena, latino-americana e dos mitos que trouxeram para nós. A mitologia aqui se mistura no ato miscigenado e autêntico de uma brasilidade. E é essa *Lilith* que eu pretendo aqui apresentar, distorcer, profanar e, por fim, fazê-la numa gira *pomba-lilithiar*” (AMITRANO, 2020, 126).

²⁶ Ver nota 11.

É assim que essa malandra que *não precisa trabalhar* faz, Maria navalha *bota tudo em seu lugar*, tirando tudo de seu lugar que é previamente dado, fazendo todos recuarem com sua navalha afiada.

E isso só é possível porque Maria Navalha chega embucetada para descaralhar a porra toda.

Referências bibliográficas

AMITRANO, Georgia. *Querendo ou Podendo ser Lilith: a mulher um ser-outro*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

BORGES-ROSÁRIO, Fábio; MORAES, Marcelo José Derzi; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Encruzilhadas Filosóficas*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Filosofia Popular Brasileira*. HH Magazine, Humanidades em Rede: <https://hhmagazine.com.br/category/colunas/filosofia-popular-brasileira/>

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Os Fantasmas da Colônia: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

MORAES, Marcelo José Derzi e NEGRIS, Adriano. “Escrituras da Cidade: ordem e desordem a partir de Derrida”. In: SOLIS, Dirce Eleonora Nigro e MORAES, Marcelo José Derzi. *Políticas do Lugar* (Coleção Querências de Derrida, moradas da arquitetura e filosofia, vol. 4). Porto Alegre: UFRGS, 2016.

MORAES, Marcelo José Derzi. “Por uma Filosofia Dessa Coisa de Pele: uma desconstrução da colonialidade”. In: N NOYAMA, Samon. *Gingar, Filosofar, Resistir: ensaios para transver o mundo*. Curitiba: CRV, 2020.

RIO, Joao do. *A Alma Encantadora das Ruas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SILVA, Cidinha da. *Exuzilhar*. São Paulo: Kuanza Produções, 2018.

SILVA, Wallace Lopes (org.). *Sambo, Logo Penso: afroperspectivas filosóficas para pensar o samba*. Rio de Janeiro: Hexis, 2015.

SIMAS, Luiz Antonio, RUFINO, Luiz e HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

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

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

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

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

VIDARTE, Paco. *Ética Bixa: proclamações libertárias para uma militância lgbtq*. São Paulo: n-1, 2019).

Recebido em: 01/10/2020

Aceito em: 16/12/2020

A EXPERIÊNCIA DO TEATRO NEGRO E A IDEIA DE UM TEATRO DE NAÇÃO ATRAVÉS DO BARAPERSPECTIVISMO

Rodrigo dos Santos¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.35002

Resumo

O baraperspectivismo é um conceito que provem do exame do simbolismo dos mitos de Exu e se conjuga com o propósito de produzir uma reflexão sobre relações raciais em termos artísticos, filosóficos e políticos, em que não se estabeleça uma hierarquia entre impulsos criativos e impulsos cognitivos, partindo do pressuposto de que o pensamento se produz através de uma relação entre impulsos e afetos. Assim, o presente trabalho faz uma abordagem dos principais aspectos que caracterizam a concepção de teatro para o baraperspectivismo, a partir de sua ligação com a experiência vivida na companhia de teatro negro carioca Cia dos Comuns. A ideia de teatro para o baraperspectivismo corresponde à concepção de um teatro de nação relacionada à criação de uma poética da revolta, que procura pensar a teatralidade da violência e da agressividade como estratégia de superação do complexo de inferioridade.

Palavras-chave: Teatro negro. Baraperspectivismo. Violência. Complexo de inferioridade. Cia dos Comuns.

LA EXPERIENCIA DEL TEATRO NEGRO Y LA IDEA DE TEATRO NACIONAL A TRAVÉS DEL BARAPERSPECTIVISMO

Resumen

El baraperspectivismo es un concepto que surge de examinar el simbolismo de los mitos de Exu y se conjuga con el propósito de producir una reflexión sobre las relaciones raciales en términos artísticos, filosóficos y políticos, en el que no se establece una jerarquía entre impulsos creativos y impulsos cognitivos, basado en el supuesto de que el pensamiento se produce a través de una relación entre impulsos y afectos. Así, el presente trabajo aborda los principales aspectos que caracterizan la concepción del teatro para el baraperspectivismo, desde su conexión con la experiencia vivida en la compañía de teatro negro de Rio de Janeiro Cia dos Comuns. La idea de teatro para el baraperspectivismo corresponde a la concepción de un teatro nacional relacionado con la creación de una poesía de revuelta, que busca pensar en la teatralidad de la violencia y la agresividad como una estrategia para superar el complejo de inferioridad.

Palabras clave: Teatro negro. Baraperspectivismo. Violencia. Complejo de inferioridad. Cia dos Comuns.

¹ Ilê Omiojúàrò. E-mail: rodrigodossantos@hotmail.com.

Uma das primeiras coisas que a gente deve saber é que o baraperspectivismo é uma concepção filosófica que pode ser pensada a partir de uma comparação com a figura do Iroko, esse pé de árvore monumental, orixá plantado nas terras do Alaketo, a Ile Maroialaji, em Salvador, e nas da Ile Omiojuaro, na Baixada Fluminense. Assim como o Iroko renova suas folhas, se regenera de uma poda e eleva seus galhos muito acima da estatura das pessoas, enquanto também aprofunda simultaneamente suas raízes nos subterrâneos da terra, o baraperspectivismo é uma ideia cujo significado é inapreensível em termos absolutos. Um processo de contínua ressignificação, de rupturas e alianças, de abandonos e de encontros, de extravios e descobertas, caracteriza o baraperspectivismo como um conceito dinâmico. Nutrição e crescimento são dois aspectos importantes do processo integrado na vida dinâmica do conceito. Considerando suas raízes, existe uma forte influência do pensamento nietzschiano sobre o trágico, que permitiu, por um lado, a produção do conceito a partir de uma reflexão sobre o teatro e, por outro, uma ênfase na exploração de possibilidades para a construção de um antagonismo veemente à supremacia da razão na modernidade. Além disso, a ligação do baraperspectivismo com o teatro pode ser explicada de um modo mais fundamental a partir da concepção de “ritual trágico yorùbá”, proposta por Wole Soyinka, segundo a qual, a reprodução ritual, em terra, das façanhas dos orixás expressa e mobiliza propriedades metafísicas e morais que permitem a manutenção da vida na sociedade humana pela contínua restauração de uma harmonia com a ordem cósmica e cosmológica do mundo. O ritual trágico de Soyinka pressupõe a existência de quatro compartimentos, “estágios”, ou, eu diria, a existência de quatro camadas do real afins ao que ele entende como visão de mundo dominante na sociedade tradicional yorùbá. A cada camada corresponde um mundo: o dos ancestrais, o dos vivos, os quais o povo de santo da nação nagô designa como *araiye*, e o mundo dos não nascidos. A quarta camada do real seria uma zona de transição, um estágio em que todas as coisas encontram sua dissolução e regeneração, um compartimento em que se assenta o mistério do nascimento e da morte. Inerente aos outros domínios que compõem a totalidade do real, essa perspectiva configurada por uma noção de mudança, já que instaura a dinâmica do surgir e do desaparecer na vida de todos os seres, é um dos principais elementos com os quais se ocupa a concepção do ritual trágico de Soyinka. Assim, uma das funções desse ritual seria preservar o vínculo da sociedade dos *araiye* com seus fundamentos metafísicos pela apresentação da reprodução empírica do estágio de transição. Talvez uma das ideias mais sugestivas relacionadas à concepção do ritual

trágico yorùbá seja a de que nem os orixás escapam das condições existenciais impostas pelo estágio de transição. Ogum, então, figura como o “primeiro ator” no argumento de Soyinka (SOYINKA, 1990, p.142). Nosso grande pai, caçador, soldado, metalúrgico e agricultor, se destaca na narrativa de Soyinka, desempenhando fundamentalmente seu papel de asiwajú, daquele que precede, abrindo os caminhos. Soyinka também descreve o estágio de transição como um “abismo” e Ogum é o primeiro orixá a atravessá-lo, enfrentando todos os riscos da dissolução e do aniquilamento. Só que, rs, do abismo, rs, Ogum emerge renovado, mais poderoso ainda.

A ideia do estágio de transição determinando fundamentalmente a condição existencial de todas as coisas é inerente à concepção do baraperspectivismo e, portanto, está associada à maneira pela qual vamos pensar o teatro negro e esboçar os traços principais do nosso teatro de nação. Aqui, entretanto, a gente se desvincula da figura do abismo de Soyinka e passa a encarar o estágio de transição privilegiando pelo menos dois aspectos reveladores de sua importância para nossa reflexão. Primeiro, a gente vê que o estágio de transição é uma ideia que revela uma dinâmica que pode ser descrita com o emprego de termos ontológicos. Pensar essa dinâmica, então, preservando, no nível da experiência do pensamento, o poder sugestivo que a sensação do movimento, da transformação e da mudança exerce na hora e no lugar da experiência empírica, implica recorrer à fórmula designada pela figura conceitual do *surgir e desaparecer*. Segundo, o mesmo estágio de transição também se mostra como a dinâmica que também pode ser caracterizada com o emprego de termos propriamente fisiológicos, através da figura conceitual da *nutrição e crescimento*, de acordo com o mesmo desejo de preservar teoricamente, de um modo análogo, o poder sugestivo gerado pelas impressões sensoriais em jogo no fluxo da experiência empírica. A ideia de empregar figuras conceituais nesse exercício de reflexão é cara ao baraperspectivismo e faz parte de um trabalho, isto é, de um esforço que busca evidenciar o aspecto sensível dos processos de compreensão, eliminando uma suposta hierarquia cognitiva entre imaginação e entendimento, ao mesmo tempo em que entende que o pensamento é uma relação entre impulsos e afetos. Assim, operamos a substituição da figura de Ogum, privilegiada por Soyinka, pela de Exu Elegbára. Trocamos a figura daquele que enfrenta o estágio de transição, pela figura daquele que encarna em si mesmo o próprio estágio de transição. Como diria o poeta e amigo Allan da Rosa, o baraperspectivismo também é um “elegbaraperspectivismo”, rs.

Se Exu Elegbára é aquele que encarna a própria noção do estágio de transição, então ele também é a figura que determina fundamentalmente a condição existencial de todas as coisas. Na real, a anterioridade de Exu perante todas as coisas é que deve ser compreendida como a condição de possibilidade da criação do próprio conceito de estágio de transição. O inexpugnável corpo dos Odu Ifá é um composto de saberes que resiste há séculos à violência e à sanha de dominação e conquistas inerentes ao colonialismo e, se por um lado, resguarda uma exuberância de valores pré-coloniais da sociedade tradicional yorùbá; por outro, também se consolida como um arsenal de valores a serem empregados na grande disputa do antagonismo ao racismo burgo-caucasiano dos sistemas sociais hegemônicos em nossa era. E se o baraperspectivismo pretende articular um arsenal filosófico e artístico, ético e político, na guerra contra os complexos de inferioridade que assolam mentalidades e corpos de gente preta mundo afora, produzidos pelo narcisismo dos sistemas de pensamento do mundo branco ocidental, cujo patriarca é o complexo do racismo, então é no corpo dos Odu Ifá que ele vai encontrar suas armas mais importantes, além dos fundamentos para a criação de suas táticas de defesa e de ataque. Assim como Fela Kuti se torna o exemplo por excelência de um artista que utiliza a música como “arma”, a concepção do teatro de nação se propõe a manejar os ìtàn hauridos no corpo de Odu Ifá como instrumentos de combate na defesa e no fortalecimento das subjetividades pretas oprimidas, como no ataque a toda e qualquer manifestação da ideologia racista, a todo e qualquer sintoma da patologia do racismo. A importância do corpo de Odu Ifá como berço de um discurso filosófico africano pré-colonial se evidencia pela sua qualidade epistêmica e, por conseguinte, pela sua capacidade de desmontar completamente o argumento racista da suposta “mentalidade primitiva”, atrasada, ou retardada, dos povos de pele preta, que a modernidade branca celebrou com discursos de ódio, irrisão e desdém; e com práticas de subjugação, exploração, aniquilamento, terror e silenciamento. A propósito, Marcien Towa, apresentou uma fórmula desse argumento racista, um “fundamento do imperialismo europeu”, criado pelos filósofos europeus, e chamou de “silogismo do racismo” (TOWA, 2015, p.27): “o homem é um ser essencialmente pensante, racional. Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem filosofia, ele tem uma mentalidade pré-lógica. Portanto, o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como um animal”.

Quando Òrúnmìlà Ifá transmitiu ao discípulo que se tornaria seu primeiro sacerdote o corpo de Odu, na ocasião em que, antes de aprender os fundamentos de Ifá, ele ainda era um “chefe feiticeiro”, seu discípulo vinha de uma grave situação de perdas e infortúnios, perdendo seu prestígio e a própria credibilidade como um homem de conhecimento, à medida que seus próprios alunos sucumbiam mediante uma terrível calamidade. Ele então partiu de sua terra em busca de soluções para sua lamentável situação até que, enquanto vagava ao longo de uma estrada, depois de meses e meses viajando sem descanso, encontrou um velho vestido de branco que, olhando-o por um tempo, o convidou para segui-lo. Em sua casa, o velho, sendo o próprio orixá, cuidou do corpo do “feiticeiro”, suprimindo-lhe as necessidades de comida e de bebida, e apresentou-lhe suas dezesesseis esposas. Disse-lhe, então, que cada uma das esposas deu à luz dezesesseis filhos e que cada um desses dezesesseis filhos, por sua vez, também possuía, cada um, dezesesseis filhos. Òrúnmìlà, então, narrou as histórias de cada um dos filhos e as histórias de cada um dos filhos dos filhos, transmitindo, dessa forma, o corpo de Odu ao até então desesperado “feiticeiro”. Assim, foi iniciado o primeiro sacerdote de Ifá, que retornou ao seu povo com o conhecimento necessário e adequado à produção de soluções para os problemas antigos e os que ainda viriam a emergir. Esse relato foi passado para Muniz Sodré por Pai Agenor Miranda Rocha, oluô, sacerdote iniciado nos preceitos de Ifá, e registrado pelo professor Muniz em livro (SODRÉ, 2014, p.27).

Ao lado dessa narrativa, é importante trazer o ìtàn que narra o nascimento de Exu Elegbára figurando como o primeiro filho de Òrúnmìlà. O modo pelo qual pode-se dizer que Exu Elegbára encarna o conceito de estágio de transição se explica pelo exame desse ìtàn, mais especificamente observando dois aspectos do caráter de Exu, revelados pelo ìtàn. Um deles está relacionado à figura conceitual do surgir e desaparecer; outro, à da nutrição e crescimento. Sendo assim, no “começo dos tempos” (SANTOS, 2014, p.56), Òrúnmìlà visitou Olódùmarè e Obatalá na época em que ambos preparavam a criação das pessoas humanas. Já tinham criado Exu e o mandaram viver junto aos demais orixás. Exu ficou morando na entrada da casa dos orixás. Ao vê-lo, Òrúnmìlà quis tê-lo como filho. Pôs as mãos sobre Exu e, ao voltar para casa, ele e sua esposa, Yébiúrú, fizeram sexo. Ela engravidou e deu à luz um menino. Como Obatalá dissera que esse filho teria um poder enorme, Òrúnmìlà chamou-lhe de Elegbára. No primeiro dia de vida, a criança, que já nasceu falando, pediu para comer preás. A mãe, encantada, entoou uma cantiga e fez a vontade do filho, que devorou todos os preás da cidade. Até o fim. Exu, então, chorou,

porque queria comer mais preá. E não tinha. No dia seguinte, pediu peixe. E a mãe, cantando, fez a vontade do filho. Òrúnmìlà comprou todo o peixe que havia na cidade. Elegbára comeu até o fim e o peixe acabou. No terceiro dia de vida, Exu pediu aves, galinha, pombo, pato e galo e todo o tipo de bicho de penas que havia. Devorou todos. Até o fim. No quarto dia de vida, Exu disse que queria carne. A mãe cantou e os pais fizeram a vontade dele. Òrúnmìlà saiu para comprar a carne e só encontrou cachorro. Mataram cachorro. Elegbára comeu até o fim e ficou pedindo mais carne. Mataram todos os cachorros. Depois mataram todos os porcos. Continuaram matando todos os bodes, carneiros, touros, cavalos e todo tipo de animal de quatro patas que tinha na cidade. Até o extermínio. No quinto dia de vida, Elegbára quis devorar a mãe e ela, cantando, consentiu. Ele, então, a tomou e a devorou. E assim o medo mandou no corpo de Òrúnmìlà. E ele foi ao seu babalaô para saber o que deveria fazer para que a criança não o matasse também e o devorasse. O babalaô disse que ele deveria usar uma espada, um bode e catorze mil búzios no ebó. Òrúnmìlà fez o ebó. No sexto dia do nascimento de Exu Elegbára, ele disse, “pai, êh, pai, eu quero comer você”. E Òrúnmìlà cantou a mesma cantiga de Yébiú:

*Come, meu filho, come.
Come, criança, come.
Fio de contas de coral.
Minha pulseira de cobre.
Alegria que não se acaba.
E quando chegar nossa hora
o filho é quem fica aqui pra lembrar
e pra propagar nossa glória.*

Quando a criança avançou para devorar o pai, Òrúnmìlà sacou a espada do ebó. Apavorado, então, Elegbára fugiu. O pai foi atrás e, quando alcançou Elegbára, partiu o filho em duzentos e um pedacinhos. Jogou cada parte num canto diferente do mundo e cada pedaço de filho se transformou em Elegbára Exu novamente. Só que o último deles, ao se transformar em Exu, fugiu do pai novamente. E antes de Òrúnmìlà alcançá-lo, ele já estava inteiro e tinha ficado grande de novo. Mas, no segundo mundo do orun, Òrúnmìlà o alcançou e cortou o filho de novo em duzentas e uma partes, atirando cada pedaço de filho numa direção diferente do mundo. E cada parte cortada de Exu se transformou de novo em Exu inteirinho. O Exu que se transformou por último também correu do pai. E Òrúnmìlà foi atrás. Essa situação se repetiu igualzinha em todos os

mundos do orun. Que são nove. Depois que o pai perseguiu e picotou o filho por todos os nove mundos do orun, com cada pedaço do filho partido se transformando de novo no Exu Elegbára inteiro, o último dos últimos pedaços de filho, quando virou Elegbára de novo, lá nos confins do orun, disse que Òrúnmìlà não precisava mais perseguí-lo. Ele disse ao pai que poderia utilizar, para realizar o que quer que fosse necessário, como se fosse o seu próprio filho, cada um dos Exu espalhados por todos os nove mundos do orun, por todo esse espaço que a astronomia definiu como *universo*. Elegbára, então, devolveu a mãe devorada. E se Òrúnmìlà desejasse recuperar os animais da terra, dos céus e das águas, de pena, de pelo, ou de escama, de dois, ou de quatro pés, que ele tinha devorado ao nascer, Exu iria ajudá-lo, recebendo cada um dos bichos diretamente da mão das pessoas que fazem casa na terra. E entregando depois nas mãos de Òrúnmìlà e de todo o povo do orun. Òrúnmìlà e Yébiùrú, depois de Elegbára, ainda tiveram muitas filhas e muitos filhos. Elegbára, então, se tornou o guardião da família, livrando-a principalmente da guerra e ensinou ao pai, à mãe e a todos e todas as descendentes de sua mãe a louvá-lo, para que ele pudesse realizar todo e qualquer trabalho que fosse necessário.

Tem um livro que é o *Silenciando o passado*, é de um antropólogo haitiano finado, um ancestral bem lembrado já, que se chama Michel-Rolph Trouillot. Nesse livro, o Trouillot apresenta uma interpretação inovadora, pelo menos para o público brasileiro talvez, da Revolução da Ilha de São Domingos, que durou de 1791 até 1804 com a declaração de independência e a fundação do Haiti (TROUILLOT, 2015, p.37). Foi a única revolução bem sucedida no mundo, capitaneada por gente preta que havia sido escravizada. Nesse caso, foi pelo sistema colonial francês. A importância da singularidade analítica do Trouillot está em fazer um exame da produção da história a partir das relações de poder. Ele destaca, assim, dois níveis da historicidade: o que aconteceu, por um lado; e, o que dizem ter acontecido, por outro. Entre um e outro nível, existe uma rede complexa de relações estabelecidas entre atores, agentes e sujeitos que viveram e presenciaram os fatos constituintes dos acontecimentos; entre a produção de arquivos que compilam os eventos derivados dos fatos; e entre os historiadores profissionais que lidam com esses arquivos, além de outros tipos de “narradores” que interpretam os eventos, incorporando registros extra bibliográficos, como museus, monumentos, ruínas e narrativas hauridas da tradição oral. Assim, entre o que aconteceu e o que dizem ter acontecido, o poder opera uma dinâmica de menções e de silêncios (TROUILLOT, 2015, p.48). As narrativas, em geral, as oficiais, ocultam determinados fatos em função de uma relação de poder. Por

exemplo, o nome de Toussaint L'Ouverture sobrevive na bibliografia sobre a Revolução do Haiti, com uma biografia escrita por Aimé Césaire, um livro que destaca sua importância como o general que foi capaz de reunir as forças revolucionárias da ilha, *Os jacobinos negros* (2010), e uma peça teatral intitulada com seu nome (2013), encenada pela primeira vez em Londres em 1936, ambos de autoria de C.L.R. James. Jean-Jacques Dessalines, outro general revolucionário, também é bastante mencionado na historiografia oficial, além de ser cultuado como um *loa*, um ancestral no vodu, como *Ogou Dessalines*. Dessalines foi quem declarou a independência do Haiti e seu primeiro chefe de Estado. Henri Christophe, “Le Roi Henry”, também foi um importante general revolucionário, amplamente mencionado, foi quem sucedeu Dessalines como Imperador, governando a região norte da ilha, enquanto Alexandre Pétion era presidente no sul da ilha. Na real, há uma peça de Aimé Césaire intitulada *A tragédia do Rei Christophe*, que abre com uma briga de galos e uma discussão monumental entre Christophe e Pétion. A gente ainda vai voltar a alguns aspectos importantes da Revolução do Haiti ao longo desse texto, porque essa guerra é uma referência fundamental da nossa poética da revolta. Por enquanto, trago os nomes desses heróis de pele escura, o único *mulato* mencionado aqui é o Pétion, para mostrar um esboço da ideia de Trouillot sobre a menção e o silêncio na produção da história. Para ele, há uma complexa relação de poder que faz com que os nomes desses personagens, por exemplo, permaneçam na história em detrimento de outros personagens tão importantes como aqueles. Por isso, ele faz um exame da figura de um importante líder revolucionário, presente desde as primeiras insurreições de 1791 e que acaba assassinado pelo general Christophe em 1803. Era o general Jean-Baptiste Sans Souci (TROUILLOT, 2015, p.40). Africano de nascimento, provavelmente nascido no Congo e chefe de um exército de africanos também. A partir da figura de Sans Souci, Trouillot aponta para um antagonismo existente no interior das próprias forças revolucionárias, que opunha os pretos nascidos na colônia, os *crioulos*, aos pretos africanos, os *boçais*. Esse antagonismo gerou uma “guerra dentro da guerra” em dois momentos: primeiro, com o desembarque das tropas francesas comandadas pelo cunhado de Napoleão Bonaparte, o general Charles Leclerc, em 1802, a capitulação e a prisão de Toussaint e a deserção de Dessalines, Christophe e Pétion para o exército francês, as tropas de africanos mantiveram seu antagonismo e eram caçadas, portanto, por seus antigos companheiros de armas. Quando Dessalines, Christophe e Pétion, depois da prisão e da deportação de Toussaint para a França, se colocaram com suas tropas

novamente ao lado da revolução, os africanos não teriam mais aceitado aqueles gerais como líderes. Sans Souci, de acordo com Trouillot, então, provavelmente, teria sido um nome forte para encabeçar as fileiras da liderança. No entanto, muito pouco se sabe sobre ele, que foi assassinado por Christophe em uma emboscada e de cujo corpo nunca se soube o paradeiro. É provável que Sans Souci tenha desempenhado um papel muito importante na Revolução do Haiti. Porém, sua história é feita muito mais de silêncios do que de menções (TROUILLOT, 2015, p.54).

É importante ter em vista essa dinâmica entre a menção e o silêncio aqui. Tratamos de *itàn* e não de uma historiografia compilada sistematicamente, que inventa padrões de estabelecimento da história e da não história. Os textos do *itàn* sequer se concebem a partir da mesma ordem cronológica em que se inserem os registros da historiografia branca. E é nisso que consiste seu valor para o *baraperspectivismo*. Sua temporalidade não fala absolutamente de uma época ultrapassada, nem pelo calendário, nem pelo desenvolvimento tecnológico das grandes potências mundiais, nem pelas imposições políticas e econômicas da situação colonial e nem pelos valores culturais da modernidade. Quando supomos que o *itàn* fala a partir de uma época, essa época se refere a um momento originário. Porém, trata-se de um momento que não pode ser computado em termos cronológicos e que tenha deixado vestígios que possam ser medidos pelo carbono 14; e também não se trata de um momento inserido no tempo compreendido como forma da intuição *a priori*. Quando falamos que o *itàn* se refere a um momento originário, o que permite essa afirmação é a qualidade da situação, ou do evento, de que trata o *itàn*. O *itàn* é uma narrativa sobre um evento originário. A importância que o *itàn* confere ao momento presente, ao estado de coisas atual que evoca seu poder de significação, está em sua capacidade de revelar o sentido originário de qualquer problema concreto, de qualquer problema que precisa de solução. O *itàn* é o estilo da narrativa que revela o sentido originário da experiência humana. O *itàn* é a narrativa que preserva a lembrança de que a natureza do esforço de todas as coisas pela manutenção da vida é o que nos implica nesse caráter originário da existência. Agir conforme o poder de realização, conforme o *axé*, de cada natureza, significa fazer da vida a cada momento uma experiência originária.

É dessa maneira que a narrativa veiculada pelo *itàn* se manifesta de um modo necessariamente articulado com a pressão do presente, do momento em que ela vem à luz, seja na mesa de jogo, seja no corpo do *vodunsi*, quando o *orixá* *lhe* pega a cabeça, seja numa conversa, seja até mesmo através da escrita e da leitura, seja se manifestando

no próprio exercício do pensamento, isto é, da criação, ou do desejo. O ìtàn, como parte do corpo de Odu Ifá, é um texto criado para gerar movimento, transformação, vida. Não é um mero registro, peça de arquivo, matéria enciclopédica. É um texto destinado à ação, não à acumulação. Combinado com o ebó que prescreve, o ìtàn é uma reserva de energia, é força motriz. Além disso, minha proposta é fazer um exercício filosófico, é lidar principalmente com ideias, figuras, conceitos, forças e afetos, apesar de recorrer também a fatos e narrativas da história do colonialismo. Entretanto, podemos perguntar se o texto do ìtàn em si mesmo se enquadraria no esquema de Trouillot da menção e do silenciamento. A pergunta é válida, mas o que é mais importante declarar é que devemos prestar atenção na maneira com que minha própria interpretação do ìtàn reproduz o esquema da menção e do silenciamento e como a partir disso realizo um discurso sobre o poder. Isto é, como é que meu olhar, a abordagem que proponho, reproduz o jogo da menção e do silêncio e por quê.

Sugiro que possamos pensar a partir de uma aliança entre alguns elementos importantes que se destacam no ìtàn do primeiro sacerdote de Ifá, por um lado, e no ìtàn sobre o nascimento de Exu Elegbára, por outro. Obtendo uma noção dessa aliança, isto é, desse jogo, poderemos acessar a singularidade do problema colocado pela experiência vivida no contexto da Cia dos Comuns, que inaugura o longo processo de gestação do conceito de teatro de nação. Ora, explicar o sentido dessa experiência inaugural privilegiando o ìtàn como recurso para a organização de um “sistema de referência” é assumir um posicionamento no jogo do poder que transparece na dialética da menção e do silêncio. Desde que o pretense discurso racional se estabeleceu como paradigma do exercício da verdade, os estilos discursivos que ameaçavam a ordem lógica da razão foram desclassificados, subalternizados e silenciados. Na real, o desejo de dominar a verdade com as ferramentas da lógica na produção de conhecimento pressupõe uma desordem narcísica. Contra a figura de Narciso, que não suporta qualquer coisa dessemelhante e que não funcione de um modo que ele possa controlar, dominar e compreender, vamos estabelecer Exu Elegbára que, ao ser estilhaçado, ou, estraçalhado, se regenera e se multiplica.

A ideia de uma associação entre os ìtàn acima abordados, o do nascimento de Exu Elegbára e o que narra a busca do primeiro sacerdote de Ifá pela solução dos problemas de seu povo, tem o poder de produzir uma explicação artística e filosófica, fundamentalmente afim ao baraperspectivismo, sobre a relação entre a experiência vivida

no contexto e no interior dos processos criativos da companhia teatral negra carioca, Cia dos Comuns, e a concepção do teatro de nação. Sob a ótica dos ìtàn, examinaremos, por um lado, alguns aspectos característicos de dois textos exemplares da noção de teatro negro proveniente dessa experiência vivida na Comuns. Tentarei demonstrar como alguns desses aspectos manifestam rupturas e continuidades entre aquela noção de teatro negro e a concepção do teatro de nação. Assim, farei uma abordagem de *A roda do mundo*, primeira peça da Comuns, e do *Cabaré da rrrrrraça*, do Bando de Teatro Olodum. Por outro lado, examinaremos alguns aspectos de um texto de minha autoria, que ainda se encontra em processo de criação, que considero importantes para elucidar a ideia do teatro de nação, que surge do desenvolvimento e da dinâmica conceitual do baraperspectivismo. Esse texto se chama *Elegbára beat* e pode ser apresentado em linhas gerais como um comentário cênico sobre o poder. Embora em fase de conclusão, *Elegbára beat* já se constitui de elementos fundamentais à concepção do teatro de nação, porque são elementos que se articulam através de uma poética da revolta. E o baraperspectivismo compreende o teatro de nação como uma expressão de revolta, de libertação, de resistência cultural. O teatro de nação deve nascer como uma expressão da resistência cultural negra.

Encaminhando nosso exame, podemos supor que o poder de Exu Elegbára reverbera e também se personifica na figura do primeiro sacerdote de Ifá, na medida em que ele adquire os saberes implicados nas narrativas dos Odu Ifá, transmitidos pelo próprio Òrúnmìlà, concebido como o pai de Elegbára. Se, por um lado, essa associação entre os ìtàn explica o processo de concepção da ideia de teatro de nação a partir de uma experiência e de uma reflexão sobre uma determinada noção de teatro negro; por outro, a narrativa sobre o primeiro sacerdote é mais adequada para explicar a experiência vivida no teatro negro da Comuns, enquanto o ìtàn do nascimento de Exu Elegbára explica melhor o momento da gênese do teatro de nação.

Assim, em primeiro lugar, vejamos dois movimentos que se evidenciam no ìtàn do sacerdote. Há um movimento de busca pela solução dos problemas que assolam sua comunidade e um movimento de retorno para a comunidade com a solução dos problemas. A figura do primeiro sacerdote é apresentada inicialmente como um “feiticeiro” desolado, incapaz de solucionar o problema da mortandade que se abate sobre seus discípulos. “Feiticeiro” é uma designação estrangeira, colonial, que banaliza e implica uma pretensa subalternidade, quando atribuída ao indivíduo capacitado a produzir

conhecimento e explicar os problemas que atingem a existência de uma determinada sociedade. É um termo produzido pelo colonizador que também implica uma hierarquização de saberes e sistemas de referências na situação colonial. É um termo pejorativo para designar a experiência e a capacidade epistêmica de um indivíduo e de um povo. É um termo exemplar do processo de menções, exaltações e silenciamentos implicado nas relações de poder. É uma figura, portanto, que não pode ser vista como a expressão de subalternidade, incapacidade e atraso. Porque nada disso explica o valor da ideia de humanidade que ela evoca. Nela, o humano se traduz precisamente nos movimentos da busca e do regresso para o seu povo, preparada para trabalhar pela solução de problemas. Ora, acredito que minha chegada ao teatro negro se assemelha à busca de várias e vários artistas negres. É por esse movimento da busca pela solução dos problemas que nos atravessam que nos identificamos com a figura do sacerdote. Nossa “experiência vivida”, de acordo com a fórmula de Fanon, também fala de um povo assolado por uma calamidade. Na real, a situação colonial estabelece a calamidade como padrão de dominação da vida de um povo colonizado.

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera plena de incertezas. (...) O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse (FANON, 2008, pp. 104 – 107).

A busca por soluções retratada no *itàn* também é uma busca pelo conhecimento, na medida em que reflete essa atmosfera plena de incertezas produzida pelo mundo branco em que vivemos. Simultâneos ao terror perpetrado pelo genocídio, a negação do corpo preto e o silêncio que resulta da amputação do nosso entusiasmo correspondem a uma moral da exploração naturalizada no patamar simbólico da vida da cultura branca dominante. Sufocados diante das dificuldades de elaboração dos esquemas de autoconhecimento, estamos constantemente em vias de perder o fôlego e apagar psíquica e fisicamente, como George Floyd. E, ainda, do “progresso” técnico e industrial das sociedades globalizadas emerge uma pandemia provocada por uma síndrome respiratória que afeta a grande maioria da população preta mundial, demonstrando como os impasses políticos e sociais gerados no bojo do colonialismo e da sociedade burguesa impactam

destrutivamente as populações historicamente exploradas pelo racismo e pelo capital. E, por mais que possam variar os contextos históricos relativos à experiência de criação na Comuns e ao momento atual que assiste ao nascimento do teatro de nação, a situação colonial continua nos impondo problemas semelhantes, porque historicamente negligenciados, obliterados e distorcidos por nações, governos, corporações e instituições transnacionais responsáveis pela regulação e pelo desenvolvimento das relações políticas e econômicas mundiais. Se nossos antepassados escravizados e explorados pelo imperialismo foram, “da noite pro dia”, obrigados a se situarem em relação a dois sistemas de referência (FANON, 2011, p.153), esse ainda é um problema elementar com o qual precisamos lidar, por causa da complexidade que imprime em nossa era e do teor das ambiguidades e ambivalências com as quais somos obrigados a nos envolver. Creio que nos integramos ao teatro negro buscando soluções para os problemas decorrentes dessa complexidade, dessas ambiguidades e ambivalências.

Além disso, da mesma forma que o sacerdote de Ifá retorna para o seu povo munido de textos e preceitos que, ao serem interpretados e executados da forma correta, isto é, em harmonia com a experiência da ancestralidade, têm o poder de restabelecer a ordem e de reorganizar a capacidade de expansão processual da vida em termos psíquicos, sociais e cosmológicos, concebemos nosso “público alvo” como um só povo conosco, submetidos que estamos às mesmas condições culturais determinadas pelos emaranhados da opressão racial. Devemos considerar também que a experiência da ancestralidade, como o contexto desses ìtàn revela, se configura explicitamente em Exu Elegbára. Ele é o primogênito de Òrúnmìlà que assume o papel do guardião das descendentes e dos descendentes de seus pais. Buscamos o teatro negro, ansiando um corpo de narrativas que também veiculem o poder das nossas histórias e, de certo modo, o poder também de nossa ancestralidade, da eficácia de nossas concepções políticas, sociais e metafísicas. Narrativas que, de algum modo, promovam como resultado a cura da condição fantasmática que nos assola: a de condenados da terra.

Nesse sentido, *A roda do mundo* e *Cabaré da rrrrrraça* são narrativas que desmistificam as condições que tornaram possíveis os estigmas da subalternidade e que transmitem o poder adequado à implosão dos complexos de inferioridade inventados pelo supremacismo branco. Como antecedentes do teatro de nação, esses textos guardam os germes da poética que sustenta o poder criativo do teatro de nação. Há uma declaração de Fanon tão precisa no sentido de elucidar qual é o elemento de ligação entre *A roda*, o

Cabaré e Elegbára beat, cujo cultivo e cuja exploração consistem no cerne da pesquisa de elaboração da poética da revolta, que é necessário observá-la.

Ao nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Ela desembaraça o colonizado de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Ela o torna intrépido, o reabilita aos seus próprios olhos (FANON, 2011, p.496).

A roda do mundo encenou a violência por meio de coreografias que reproduziam lutas encarniçadas entre bandos, configuradas deliberadamente com saltos e pernadas de capoeira, que irresistivelmente evocavam a memória das velhas maltas de capoeiras cariocas da segunda metade do século XIX. Relatos da época registrados em livros de história de autores como Luiz Sérgio Dias (2001), Carlos Eduardo Moreira de Araújo (2006) e Carlos Eugênio Líbano Soares (1994) nos falam de duas grandes *nações*, duas grandes organizações de maltas de capoeiras que se distribuíam pelo centro da cidade do Rio de Janeiro e seus arredores. Cada freguesia, ou bairro, possuía sua malta, que acompanhava procissões, comícios e festas religiosas. As grandes *nações* que agrupavam e organizavam as maltas de cada freguesia eram a Nagoa, onde a presença de africanos era maciça, e a Goiamum, em que predominavam os crioulos. A imprensa da época fazia menções recorrentes à violência das lutas entre as maltas. E se ainda hoje identificamos a capoeira como exercício de intrepidez e reabilitação, de acordo com Fanon sobre o poder de emancipação que a violência concede ao colonizado, é muito provável que no século XIX ela fomentasse também o exercício da valentia e o cultivo de uma espécie de *sabedoria muscular* que reabilitasse o membro de uma nação da sua condição de subalternidade perante os membros de outra nação e perante os representantes das classes dominantes. A propósito, a ideia de nação que caracteriza a concepção do teatro de nação provem, por um lado, das narrativas sobre as maltas de capoeiras e sua capacidade de organização naquelas duas grandes *nações*. Na real, é a capoeira angola que pode conceder ao elenco do teatro de nação, na minha concepção, o poder da intrepidez, da resistência física, da reabilitação e da implosão do complexo de inferioridade, pelo treino e pelo cultivo da ideia de sabedoria muscular. A capoeira angola impele necessariamente à ação, desembaraçando o praticante das atitudes meramente contemplativas ou desesperadas. Embora examinemos apenas a importância dos *itàn* na produção do teatro de nação, sem nos aprofundarmos na importância da capoeira angola, é preciso dizer que a capoeira angola é o despertar da sabedoria muscular. Na real, a importância desses

elementos na produção do teatro de nação está em que a sabedoria muscular, desperta, intrépida, pulsante e expansiva, nasce da relação entre o itàn e a capoeira angola; a poética da revolta nasce da relação entre o estudo das rebeliões, revoltas e revoluções negras e a memória viva da experiência vivida na Cia dos Comuns. O teatro de nação, então, é a composição da sabedoria muscular com uma poética da revolta.

A ideia da capoeira como fundamento de uma estética negra é um legado da experiência vivida na Comuns desde a montagem da nossa primeira peça, *A roda do mundo*. Porém, o texto também contém o germe de uma pesquisa sobre as rebeliões, revoltas e revoluções negras. É neste sentido que se dá sua ligação com *Elegbára beat*, que celebra a experiência da revolta e, em especial, a Revolução do Haiti, com seus heróis anônimos e oficiais. *A roda*, por sua vez, apresenta seu poder de fogo desintoxicante contra as atitudes contemplativas, o desespero e o complexo de inferioridade, por um lado; e, por outro, contra o supremacismo branco, o racismo e o complexo branco de superioridade, no seguinte comentário sobre os “atentados” de 11 de setembro de 2001, ao World Trade Center em Nova Iorque.

Hoje o terror emite seu discurso político-religioso
detonando vidas inocentes com aviões-bomba
e buchas humanas suicidas
furiosas
contra a intransigência civilizatória ocidental
sobre outros povos
num espetáculo estarrecedor
amplificado pela mídia
e manipulado pelos órgãos de informação
a serviço da opressão do Ocidente sobre outros povos e culturas
a história dessa opressão é muito mais
sangrenta do que se conta e reconta
gerações após gerações
somos e fomos homens e
mulheres que sangramos e suamos
pra construir o Brasil
hoje somos trinta milhões
de brasileiros vivendo abaixo
da linha da pobreza
linha da pobreza coisa nenhuma
miséria mesmo
M I S É R I A
e não esqueçam que a maioria
desses trinta milhões de miseráveis
é de negros e são tratados
como merda humana
falta terra para você

falta terra pra você
nunca tivemos direito à terra
enquanto existir miséria favelada nesse país
não me fale em democracia racial
enquanto existir racismo nesse país
não me exija brasileiro
para a elite branca racista
desse país
antes de brasileiros somos negros
seres inferiores
desconfiemos sempre do Ocidente
desconfiemos dessas organizações
internacionais que atuam no Brasil
como podemos confiar em instituições
benéficas que atendem
pelos nomes de Ford de Rockefeller
para onde vão os relatórios
dessas organizações?
são organizações
desse tipo que sufocam
nossos gritos impossibilitam nossas revoltas
nossas lutas nossos bastos
“crianças e adultos desse país
e do mundo que viram
atônitos as imagens chocantes do atentado
os quilombolas
revoltosos malês
gritam aqui pela voz dos COMUNS
neste espetáculo
respondemos desde sempre
com a rebeldia dos revoltados
com o ódio que a opressão
e a intolerância são capazes
de gerar nos homens e mulheres de coragem”
Hoje
o horror agachado como um animal imundo
lançou pelos ares
milhares de corpos indefesos
numa das mensagens mais
contundentes e absurdas
de como a intransigência pode
ser respondida com ódio e igual intransigência
por parte dos humilhados
e o capitalismo reivindica
em escala mundial
a reparação tendo no entanto
comandado
um dos processos mais violentos
de exclusão entre os povos
sua nação mais poderosa
com possibilidades de destruir e matar
infinitas exige a reparação
transformando em acusados
suas vítimas

os bilhões de habitantes do mundo pobre
e subdesenvolvido
com seus incríveis problemas econômico sociais
suas dívidas impagáveis
suas fomes e misérias
suas epidemias de AIDS e malária
o contraste colossal da
força e beleza de sua alteridade civilizatória
mas dos povos que tiveram que
aprender com a escassez e a fome
talvez parta a saída
se um outro discurso for ouvido antes
para se criar formas
diferentes do discurso do terror
de se combater a supremacia ocidental
a opressão as desigualdades
portanto respeitem nossos valores
respeitem nossa dignidade
é chegada a hora de repartirem
conosco aquilo de que sozinhos
alguns poucos se apropriaram
antes que tudo seja só revolta
Já se passaram os cinco minutos desta cena.
Amanhã eu volto e torno a falar tudo de novo (MEIRELLES, 2001,
pp.24 – 27).²

O texto durava exatamente cinco minutos e era executado pelo ator, produtor, diretor e fundador da Comuns, meu amor, Hilton Cobra, um dos grandes responsáveis pelo poder político e criativo da Comuns e interlocutor fundamental na criação da poética da revolta. Se foi possível criar o baraperspectivismo e estabelecer a gênese do teatro de nação, Cobrinha, como é conhecido, foi o principal colaborador no cultivo dos impulsos criativos que proporcionaram a elaboração de ambas concepções. Esse texto é um verdadeiro discurso sobre o colonialismo e diz, com outros termos, o que Césaire exprime em seu próprio *Discurso*, “colonização = coisificação” (CÉSAIRE, 2004, p.23). Uma análise minuciosa desse discurso da *Roda* precisa ser efetuada em alguma ocasião, porque é um discurso integrado com diversos temas cruciais, relacionados ao estudo das relações raciais, políticas, culturais e econômicas, como racismo, colonialismo, cultura de massa, capitalismo e subdesenvolvimento, violência, militarização, necropolítica e revolta. Para além da lembrança do tom da voz e da veemência com que Cobrinha o gritava em cena, é evidente que ele transcorre com a *agressividade* típica de um povo oprimido que decide dar um basta aos abusos, ao terror e à violência dos poderes que o dominam. O teatro de

² A partir de um texto de Sandra Almada, escrito especialmente para a peça, improvisação de Hilton Cobra e citação de Milton Santos.

nação deve explorar essa agressividade, não no sentido de purgá-la, de produzir um efeito catártico, como Aristóteles chegou a entender a função da catarse na tragédia dos gregos com relação ao medo e à compaixão, mas no sentido de afirmá-la, absorvendo as expressões de ódio do povo preto e produzindo uma elaboração estética desse ódio, que deve ser devolvida ao povo preto; ou seja, restituindo ao povo preto suas próprias expressões de ódio e de revolta através de uma teatralidade, de maneira que, enquanto povo, ele possa decidir o que deve ser feito, por si e para si, a partir do reflexo e da experiência teatralizada do ódio e da revolta, em nome de um futuro em que o mundo reconheça verdadeiramente o peso da nossa dignidade negra.

Já no *Cabaré da rrrrrraça*, o elenco do Bando de Teatro Olodum expressou o poder dessa agressividade nos momentos finais da peça. Assisti a três versões do *Cabaré* no Rio e em Salvador e sempre me identifiquei com a revolta do elenco provocada pela alusão que o texto faz a piadas racistas. Enquanto público, me identificava com a revolta e me encantava com a combinação entre a beleza dos corpos das atrizes e atores, a elegância de seus cabelos, maquiagens e figurinos, a altivez de suas atitudes e a agressividade de suas falas. Enquanto criador, percebo que essa mescla de revolta e encantamento, agressividade e beleza, não leva necessariamente ao desejo de derramamento de sangue, mas à eliminação do complexo de inferioridade e ao desejo de organização política.

KARINE:

Negro quando não suja na entrada, suja na saída.

TODOS:

É o caralho!

JAQUE:

Branco correndo é atleta, negro correndo é ladrão.

TODOS:

É o caralho!

WENSLEY:

O que é um negro cagando? Clonagem.

TODOS:

É o caralho!

DRA. JANAÍNA:

Não existe flor negra, porque negro não é flor que se cheire.

TODOS:

É o caralho!

MARILDA:

Negro que não é besta é doido. Quando é sabido demais, dá pra roubar.

TODOS:

É o caralho!

EDILEUSA:

Nego devia ter nascido com dois dentes: um pra doer a noite inteira, o outro pra roer osso.

TODOS:
É o caralho!
M.C. :
Negro bom é negro morto.
TODOS:
É o caralho!
TAÍDE:
A semelhança entre um carro com o pneu furado e uma negra grávida é que ambos estão esperando macaco.
TODOS:
É o caralho!
ABARÁ:
Deus fez o mundo redondo para o negro não cagar nos cantos.
TODOS:
É o caralho!
ROSE MARIE:
A diferença entre o negro e o câncer é que o câncer evolui.
TODOS:
É o caralho!
NEGAÇA:
Nego não morre afogado porque bosta não afunda.
TODOS:
É o caralho!
GEREBA:
O Brasil só gosta de dois pretos: asfalto e Pelé.
TODOS:
É o caralho!
DANDARA:
Negro só sobe quando o barraco explode.
TODOS:
É o caralho (MEIRELLES, 2005, pp.27 – 29)!

A agressividade de cada resposta para cada piada racista enunciada por uma atriz ou por um ator se expressa como a fala de um coro, TODOS respondem, “É o caralho”! É a fala de uma coletividade e soa como a resposta de um povo. As piadas, no geral, evocam expressivamente todo o conjunto de estigmas imputados à gente preta desde os primórdios das relações coloniais, quando navegantes, aventureiros, missionários e colonizadores brancos produziram suas narrativas sobre os povos de pele preta habitantes do vastíssimo e exuberante território que desde o imperialismo romano tem sido chamado de África. Narrativas implicadas de complexas relações de poder que produziram mistificações e ideias pré-concebidas com base na escolha entre menções e silenciamentos. Estigmas que evocam a bestialização, a selvageria, a coisificação, a irracionalidade, a animalidade, a descartabilidade e o atraso mental. Em suma, todos os famigerados fantasmas que foram produzidos como atributos da pretensa inferioridade da gente preta. Devido ao poder pandêmico e devastador que tais fantasmas exercem sobre

as subjetividades pretas, sua destruição deve ser programada e implementada por toda organização político-pedagógica que visa a busca e a produção de soluções para os problemas enfrentados há séculos pelas populações pretas espalhadas pelo mundo. Por isso, pensar essas soluções como a resposta de um povo deve consistir no esforço comum e fundamental de artistas, ativistas, intelectuais, autoridades políticas, lideranças comunitárias e tradicionais verdadeiramente comprometidas com a produção de um futuro em que a dignidade negra tenha sobrepujado os estigmas depreciativos do racismo.

Finalmente, se partimos dos movimentos de busca pela solução dos problemas do povo e de retorno para a comunidade com a solução desses problemas, conforme o exame do ìtàn sobre o primeiro sacerdote de Ifá, para analisar a experiência inaugural de entrada no mundo do teatro negro, vivida junto à Cia dos Comuns, agora em segundo lugar, veremos como os movimentos relativos à dinâmica de surgir e desaparecer, por um lado, e à dinâmica da nutrição e do crescimento, por outro, que identificamos no ìtàn sobre o nascimento de Exu Elegbára, revelam algumas características dessa passagem que nos traz até um esboço da concepção do teatro de nação. Na real, vou ressaltar um aspecto que fala da continuidade e um aspecto que fala de uma diferença entre as duas noções de teatro negro. A primeira noção, produzida no bojo da experiência com a Comuns, talvez possa ser descrita como uma ideia mais primordial de teatro negro. Plena de significados e trabalhando numa frente ampla de organização política, com atividades artísticas e político-pedagógicas dentro e fora do palco, tais como espetáculos, seminários, oficinas e a realização do Fórum Nacional de Performance Negra, em parceria com o Bando de Teatro Olodum, e a busca de parcerias com associações de moradores de comunidades, cursos de pré-vestibular comunitários e Ong's, esse conceito de teatro negro se consolida a partir da influência exercida diretamente pela criação do Teatro Experimental do Negro, em 1944, por Abdias Nascimento, que via o teatro como uma forma de produção do protagonismo negro na vida política, social e cultural da sociedade brasileira. Abdias produziu um teatro em que a população negra marcada social, política e culturalmente pela subalternidade pode se integrar de uma forma organizada com o propósito de superar propriamente esse lugar da subalternidade. E, de um modo semelhante com o qual Abdias pela primeira vez se indignou diante de um ator branco pintado de preto, performando como um personagem preto no teatro, de passagem por Buenos Aires, e decidiu fundar o Teatro Experimental do Negro, Cobrinha, perplexo com a ausência de atrizes e atores negros nos espetáculos teatrais cariocas, na década de 1990, decidiu fundar uma

companhia composta apenas de atores e atrizes pretas e pretos, cuja estética e dramaturgia tinham que evocar antes de tudo o protagonismo das gentes e das culturas pretas. Se chamo essa noção de primordial, é principalmente porque ela se dá a partir de uma estrita continuidade com as propostas do Teatro Experimental do Negro. Já o teatro de nação é uma noção incipiente, em gestação, que ainda não chegou a dar seus primeiros passos na cena negra brasileira. Sua única e exclusiva especificidade em relação à noção primordial, sua diferença, é que aqui o ìtàn ocupa um lugar privilegiado nos processos criativos. Na real, a Comuns em seus espetáculos já concedia ao ìtàn um lugar privilegiado em suas criações. Principalmente em *Candaces – a reconstrução do fogo*, em que Nanã, Oxum, Iemanjá e Oya, com seus ìtàn, seus ritmos, seus orin e seus modos de dançar, nos inspiraram na criação de um espetáculo sobre um “mergulho no universo feminino das mulheres negras”, como Cobrinha sempre falava. Aliás, quem sugeriu ao Cobrinha a figura das Candaces, rainhas pretas africanas do Reino de Kush e Méroe, que reinaram por séculos, chegando a resistir continuamente ao imperialismo romano, como tema para a montagem de uma peça negra, foi nossa bem lembrada Lélia Gonzáles. Assim, esse processo de constituição do teatro de nação precisa mesmo ser expresso pelas dinâmicas de um poder que se expande, que vigora em contínua expansão, isto é, pelas dinâmicas implicadas na figura de Exu Elegbára. Talvez eu possa enunciar também a especificidade do teatro de nação em relação à experiência junto à Comuns, dizendo que na Comuns há uma perspectiva histórica orientando os processos de criação e organização político-pedagógica, enquanto o teatro de nação se concebe eminentemente de uma perspectiva que se consolida pelos saberes do ìtàn. Afinal, é o baraperspectivismo que permite a produção dos traços fundamentais do teatro de nação, em que não existe espaço para a crença em verdades absolutas e onde a imagem deve pesar tanto ou mais que o conceito e a experiência do pensamento se concebe como relação entre impulsos e afetos. O poder dos impulsos criativos é tão importante na produção de arte e conhecimento quanto os impulsos cognitivos. Tanto o baraperspectivismo como o teatro de nação nascem, isto é, surgem, da convicção de que a correlação entre arte e conhecimento define a especificidade da experiência humana no mundo e na sociedade. E essa convicção provém de um estudo sobre a metafísica de artista formulada pelo jovem Nietzsche. Na real, a ideia do teatro de nação vem de um estudo sobre o teatro negro, desenvolvido com a Comuns, que encontra suas raízes mais remotas no desejo de estabelecer uma relação entre uma reflexão filosófica sobre o trágico e o treino da capoeira angola.

O movimento ao qual nos levam essas afirmações pode ser compreendido a partir dos termos do surgir e desaparecer, da integração e da desintegração. Pensá-lo em suas implicações com o ìtàn sobre o nascimento de Elegbára, evoca ainda os termos da regeneração e da multiplicação. E desde que o baraperspectivismo é um conceito dinâmico, cuja vida se expressa nas dinâmicas da integração e da desintegração, a concepção do teatro de nação é a forma em que a convicção sobre a importância da correlação entre arte e conhecimento encontra agora sua expressão enquanto renascimento e regeneração. Além disso, é sob a forma da concepção do teatro de nação que a correlação entre arte e conhecimento encontra a expressividade do seu poder de multiplicação, isto é, de seu potencial pedagógico, de um modo mais adequado ao baraperspectivismo.

De um modo semelhante, quando pensamos nos termos da nutrição e do crescimento a partir desse ìtàn, somos levados a pensar também num terceiro termo, o da restituição. A compreensão do aspecto político-pedagógico do teatro de nação se consolida, quando percebemos que essa ideia de restituição é fundamental, porque da mesma forma que Exu se alimenta de todos os seres da natureza, ele também é quem os devolve, promovendo o intercâmbio entre as instâncias da existência. Essa devolução é fundamental à manutenção da harmonia entre as ordens sociais, metafísicas e cosmológicas. Além disso, Exu figura ainda em outro ìtàn, ingerindo quantidades imensas de comidas secas e fumo, oferecidos por Olówu, o generoso senhor de Ówu. Após a excessiva ingestão de fumo preparado por Olówu e os demais habitantes da cidade, Exu vomita infindáveis itens valiosos que estavam guardados em seu estômago, tornando a cidade de Ówu rica e próspera (SANTOS, 2014, p.116). Assim, o aspecto político-pedagógico do teatro de nação consiste em produzir arte e conhecimento como objetos de restituição ao povo preto, a partir de todo o material absorvido no bojo de um processo de crescimento e expansão de uma consciência negra que começa com a experiência na Comuns e se intensifica a partir da elaboração do baraperspectivismo.

No sentido de concluir essa reflexão, vamos ver como vem se formulando na escrita de *Elegbára beat* a expressão da agressividade já destacada no contexto da *Roda do mundo* e do *Cabaré da rrrrrraça*. O texto é um comentário cênico sobre relações de poder e explora as conexões entre o ìtàn sobre o nascimento de Exu Elegbára e alguns eventos recentes, relevantes para o amadurecimento do debate sobre relações raciais no mundo contemporâneo. Uma das características principais de *Elegbára beat* é justamente

a composição de uma correlação entre a relevância contemporânea da questão racial e a concepção ancestral, oriunda do corpo de Odu Ifá, de um poder em expansão pelo universo, que se encontra a serviço tanto dos seres humanos como dos orixás, sempre que for necessária a restauração da harmonia universal. Exu Elegbára é aquele que manipula o poder em expansão, conforme a solicitação de um orixá ou de um araiye. Apenas ele é capaz de entregar o alimento que as pessoas oferecem aos orixás, porque foi o único capaz de devorar, de absorver, todos os bichos da natureza. Ele também é o único que transmite o poder dos orixás para as pessoas em troca do alimento ofertado. Elegbára é sinônimo do poder de absorção e de restituição, do poder de transmissão e comunicação. Mas, ele também é sinônimo do poder de regenerar-se a si mesmo; e é neste sentido que ele concede ao oprimido o poder da resiliência. A figura de Elegbára, para o oprimido, é o símbolo da resistência e da reinvenção. Esse é o principal aspecto do ìtàn que se irradia pelo texto.

Elegbára beat faz um recorte temporal que vai das eleições de 2018 até a atual pandemia de Covid-19. Em sua abordagem, faz alusão ao assassinato do mestre de capoeira angola Moa do Katendê, em 8 de outubro de 2018, em Salvador, Bahia; passa pelo assassinato do segurança George Floyd, em 25 de maio de 2020, cometido por um policial de Minneapolis, Minnesota, Estados Unidos; e também apresenta uma discussão sobre o caso do menino Miguel Otávio, que morreu aos 5 anos de idade, no dia 2 de junho de 2020, depois de cair do 9º andar de um prédio de luxo no Recife. A expressão de agressividade contra a dominação racial branca melhor definida até agora pelo texto se reflete na cena sobre a repercussão da morte de George Floyd na mídia. A cena é ambientada num programa jornalístico de TV. Heraldo, repórter negro e âncora do jornal, espanca o diretor branco e racista que defende a democracia racial, que “não quer vender a imagem de que o Brasil trata mal crioulo” e que pretende lucrar com as reportagens sobre a morte de George Floyd.

HERALDO:

Eu espanquei o chefe. Eu me responsabilizo. A situação estava insustentável. Agora eu sinto um alívio imenso. Uma alegria. Esse é o prazer da transformação. O racista deve pensar duas vezes antes de oprimir alguém, antes de abusar de alguém e exercer seu preconceito, seu narcisismo, sua doença, sobre qualquer pessoa humana. O racista precisa entender de uma vez por todas que a gente não é mercadoria.

EDNA:

Eu sempre me senti humilhada. Nunca soube me colocar. Que fraqueza nas pernas.

ASSISTENTE DE DIREÇÃO:

Era como se eu não tivesse meu nome. Me chamar só de “moçoila” era como querer me convencer de uma inferioridade que não existe. Que não é real.

EDNA:

Mas eu não concordo em reagir com violência. Por mais que tenha sido tão humilhada.

ASSISTENTE DE DIREÇÃO:

A violência desintoxica, Edna. Cura a gente da humilhação, do complexo de inferioridade.

HERALDO:

Você que sempre cuidou da minha imagem, Edna, minha irmã. Que era obrigada a me embranquecer, conforme a conveniência da direção. Hoje, teve que me deixar mais preto pra valorizar o produto que eles queriam vender no mercado. A morte de um irmão chamado George Floyd. Mas, a gente não é mercadoria. E essa indústria vive de aparências. De ideias pré-concebidas, distantes da realidade. Enquanto não desaparecer o último racista, precisamos lutar. Destruir preconceitos, padrões e modelos de pensamento e de comportamento que se acham superiores, melhores do que os outros. Destruir e criar. E isso pode ser muito bom. Criar. Pode ser muito gostoso.

ASSISTENTE DE DIREÇÃO:

Edna, levanta, que você é uma mulher poderosa. Dá uma olhada no espelho que eu trouxe pra você. Enxerga além das aparências. Aí tem uma fonte de um poder divino (SANTOS, 2020, p.33).

Todos os personagens são pretos. Edna é a maquiadora tratada pelo diretor como uma peça descartável. A assistente de direção, uma mulher cujo nome desconhecemos, figura como uma pessoa que sequer possui uma identidade além da sua função de empregada da emissora. Além delas, figuram um cameraman e um microfonista que aderem à revolta de Heraldo, levando o diretor a acusá-los, de um modo pretensioso e arrogante, de uma “revolta na senzala”. Embora não figure na citação extraída da peça, o diretor é caracterizado de um modo extremamente hostil, soberbo e autoritário, mas se revela um covarde, quando Heraldo parte para espancá-lo. Seu senso perverso de oportunismo transparece na exigência imposta à maquiadora Edna de escurecer mais ainda a pele de Heraldo, por tratar-se de uma reportagem sobre a morte de um homem negro, quando o texto da peça nos leva a supor que usualmente ele obriga Edna a clarear a pele de Heraldo. Edna, incapaz de reagir com violência à humilhação, sente as pernas enfraquecerem, como se estivesse prestes a desmontar, a sucumbir ao espetáculo da violência, mas a assistente de direção vem lembrá-la de que ela ainda abriga um poder divino e que deve se levantar, no sentido de exercer sua capacidade de resiliência, da

mesma forma que a figura de Elegbára também fala de regeneração. Há um elogio da agressividade e da violência como formas de silenciar e imobilizar o avanço da atitude racista, com uma referência explícita à declaração de Fanon que examinamos acima, segundo a qual, a “violência desintoxica”. Essa agressividade contra o racismo também se investe de legitimidade, se a examinarmos pela figura de Exu Elegbára, concebido então como o guardião dos descendentes de Òrúnmìlà e Yébiúrú. De acordo com o ìtàn, a primeira vez que Òrúnmìlà solicita o auxílio de Elegbára, é para resgatá-lo de uma guerra. Exu expulsa os guerreiros da cidade e diz que a qualquer momento que estourasse a guerra, a família poderia enviá-lo para realizar o trabalho que fosse necessário. Além disso, o estado de espírito de Heraldo que se expressa após a surra encontra outra referência na figura de Exu Elegbára, que “caminha altivamente, balançando-se à direita e à esquerda”, como quem ginga, pode-se dizer, talvez; todos os agressores se afastam, “quando Exu caminha altivo”.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de. [et al.]. *Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 2004.

DIAS, Luiz Sérgio. *Quem tem medo da capoeira?* Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2001.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira, Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. *Oeuvres*. Paris, La Découverte, 2011.

JAMES, C.L.R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2010.

JAMES, C.L.R. *Toussaint Louverture: the story of the only successful slave revolt in history*. Duham e Londres: Duke University Press, 2013.

MEIRELLES, Marcio. [com a colaboração de Débora de Almeida, Gustavo Mello e Cia dos Comuns] *A roda do mundo*. Rio de Janeiro: mimeo, 2001.

MEIRELLES, Marcio. [com a colaboração dos atores do Bando de Teatro Olodum do elenco original do espetáculo: Agnaldo Buiú (Brogojô), Auristela Sá (Flávia Karine), Cássia Vale (Marilda Refly), Cristóvão da Silva (Patrocinado), Fernando Araújo (Nego John), Gerimias Mendes (Seu Gereba), Jorge Washington (Taíde), Lázaro Machado

(Edmilson/Edileuza), Lázaro Ramos (Wensley de Jesus), Leno Sacramento (Abará), Merry Batista (Doutora Janaina), Nildes Vieira (M. C. Patrícia), Rejane Maia (Rose Marie), Tânia Toko (Dandara) e Valdinéia Soriano (Jaqueline) e dos atores que participam ou participaram do Bando e fizeram substituições, ao longo dos oito anos em que o espetáculo está em cartaz: Arleth Dias (Dandara), Elane Nascimento (Dandara), Érico Brás (Wensley e depois Patrocínio), Gustavo Melo (Wensley), S. L. Laurentino (Abará e depois Wensley) e Vinício Nascimento (Abará e depois Wensley)] *Cabaré da rrrrrraça*. Salvador: mimeo, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. [Deoscoredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi Axipá)] *Èsù*. Salvador: Corrupio, 2014.

SANTOS, Rodrigo dos. *Elegbára beat: um comentário cênico sobre o poder*. São Paulo: em processo de criação, 2020.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850 – 1890*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, DGDI, Divisão de Editoração, 1994.

SODRÉ, Muniz. [e Luís Filipe de Lima] *Um vento sagrado Um Vento Sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996. 5. ed., 2014.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press Books, 2015.

Recebido em: 04/11/2020

Aceito em: 04/11/2020

ACONTECIMENTO- ÈŞÛ: A CIRCULARIDADE COMO TRÂNSITO CONTRA COLONIALISTA

Luís Thiago Freire Dantas¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34752

Resumo

Este ensaio, em diálogo com a filosofia nagô, propõe a circularidade como um trânsito contra colonialista, fundamentado em Èşù Ènugbárijò – a boca que tudo come. Tal fundamento articula-se com o paradigma da pluriversalidade, com a diáspora e com a ancestralidade africana para orientar os princípios de um acontecimento dinâmico de vitalidade: o acontecimento-Èşù. Um acontecimento que interage com as diversas formas de vidas produzindo uma encruzilhada filosófica.

Palavras-Chave: Contra colonialismo. Filosofia nagô. Èşù. encruzilhada.

EVENTO - ÈŞÛ: CIRCULARIDAD COMO TRÁNSITO CONTRA COLONIALISTA

Resumen

Este ensayo, en un diálogo con la filosofía nago, propone la circularidad como un tránsito contra colonialista, basado en Èşù Ènugbárijò – la boca que se lo come todo. Esta fundación se articula con el paradigma de la pluriversalidad, con la diáspora y con la ancestralidad africana para guiar los principios de un evento dinámico de vitalidad: el evento- Èşù. Un evento que interactúa con las diversas formas de vidas produciendo una encrucijada filosófica.

Palabras clave: Contra el colonialismo. Filosofía de Nagô. Èşù. encrucijada.

*Abre o caminho, deixe o Exu passar
(Baco Exu do Blues)*

Este ensaio fundamenta-se na compreensão da temporalidade exúnica (DANTAS, 2018) que produz uma circulação de perspectivas e uma subversão das noções de presente, passado e futuro. Tal produção defronta-se com a divisão causal dos fatos e propicia um entendimento do tempo como aquilo que prepara e nos posiciona no mundo.

¹ Possui graduação em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2009), graduação em Pedagogia - Claretiano Centro Universitário (2018), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2013) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2018). Atualmente é professor adjunto de Filosofia da Educação no Departamento de Estudos da Subjetividade e Formação Humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente pesquisa nos seguintes temas: filosofia africana, estudos pós-coloniais e decoloniais, ensino de filosofia, educação e formação humana.

Preparação e posição ilustrada no *oriki*, canto de louvação, “Èṣù matou um pássaro ontem com uma pedra que jogou hoje”, pois simboliza tanto uma retomada do passado quanto uma proposta de futuro. Essa dupla junção mostra também que “[...] não está no horizonte determinado, mas é temporalizante, funda o tempo, o que implica já trazer o seu poente e o seu nascente” (SODRÉ, 2017, p. 187-188); ou ainda podemos dizer que “a pedra ‘está no meio’ da ação de forma que expõe o presente no passado, já o pássaro ‘torna possível’ o acontecimento que atua nele mesmo” (DANTAS, 2018, 128). Assim, entre a permissão e a exposição, interpretamos aquilo que acontece atuando em si mesmo, como acontecimento-Èṣù.

Um acontecimento dinâmico de vitalidade produzindo *existência*, ou seja, deslocando os centros e marginalizando as essências. Com um circuito centrípeto, as energias corporais são orientadas por uma circularidade que condiciona as nossas possibilidades. Tal condição entende os principais orientadores epistêmicos atuando nos campos visíveis e invisíveis, assentando a razão somente como um dos meios para perceber o mundo. Uma percepção cosmopolítica perante o “campo político tal como atualmente o reconhecemos”, um campo caracterizado não apenas “pela distinção entre amigos e inimigos entre os humanos, mas também pela separação antitética da ‘Humanidade’ e da ‘Natureza’” (DE LA CADENA, 2019, p. 14). Uma distinção movimentada, conforme Marisol de la Cadena, pela extinção da antítese humanidade-natureza em prol da organização homogênea entre humanos e os mundos passíveis de existência: “A relação entre mundos era de um antagonismo silencioso, com o mundo ocidental definindo para a história (e com a ‘História’) seu papel soberbamente hegemônico como civilizacional e, como consequência, acumulando poder para organizar a vida homogênea que ele se esforçou por expandir” (DE LA CADENA, 2019, p. 14).

Contra isso, os princípios do acontecimento-Èṣù partem de uma perspectiva contra colonialistas (BISPO, 2015) para construir uma filosofia a toque de atabaques (SODRÉ, 2017) e tornar a diáspora africana uma heurística (BRAH, 2011) alimentada pela noção de “encontro” fundado no paradigma da pluriversalidade (RAMOSE, 2011). Vale dizer ainda que o acontecimento-Èṣù possibilita esse caldeirão epistêmico através do Èṣù *Ẹnugbárijọ* – a boca que tudo come – que, a partir disso, ratifica a circularidade como um trânsito contra colonialista.

O trânsito da biointeração

A atuação histórica do colonialismo fundamentou-se no entendimento de que os territórios alheios eram habitados por seres estranhos, que tinham uma aparência ambígua entre humano-animal divergindo do olhar colonial enviesado por uma estética branca-europeia. Estética conjugada por valores, organizações sociais e religiosas, como também pela produção de conhecimento e cultura. Com o olhar colonial encontrando dificuldades em determinar categorias comuns a certos corpos, rapidamente foi cunhado o epíteto de exótico – aquilo que está fora do nosso olhar. Essa alcunha também serviu como justificativa colonial para controlar corpos, invadir territórios fundamentada pela missão de civilizar e evangelizar o “Outro”. Ainda mais pelo colonialismo que enxergava “uma espécie de humanidade de vida inconstante e que, confundindo devir-humano e devir-animal, tem de si mesma uma consciência, afinal, ‘sem universalidade’” (MBEMBE, 2018, p. 30).

Desse modo, o colonialismo agiu eficientemente através da modificação dos nomes de territórios e de grupos humanos para confortar uma visão de mundo que nega as especificidades locais: Abya yala passou a ser América; incas, maias, astecas e guaranis passaram a ser índios; zulus, achantis e daomés passaram a ser negros. Uma ação com fim de designar um ideal de humano que identifica os “outros” como repletos de ausência e necessitados de desenvolvimento. Nesse cenário, a escravidão torna-se uma via para angariar benefícios ao colonizador transformando grupos humanos em propriedades vivas, mercadorias, através de um mecanismo de captura, esvaziamento e objetificação que ao “sabor das circunstâncias, os escravizados são simultaneamente mercadorias, objetos de luxo ou de utilidade que podem ser comprados e revendidos a outros” (MBEMBE, 2018, p. 94). Contudo, nos interstícios da história colonial, mesmo com o apagamento de outras narrativas, a resistência diante da subjugação permaneceu como manutenção de sua vivência no mundo.

Resistência encampada por várias frentes como espiritual, cultural e epistêmica. Nesta seção enfatizaremos a espiritual, pois nela há uma vinculação pressuposta pela inserção social e existencial do indivíduo em uma comunidade que se fundamenta em uma série de valores e de práticas de conduta. Valores e práticas orientados pelo transe em que “os princípios cosmológicos e ancestrais, origem e morte reencontram-se simbolicamente na experiência de deslocamento ritualísticos dos corpos num espaço”

(SODRÉ, 2017, p. 121). Nesse sentido, o transe guia os possíveis caminhos, individuais e coletivos, para compor uma “filosofia a toque de atabaques”, já que “[...] pode ser lido como um ‘conceito’ suprarracional [...] em que o ato é o seu próprio efeito” (SODRÉ, 2017, p. 126). Com isso, há uma atribuição em série de signos que fornece à corporeidade a própria constituição de linguagem expressada pelas vestes, pelas danças, pelas pinturas corporais que podem, ou não, ser lidas ou traduzidas conforme a percepção daquelas pessoas que estão presentes.

Percepção vinculada ao trânsito entre as dimensões do visível e do invisível, reproduzida através da mente comunitária na “voz do comum” que ressoa as ações ritualísticas engajadas por um coletivo: “no sentido de uma exigência radical de partilha da existência com o Outro” (SODRÉ, 2017, p. 125). Sobretudo há uma dramaticidade do ritual que faz o invisível não se equivaler “à ideia ocidental de ‘inconsciente’” (SODRÉ, 2017, p. 128), pois no cerne das comunidades de origem não há o recalque, a subtração. De fato, o ritual constrói “o lugar próprio à plena expressão e expansão do corpo. Diferentemente da teologia cristã ou da meditação oriental, ele não racionaliza os seus conteúdos, mas constitui, em última análise, o modo de ser reflexivo da comunidade como *uma forma somática de pensar*” (SODRÉ, 2017, p. 129, grifos do autor). Nesse corpo-pensamento anuncia o mundo não como algo a ser des-coberto, e sim como o contínuo da pessoa que se encontra na comunidade composta pelos vivos, pelos antepassados e pelos vindouros. Com tal encontro, o intuito de atingir a “plenitude de uma experiência existencial” para alcançar o fim ou o *abá* exhibe, conforme Sodré (2017, p. 129), uma dinâmica de forças, *áşę*, entre pessoas, animais, plantas e toda a espécie viva e atuante junto a humanidade:

No conjunto ritualizado de procedimentos cosmogônicos, o corpo encontra totalidade, resolvendo a dicotomia entre singular e plural, entre sujeito e objeto ao se integrar no simbolismo coletivo na forma de gestos, posturas, direções do olhar, mas também de signos e inflexões microcorporais que apontam outras formas perceptivas. Ao mesmo tempo, a corporeidade enseja tipo de percepção sensorial, que pode de fato ser concebida como ‘ecológica’, na medida em que vincula o sujeito à natureza íntima do ecossistema circundante e abrangente (SODRÉ, 2017, p. 129).

Em cima dessa vinculação entre sujeito e natureza, pensamos a circularidade como movimento e dinâmica de forças que prevalece aquilo que Antônio Bispo dos Santos nomeou como biointeração. Nela há a confluência, uma convivência regulatória com os elementos da natureza que tende a ensinar que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou

seja, nada é igual” (SANTOS, 2015, p. 89) e rege o pensamento plurista dos povos politeístas. Divergindo da transfluência que ensina “nem tudo que se mistura se junta” (SANTOS, 2015, p. 89) e rege o pensamento monista dos povos monoteístas. Com essa diferença, os debates de realidade e aparência, ou como comenta Bispo dos Santos (2015, p. 89) “entre o que é sintético e o que é orgânico” expõem e exigem uma posição no mundo que percebe cada vida, não como algo abstrato, mas como concretização daquilo que compõe a humanidade. Sendo assim, é preciso compreender que a

estreita relação dos povos de lógica cosmovisiva politeísta com os elementos da natureza, a sua relação respeitosa, orgânica e biointerativa com todos os elementos vitais, [trata-se de] uma das principais chaves para compreensão de questões que interessam a todas e a todos (SANTOS, 2015, p. 90).

Com isso, as divergências entre o pensamento colonialista e o contra colonialista transparece naquilo que destacamos como dimensão espiritual, pois nas cosmovisões cristãs monoteístas há uma religação com o sagrado. Uma religação que trata o mundo como um “vale de lamentações” e o ser humano precisa ascender ao paraíso para se reconstituir em sua reconexão com a divindade. Já as espiritualidades politeístas tem a comunicação com as divindades no próprio mundo e interagindo com diversas formas de vida. Essa divergência marca as seguintes disputas: “pensamento monista desterritorializado x pensamento plurista territorializado; elaboração e estruturação vertical x elaboração e estruturação circular; colonização x contra colonização; desenvolvimento x biointeração” (SANTOS, 2015, p. 91).

Essas disputas exibem como a guerra colonial trata-se antes de mais nada de uma guerra territorial, já que o território marca as organizações comunitárias, valorativas e formativas do ser humano, e não é apenas uma ocupação de espaços.

Nesse contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos tem nos apresentados (SANTOS, 2015, p. 97).

Com efeito, a colonização atua em processos de ressignificação daquilo que o colonizado pode se identificar, principalmente negando a sua própria constituição por efeito da fragmentação de territórios que acabam por descaracterizar a própria linguagem para consolidar um semiocídio: “[...] para o qual o corpo exótico era destituído de espírito, ao modo de um receptáculo vazio que poderia ser preenchido pelas inscrições

representativas do verbo cristão” (SODRÉ, 2017, p. 102). Não gratuitamente, conforme Sodré, os evangelizadores perpetuam um semiocídio ontológico justificando o genocídio físico.

Contra tal extermínio, a circularidade passa a ser uma condição de resistência e dinâmica de forças dos povos politeístas dos terreiros, já que as pessoas da comunidade tendo o círculo como eixo de movimento faz com que aqueles presentes ao local sejam equidistantes um ao outro e em relação às divindades. Ainda acrescentando que a lógica dessa sabedoria organiza-se pela vitalidade ancestral e com a própria natureza, em síntese, “[...] as manifestações culturais dos povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estruturas circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes” (SANTOS, 2015, p. 41).

Nesse processo rege uma filosofia comunitária que, conforme Vanda Machado (2013), expõe um em-sino orientado para uma formação da pessoa conforme a “[...] colocar o outro dentro do seu *odu*, dentro da sua própria sina, do seu caminho, do seu jeito de ser no mundo do jeito como ele é” (MACHADO, 2013, p. 41). Para tanto, a condução feita por mestras e mestres permitem um envolvimento integrado do individual no coletivo, rejeitando segmentações, pois se assim ocorresse as forças não transitariam circularmente em cada integrante da roda. Para Bispo dos Santos, outro aspecto da diferenciação se dá no fato de que se para o povo eurocristão monoteísta, um Deus “único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista vertical e/ou linear” (SANTOS, 2015, p. 39); já para os povos politeístas várias deusas e deuses são pressentidas atuando em seus corpos ou nos elementos da naturezas terreirizando sua pluripotência, pluriciência e pluripresença, “porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções” (SANTOS, 2015, p. 39).

Porém, essa diferenciação provoca no povo monoteísta uma sensação de temor ao cosmo, por causa da organização da espiritualidade em relação à materialidade, principalmente por entenderem a presença contínua de um espectro rondando a mente que “infecta a alma com o pecado”. Assim se formula um terror psicológico, denominado por Bispo dos Santos (2015, p. 31) de cosmofobia, caracterizada pelo “[...] amaldiçoar a terra e determinar uma relação fatigante entre o seu povo e a terra, classificando os frutos da terra como espinhos e ervas daninhas e impondo aos condenados que não comam de tais frutos”. Por isso, a terra passa a ser algo sem sentido, um lugar de expropriação, uso e abuso, pois os monoteístas enxergam uma única direção – o paraíso – regida por Deus,

masculino, que “como não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos” (SANTOS, 2015, p. 39).

E movimentado pela cosmofofia, rapidamente houve justificativas de “invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos” (BULA ROMANUS PONTIFEX, 1455 apud. BISPO, 2015, p. 28), desse modo os proprietários de Cristo tentaram colonizar a circularidade para impor uma linearidade. No entanto, permeadas pelo fogo e pelo nascimento as comunidades contra colonialistas atentos ao acontecimento-Èşù perduram na *existência*: “porque mesmo que queimem a escrita/ Não queimarão a oralidade/ Mesmo que queimem os símbolos/ Não queimarão os significados/ Mesmo queimando o nosso povo/ Não queimarão a ancestralidade” (SANTOS, 2015, p. 45).

Jornada cósmica

No primeiro momento explicitou-se o movimento contra colonialista como acontecimento-Èşù. Nesse movimento há um transe no sentido de uma dinâmica circular de forças, isto é, quem participa do círculo ajunta-se num emaranhado de forças que se comunicam entre si. Seguindo as palavras de Bispo dos Santos (2015), esse transe se diferencia da linearidade monoteísta que busca religar o ser humano com o divino, já que a percepção politeísta interage com as diversas formas de vida em que a espiritualidade se expressa em cada elemento.

Nesse segundo momento, interpretaremos a diáspora e a ancestralidade africana como uma articulação biocósmica, no sentido de uma “complementaridade radical entre o sagrado-ancestral, o muntu-pessoa e o universo-natureza” (MALOMALLO, 2018, p. 571), re-criando uma cultura e re-territorilizando África. Essa interpretação também serve de preparatória ao *itan* de Èşù *Enugbarijó* como princípio de pluriversalidade. Com isso, a espiritualidade ganha um sentido mais amplo em que pessoas, divindades, seres vivos e não-vivos compõem um Todo que potencializa as particularidades. Desse modo, para pensarmos a dimensão cósmica como característica do acontecimento-Èşù é importante elucidar o sentido de diáspora e de ancestralidade aqui tratado.

A condição etimológica de diáspora possui o significado de uma “dispersão através de um lugar” (BRAH, 2011). No caso dos povos africanos durante o período moderno, esse lugar tratou-se, em grande parte, do oceano Atlântico que se converteu

para alguns africanos em uma concentração de violência e morte, a grande *Kalunga*, o cemitério. Já para aqueles/as que sobreviveram tiveram suas etnias com complexidades linguística, cultural e política reduzidas ao termo “negro”. Uma redução que, em consequência, tendeu a produzir “corpos fora de lugar”, pois conforme Grada Kilomba (2019, p. 56, grifos da autora): “No racismo, corpos *negros* são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘*fora do lugar*’ e, por essa razão, corpos que não podem pertencer”. Para reverter essa situação, a cartografia feita por Avtar Brah (2011) ajuda-nos compreender como a diáspora formula uma imagem de jornada em que um indivíduo ou um coletivo estabelece raízes em “outro lugar”. Uma jornada repleta de histórias e geografias que, ao fim, propõe epistemologicamente à diáspora um “dispositivo heurístico”:

Sugiro que o conceito de diáspora represente as especificidades econômicas, políticas e culturais que unem entre si esses componentes. Isso significa que essas múltiplas jornadas podem configurar-se apenas através de uma confluência de narrativas à medida que são vividas, revividas, produzidas, reproduzidas e transformadas através da memória individual e coletiva e da re-memoração (BRAH, 2011, p. 214).

Com o privilégio às narrativas resultantes de vivências e de memórias refuta-se também a noção de “entre-lugar”, pois nela há uma determinação do “outro” a partir do olhar de um “eu”, constituindo uma “utopia da diferença”. Tal utopia trata-se, conforme Stuart Hall (2009), de projetar o “outro” como relativo ao tempo e ao espaço, sem pertencimento fixo a um grupo, privilegiando a mobilidade e enfatizando vários locais. Contudo, a construção do “outro” ainda depende do exterior, uma dependência relacionada sempre com aquele/a que aparece à percepção de alguém privilegiado no discurso e justamente “[...] nos fala ou nos convoca para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares” (HALL, 2009, p. 111). Se quisermos direcionar para a situação brasileira, podemos dizer que se no discurso de formação do “ser brasileiro” corresponde à junção de povos, principalmente daqueles pertencentes à Europa, à África ou à América, a afirmação da africanidade, indigeneidade ou europeidade não se restringe à pessoa mas se adequa ao como ela aparece a “alguém”. Por conseguinte, o pertencimento do indivíduo depende do outro olhar que pode anunciar-se por meio de discursos hierarquizantes:

A questão é que existem vários outros incluídos dentro e através de dualidades, embora um ou mais possam ter precedência dentro da formação discursiva concreta. Por exemplo, um discurso pode lidar principalmente com gênero e, como tal, pode se concentrar nas dualidades de gênero (embora, é claro, a construção binária nem sempre seja inevitável). Mas esse discurso não é isolado dos outros, como aqueles que significam classe, raça, religião ou geração. A especificidade de cada um é enquadrada dentro e através de campos de representação do outro (BRAH, 2011, p. 216).

Tais campos possuem complexificações relativas às perdas de conexão com a terra e à reinvenção do território para ativar a junção corporal-espiritual na diáspora. Mesmo assim é possível perceber a vitalidade ancestral materializada nos corpos presentes. Principalmente pelos/as “mestres da palavra”, pois como comenta Débora Araujo (2019, p. 109): “As cantigas, as histórias de outras terras e, sobretudo, a corporeidade marcada das avós e dos avôs foram e ainda são, para a população negra no Brasil, grandes patrimônios histórico-culturais”. A complexidade aumenta no corpo espiritual politeísta, já que quanto mais velho a responsabilidade de transmissão dos conteúdos aumenta. Vale ressaltar que isso não implica uma supressão de voz dos mais novos, mas pela perspectiva de vida, o mais velho marcado pelas experiências corpóreas consegue perceber algo ainda não visível para o mais novo. Por isso, a comunicação entre os membros da comunidade conserva e potencializa a força interior de cada vivente, pois “as mensagens são enviadas quando os velhos e velhas, juntamente com todo o vilarejo, se reúnem, demonstrando a força da comunidade” (ARAUJO, 2019, p. 117).

Contudo, mesmo ciente dessa singularidade dos “mais velhos”, com a intenção de ampliar e provocar a nossa percepção, a ancestralidade será discutida a partir dos “mais novos”, das crianças. No tratamento da questão tendo a criança como motor móvel ancestral, as formas de sentir o mundo se intensificam em suas diversas dimensões e prepara o terreno para o acontecimento-Êşù. Acontecimento, como escrito no início deste ensaio, caracterizado pela “permissão-exposição” e pela subversão do conceito ocidental de tempo. E com o acontecimento pensado por meio da figura da criança, anuncia-se uma compreensão de infância como a soma entre o enigma e o ritual. As partes dessa soma, respectivamente, podem ser ilustradas nas seguintes palavras de Sobonfú Somé (2007): “[...] até os cinco ou seis anos as crianças lembram-se de tudo perfeitamente, mas, depois disso, algo começa a acontecer no corpo, que as faz esquecer” (p. 69); “A presença das crianças gera os rituais mais simples e vibrantes. Quando estão presentes, o que quer que se faça de errado torna-se certo” (p. 61).

O enigma e o ritual das crianças são perspectivas que nos põem, adultos/as, em um espaço além das normas de saber e de poder. Como também recusam as dicotomias generificantes que reduzem a espiritualidade materna, feminina, à emoção e à subserviência e já a paterna, masculina, produtora da disciplina e exercício da racionalidade.

Por isso, ao destacar a criança como enigma e ritual evidencia-se a ancestralidade como similar a um animal grandioso e forte, pois “ela, ao mesmo tempo, é enigma-mistério e revelação-profecia. Indica e esconde caminhos. A ancestralidade é um modo de interpretar e produzir a realidade” (OLIVEIRA, 2007, p. 257). Inclusive, com o escrito até o momento podemos anunciar que a criança ancestral (algo que habita em nós e nos acompanha em nossa vida terrena) busca nos incluir, unir, ligar e encantar em nossa percepção de mundo. Uma busca fundamentada na ligação ancestral das crianças que é, como nos explica Araujo, um recurso para evidenciar a conexão infantil com as dimensões visíveis e invisíveis. Uma conexão possível já que “ser criança [...] significa existir e coexistir desde sempre, sobretudo porque se entende que o protagonismo das escolhas e o conhecimento dos mistérios espirituais não são menores quando se é pequeno” (ARAUJO, 2019, p. 124).

Esse mistério se volta na vertente biocósmica do acontecimento-*Èṣù* na junção ancestralidade e diáspora africana que justamente dinamiza a vitalidade dos corpos negros. Com essa preparação do terreno podemos enfim interpretar o *itan* de *Èṣù Ènugbárijò* como princípio da pluriversalidade.

A boca pluriversal

As perspectivas do acontecimento-*Èṣù* apresentadas neste ensaio dividiu-se em dois momentos: a interação entre humanos, seres vivos e não vivos formando uma espiritualidade em comunicação com as dimensões visíveis e invisíveis; a articulação biocósmica dos africanos em diáspora com sua ancestralidade através da dinamicidade vital que reconstitui histórias e geografias encarnadas no corpo. Tais momentos fundamentam-se na circularidade contra colonialista e se reverbera nas fontes espirituais e culturais, que agora pensaremos encruzadas com eixos do pensamento filosófico. Essa encruza propõe pensar o mundo como reunião daquilo que afeta o corpo, isto é, uma estética.

Essa proposta vincula-se ao pensamento nagô (SODRÉ, 2017) construído a partir da cultura da região africana conhecida como iorubalândia (Benin, Togo, Nigéria) e estendida para a cultura diaspórica presente no Brasil que agencia “tanto a síntese de modulações identitárias (*ijexá, ketu, egbá* e outros) quanto o sincretismo com traços de outras formações étnicas (fon, mali e outros), aqui conhecidas pelo nome genérico de ‘jeje’” (SODRÉ, 2015, p. 191). Assim, esse pensamento produz uma filosofia alicerçada em enunciações provenientes do próprio sistema simbólico que, para Sodré (2017, p. 177), “transcende o campo semântico (território dos signos) por implicar a estruturação originária”. Originária por se basear na oralidade que, por conseguinte, mesmo havendo em si diferenças, dependendo da voz narradora, o sentido interpretativo continua comum. Inclusive, pela fala forma-se uma “série de símbolos” orientadores das ações humanas adequadas àquilo que pertence ao plano imaginário.

Por isso, narrativas como as dos *ìtans* não se limitam em prerrogativas morais, mas funciona como compreensão das condições humanas (com suas variadas maneiras de agir e de pensar) e das complexas vivências ancestrais. Para tanto, podemos dizer que essa compreensão se movimenta no sentido circular e cada ponto estático consolida um acontecimento que revela uma semântica, uma rede de identificações “cuja decifração jamais os esgota, a exemplo das camadas descascadas de uma cebola, que redundam em zero” (SODRÉ, 2017, p. 178). Tal acontecimento refere-se à *Èṣù*, pois Ele sendo o próprio dinamismo proporciona àquilo que é vivo a sua *eṣistência*, sua mobilidade. Isso se torna mais visível ao lermos um dos *ìtans* que trata de uma das faces *eṣusíacas*: a de *Ẹnugbárijọ*.

O *ìtan* inicia-se com *Ọ̀rúnmìlà*² desejoso em ter um filho e para isso encontrou-se com *Ọ̀rìṣàlá*³ que tinha começado a criar os seres humanos. Na porta do palácio, sentado à esquerda, encontrava-se *Èṣù Yangí* (o primordial), *Ọ̀rúnmìlà* vendo-o pergunta à *Ọ̀rìṣàlá* se este era o seu filho, mas recebeu a seguinte resposta: “Ainda não é tempo da chegada de um filho”. Depois de muita insistência, mesmo com a advertências de que aquele não era o filho ideal, *Ọ̀rúnmìlà* obteve a graça de *Ọ̀rìṣàlá* e tempo depois nasceu *Ẹlẹgbára* (o dono do corpo). Nasceu já falando e comendo tudo que lhe vinha pela frente – animais, aves, farofas, inhames, garrafas de aguardente, de vinho – não tinha nada que saciava a sua fome. Uma vontade que a mãe em busca de saciá-la a qualquer custo lhe

² *Ọ̀rúnmìlà* é quem guarda a sabedoria do *Ifá* (sistema de consultas) e por isso é representado com o seu *opelê ifá*.

³ *Ọ̀rìṣàlá*, ou *Oxalá*, é parte masculina da criação dos seres humanos. Na forma jovem é chamado de *Oxaguiã* com um *idá* (espada), um pilão de metal branco e um escudo. Na forma idosa é *Oxalufã* carregando um cajado de metal chamado *opaxoró*.

dava aquilo que pedia, até o momento em que *Ẹlẹgbára* devorou a própria mãe, *Yẹbìírú*⁴.
E quando foi ao encontro do pai,

Orunmilá pegou a espada e avançou sobre o filho para mata-lo. Exu fugiu, sendo sempre perseguido pelo pai. A perseguição ia de Orum em Orum. A cada espaço do Céu, Orunmilá alcançava o filho, cortando-o em duzentos e um pedaços.

Cada pedaço transformou-se num Yangí, um pedaço de laterite, a cada encontro o decentésimo primeiro pedaço transformava-se novamente em Exu. Correndo de um espaço sagrado a outro, terminaram por alcançar o último Orum. Como não tinham saída, resolveram entrar em acordo, Elegbara devolveu tudo o que havia devorado, inclusive a mãe. Cada Yangí poderia ser usado por Orunmilá como sendo o verdadeiro Exu. E Yangí trabalharia para Orunmilá, levando oferendas e mensagens enviadas pelos homens. Em troca, em qualquer ritual, Elegbara seria saudado sempre antes dos demais. E sempre que um orixá recebesse um sacrifício, Elegbara teria o direito de comer primeiro (PRANDI, 2001, p. 74-75).

A narrativa possui vários elementos interpretativos que podem nos direcionar para diferentes caminhos, mas para dialogar com a proposta deste ensaio é importante observar a característica de devorar e regurgitar. Principalmente porque é a partir dela que marca o *Ẹnugbárijọ* como a boca coletiva que “transforma o pensamento em palavra e os seus cursos no alinhamento da comunicação” (RUFFINO, 2019, p. 31). Desse modo, constrói-se uma ponte entre o *òrun* (supraterreno) e o *àiyê* (terreno) que se atrela à *Ẹ̀ṣù* e seu percorrer em todos espaços do *òrun*. Outro detalhe desse *itan* é a presença de outras faces: *Yangí* e *Ẹlẹgbára*. Luiz Rufino (2019) explica que o *Yangí* é aquele que está no primeiro e também no último, tal como os pontos do caracol (*Òkòtò*) que “nos possibilita pensar o presente de forma alargada, que nos permite também transgredir com a linearidade histórica que achata o presente (potência do ser e suas invenções em interação com o espírito do tempo) entre passado e futuro” (RUFFINO, 2019, p. 25). O *Ẹlẹgbára* é o dono do corpo, que para Sodré atua assegurando a circulação das vias internas, animando o corpo e filtrando as impurezas num processo de “dejeção”: “passível ser etimologicamente lida no próprio nome – Exu – uma aglutinação do prefixo *è* com a raiz verbal *xu* e semioticamente afim ao primeiro significado grego de *Arkhe*, que é ‘ânus’, ou seja, a boca ‘última’ do corpo” (SODRÉ, 2017, p. 179).

Tais presenças nas narrativas compõem a multiplicidade *eṣusíacas* que são envolvidas em várias faces. Mas como retirar dessa narrativa a interpretação de

⁴ *Yẹbìírú* é o ventre-continente da humanidade que dá nascimento a todos os tipos de filhos.

pluriversalidade? Inicialmente, devemos compreender alguns de seus momentos, primeiro quando a *Yébiúrú* é ingerida a partir dali *Èṣù* antecede a própria origem; depois, a perseguição de *Òrúnmìlà* em cada espaço do *òrun*, simboliza o desejo de reparação ao ato. Ao *Èṣù* ser cortado em duzentos e um pedaços, não o finda e sim multiplica a vitalidade que fica concentrada em pedaços de laterite. O ato de regurgitar “tudo o que havia devorado, inclusive a mãe”, advém do acordo entre *Òrúnmìlà* e *Èṣù* que se traduzirmos para uma linguagem filosófica corresponde a razão humana tentando decifrar a vida. Com isso, a regurgitação da mãe – da origem, da *Arkhé* – expõe que a origem deixa de ser “una” e transformar-se em múltipla conforme o número de espaços do *òrun* mediados com o *aiyê*.

Com tais observações é importante destacar que não há universalidade, delimitadora de uma univocidade do sentido em *Èṣù*, e sim há singularidades confluindo várias perspectivas. Por isso, associamos esta narrativa àquilo que Mogobe Ramose (2011, p. 11) nomeia como paradigma da pluriversalidade:

Ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Para que essa condição existencial dos entes faça sentido, eles são identificados e determinados a partir de particularidades específicas. Assim, a particularidade assume uma posição primária a partir da qual o ser é concebido. Essa assunção da primazia da particularidade como modo de entender o ser é frequentemente mal colocada como a condição ontológica originária do ser. O mal-entendido se torna a substituição da pluriversalidade original ineliminável do Ser.

Nessa passagem Ramose expõe a pluriversalidade como a manifestação múltipla do Ser naquilo que percebemos no mundo visível e invisível. Diante disso, retiramos ao menos três sentidos para o acontecimento-*Èṣù*: i) aquilo que existe determina-se pela particularidade que o compõe; ii) a particularidade torna-se a principal forma de compreensão de um modo ser; iii) o pensamento sobre a particularidade é inadequado quando não permite o entendimento em seu todo. Tais sentidos são ocultados pelo pensamento hegemônico por salvaguardar um padrão de categorias que impede a formulação de uma epistemologia pluriversal. Esse impedimento sinaliza, conforme argumenta Ramose (2011, p. 11), um “esforço em suprimir e mesmo eliminar a pluralidade do ser”.

Esse esforço manifesta-se na nossa sociedade de maneira abrangente. Ao seguirmos o argumento de Ramose, percebemos que, por exemplo, se a filosofia existe

para certo grupo humano e é negada a outros grupos, então a ideia de filosofia “universal”, sem cultura, sexo, religião ou cor, afirma uma particularidade que não permite o entendimento em seu todo. Com isso, não se adequa ao terceiro sentido do acontecimento-*Èṣù*. Além disso, se trocarmos a palavra filosofia por cultura, ciência, espiritualidade ou quaisquer outras, logo percebemos que a “universalidade” é uma acomodação da ideia de humanidade como repetição do “mesmo”, pois “[a] ênfase na mesmidade (*sameness*) sob a égide do ‘universal’, diz respeito à aparente intenção de estabelecer totalidade e hegemonia” (RAMOSE, 2011, p. 10). Em decorrência, o “outro” é um *alien*, um estranho, ao mundo que habita o meu “eu” e, doravante, necessita se adequar às prerrogativas das minhas condições de existência. Porém, como o acontecimento-*Èṣù* nos permite objetar essa concepção particular de “universal”? Aquilo que foi escrito até o momento fornece uma saída dessa concepção ao enfocarmos na circularidade como um trânsito contra colonialista. Uma ênfase que, ainda seguindo as palavras de Ramose (2011, p. 12), afirmamos: “Ao falar da particularidade, temos em mente aquilo que está incrustado na natureza e na cultura, revelando as características específicas, mas inter-relacionadas, que constituem a sua identidade”.

Essa constituição da identidade é uma via importante para adentrarmos nas implicações do acontecimento-*Èṣù* frente a “universalidade” ocidental. Uma “universalidade”, retomando alguns pontos deste ensaio, que corrobora uma linearidade monoteísta e uma formação de sujeitos dependentes do “olhar” ocidental. Em grande parte, uma das implicações direciona-se para a noção de identidade vinculada à característica de *Èṣù* como substância-fundamento àquilo que existe, dinâmica entre-mundos e sempre escapável às categorizações racionais. Além disso, vale discutir a questão da encruzilhada, pois sendo o lugar de *Èṣù* então o que acontece quando nos encontramos nela? A própria noção de encontro entra no jogo, já que outros signos e significados são destacados e a alteridade vincula-se a uma formação atravessada de humanidades. Ainda mais como afirma Rufino (2019, p. 5): “A encruzilhada é a boca do mundo, é saber praticado nas margens por inúmeros seres que fazem tecnologias e poéticas de espantar a escassez abrindo caminhos”.

A encruzilhada comporta a circularidade da força vital, ou em termos iorubás: o *áṣẹ*. A própria dinâmica que engendra e faz interagir os diversos caminhos, pois na encruzilhada todos os caminhos nos levam a *Èṣù*. Nessa perspectiva, concordamos com Wanderson Flor do Nascimento (2016, p. 30) que *Èṣù* “não é apenas a figura da encruzilhada, mas também o movimento que se faz diante da multiplicidade de caminhos

que a encruzilhada faz ver, nos possibilitando um deslocamento que pode nos encaminhar para vários lugares e um movimentar que nos faz ser de outros modos”.

Outros modos que envolvem o próprio senso de comunidade e destaca como a ancestralidade é uma dinâmica vital enigmática e ritualística que potencializa os “mais novos” e atualiza “os mais velhos”. Criando um jogo, que desfaz a encruzilhada como um local de assombro, de medo, bloqueando o *áșe*, para abrir os caminhos e enviar mensagens entre as dimensões visíveis e invisíveis. Portanto,

Exu necessita da comunidade funcionando para que as mensagens circulem, para que a pluralidade de caminhos visível nas encruzilhadas faça sentido. Exu encontra – e faz aparecer – nas encruzilhadas, essa confluência de caminhos, uma multiplicidade de possibilidades abertas para o caminhar: nem todas elas harmônicas ou pacíficas, deixando a decisão sobre a circulação do axé nesses gestos do caminhar sob a responsabilidade dos caminhantes, que podem potencializar ou despotencializar o axé (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 37).

Uma responsabilidade que responde à circularidade e guarda o poder da transformação, adquirindo formas concordantes com o caminho traçado se ele potencializa ou não o *áșe*. Nesse processo, a face de *Yangí* torna-se importante, pois em “cada pedaço picotado do seu corpo, se reconstruiu como um novo ser e se colocou a caminhar e a inventar a vida enquanto possibilidade. Essa é a face de *Yangí*, o caráter primordial de Exu” (RUFINO, 2019, p. 24). Um caráter marcado pela potência *eșusíaca* no corpo, transgredindo as fronteiras da razão e ampliando cada existência para um horizonte “que nos possibilita travar um debate acerca da problemática ontológica, da invenção e do devir do ser negro-africano no mundo” (RUFINO, 2019, p. 24). Além disso, como Rufino (2019, p. 25) explica, “praticando outros caminhos, estes encarnados pelas potências de Exú, percebemos que os regimes de verdade acerca do mundo e suas soluções assentam na escassez, pois a suas saídas não miram a diversidade de cacos”.

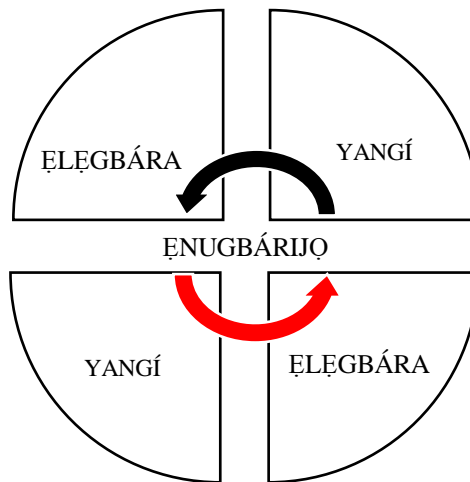
Outro aspecto relevante de *Yangí* é o nascimento dos elementos cósmicos. Retomando ao *itán* lemos que Ele está à esquerda do portão quando *Òrúnmìlà* havia chegado. O lado esquerdo na cultura nagô remete ao princípio feminino, da geração, desse modo há uma pré-visão do acontecimento, pois “*Èșù* é aquele que nasceu antes da mãe”. Como também, na interpretação de Sodré, há uma relação com o número “um” e ao mesmo tempo com o “três”, pois se o “um” é quem propicia multiplicidade dos pares, o “três” “[...] não é o primeiro e sim o *primordial*: a dinâmica de reunião do terceiro constitui um e dois [...] É o número três, portanto, que abre a possibilidade do infinito

diverso.” (SODRÉ, 2017, p. 178). Um infinito concretizado pela linguagem que justamente comunica as ações de entidades transcendentais com os seres humanos: “uma vez que cada som verbal aparece como um terceiro elemento, resultante da interação de dois elementos” (SODRÉ, 2017, p. 178). Ou seja, a potência do *áṣẹ* em *Yangí* circula uma condição ontológica e epistemológica.

Na face *Ẹḷẹgbára* articula-se a questão do corpo que subverte a reflexão ocidental sobre a sexualidade centrado no aspecto reprodutivo. Porquanto, como ressalta Sodré, “Exu revela algo muito mais amplo, algo inerente à condição humana [...], que é a ligação visceral entre o sagrado e o erótico” (SODRÉ, 2017, p. 179). A ligação com o erótico amplia a noção de religião como uma perspectiva de perceber a sexualidade como expressão autônoma da vida, ao invés de evocar o sacro como pertencente a uma interioridade e permeada pela proibição. O corpo é afetado e afeta o outro ser humano e o mundo em toda a sua complexidade, produzindo um modo coletivo e não se fixando na separação entre interioridade ou exterioridade. Na verdade, há uma peregrinação erótica em que “o espírito foge à subordinação imposta pela realidade do corpo mortal, perdendo, como os deuses ou os espíritos míticos, o substrato da realidade e penetrando assim no sagrado” (SODRÉ, 2017, p. 180). Por isso, o erótico refere-se muito mais na busca contínua entre ancestralidade e descendência em que se orientando por *Ẹṣù* comunica a encarnação no mundo em seus múltiplos caminhos:

Nessa mesma direção, a *Arkhé* africana reserva ao erótico uma dimensão de ambivalências – profundidade e mistério – mais ampla do que a implicada na simples reprodução sexual por conotar a totalidade – ao mesmo tempo biológica e simbólica, contínua e descontínua – do processo que garante continuidade entre ancestralidade e descendência, mas com todos os matizes do segredo que perpassa a relação entre a interioridade e a exterioridade. Para assegurar essa garantia, Exu é tanto ancestral quando descendente – a protoforma da progenitura por excelência (SODRÉ, 2017, p. 180).

Sendo assim, temos na potência do *áṣẹ* em *Ẹḷẹgbára* a circularidade ética e política. Nesse entreteçamento, percebemos que *Ẹnugbárijọ* cruza com *Yangí* e *Ẹḷẹgbára* uma circularidade que podemos ilustrar da seguinte maneira:



A circularidade Ẹ̀sù Ẹ̀nugbárijọ
Fonte: organização do autor

Essa circularidade traduzida filosoficamente, seguindo ao já explorado neste ensaio, mostra como Ẹ̀sù acontece no mundo visível e no invisível produzindo uma estética e enquanto tal envolve caminhos encruzados com a ética e a política de Ẹ̀legbára e com a epistemologia e a ontologia de Yangí:

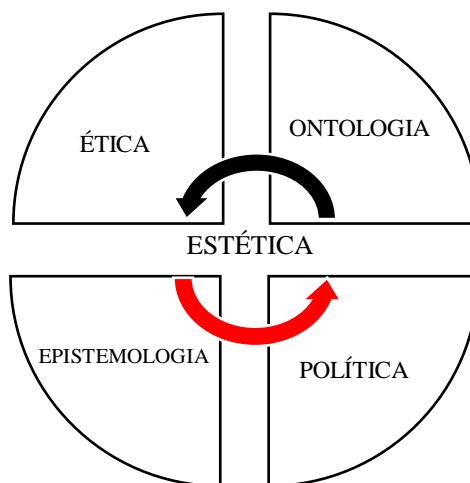


Figura 2: A circularidade estética
Fonte: organização do autor

Nessa vinculação, as vielas da filosofia nagô estão expostas como contraponto àquilo que o monoteísmo estabelece como linearidade decifradora dos limites humanos e sua separação da divindade. Com isso, o pensamento filosófico atua em uma encruzilhada e como tal envolve caminhos diversos para a solução dos problemas, pois o desejo por “um” provocou a multiplicidade do “três”.

Uma provocação atrelada aos diferentes modos de *Èṣù* e, principalmente, pelo seu acontecimento. Nesse caminho, em outro *itan* em que Ele usa um chapéu de um lado vermelho e do outro preto simboliza também a contrariedade do acontecimento-*Èṣù* diante da verdade universal. Pois ao passar no meio dos dois amigos, cada um vê apenas um lado de chapéu e toma como todo (universal) e a partir daí cria-se a discórdia pela defesa da sua perspectiva acerca da “única” verdade. Assim, se exemplifica como a razão ocidental preocupada em decifrar o enigma não atenta para o acontecimento, pois “um momento pode se apresentar de uma forma ou de outra conforme os pontos de vista de quem os observam e, nessa observação, revela mais a característica do observador ao invés do próprio *Èṣù*” (OLIVEIRA, 2007, p. 128). O problema é que para saber quem é *Èṣù* necessita-se dar uma volta em torno Dele e “dar uma volta é, de fato, um movimento curvo e não retilíneo, que dependendo da velocidade que se cumpra a tarefa, pode levar à vertigem o espectador. Exu é o mestre da vertigem!” (OLIVEIRA, 2007, p. 129) seja impulsionando o inconformismo, seja contra colonizando o pensamento humano.

Últimas palavras

As linhas costuradas neste ensaio propuseram uma forma de entender *Èṣù* como acontecimento e, para isso, a interpretação do *itán* de *Ènugbárijò* aproximou-O do paradigma da pluriversalidade. Tal paradigma expôs filosoficamente como tratar de certos eixos através de uma circularidade que cruza dois ou mais caminhos. Com isso, nós ilustramos a estética como referência dialógica entre a epistemologia, a ética, a política e a ontologia. Tal ilustração tratou-se de uma percepção de como o acontecimento-*Èṣù* propicia uma circularidade contra colonialista e, portanto, opõe-se ao colonialismo que pretende regular a própria vida e suas expressões na humanidade.

Para tanto, apresentamos alicerçados no conceito de “biointeração” como a espiritualidade, diferente do discurso religioso, trata-se de uma vinculação entre aquele/aquilo que está no campo visível ou no invisível. Tal vínculo amplia a noção de vida e expõe como o “outro” adequa-se a uma singularidade marcada por um coletivo. Com isso, a diáspora e a ancestralidade africana tornam-se elementos que articulam um dinamismo cósmico exibindo o caráter enigmático e ritualístico dos corpos negros. Nesse conjunto a intenção foi subverter o discurso colonialista da razão ocidental.

Um discurso reprodutor da imagem de humanidade repletas de categorias nas quais podem ser inseridas, retiradas ou remodeladas conforme um desejo ideal de humano. Fundamentados nesse desejo, o colonizador observou os povos por meio de um maquinário de controle a partir de uma submissão e divisão racial. Nesse bojo, grupos de pensadores ampliaram o alcance de tal controle até justificando a legalidade de tráfico e a transformação de humanos em mercadoria:

Os europeus escravizam os negros e os vendem nas Américas. Embora isso seja ruim, a situação dos negros em suas próprias terras é ainda pior, porque lá existe uma escravidão absoluta; o princípio essencial da escravidão, o fato do homem ainda não ter obtido consciência de sua liberdade e, conseqüentemente, afunda-se até tornar-se uma mera Coisa – um objeto sem valor (HEGEL, 1857, p. 100).

Como provocação, trazemos algumas palavras de Rufino (2019, p. 32), até mesmo para ilustrar a dinâmica do acontecimento-Êṣù não percebido pelo discurso colonizador: “[Hegel] firmaste um verso sobre as populações negras como sendo contrações imóveis, rastejo e espasmo. Eu, cismado que sou, refaço a pergunta: Ora tu não viste um moleque de pau duro que passou do teu lado? Não viu? Acabou de tirar um sarro de ti!” (RUFINO, 2019, p. 32).

Com o sarro desse “moleque de pau duro” encaminho a finalização deste ensaio com o seguinte firmamento: o acontecimento-Êṣù faz com que aquilo que está vivo tenha *existência*.

Referências

BRAH, Avtar. *Cartografías de la Diáspora*. Identidades em cuéstion. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

BLUES, Baco Exu do. Êṣù. São Paulo: 999, 2017.

DANTAS, Luís Thiago Freire. A filosofia nagô e a temporalidade da vertigem. *Odeere*: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Vol. 3, n. 6, Julho – Dezembro de 2018, pp. 120-132.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. *Das Questões*, n.4, ago/set 2016, pp. 28- 39.

HALL, Stuart. Quem precisa da Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HEGEL, Friederich. *Lectures on the Philosophy of History*. London: York Street, 1857.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2017.

MALOMALLO, Bas'ille. Epistemologia Do Ntu: Ubuntu, Bisoidade, Macumba, Batuque E “X” Africana. In: SOUZA, Elio Ferreira de; et. al (Orgs.). *História e cultura afrodescendente*. Teresina: FUESPI, 2018, pp. 561-574.

MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. Salvador: UFBA, 2013.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação*. Curitiba: 2007.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. *Ensaaios Filosóficos*. Volume IV, outubro, p. 6-25.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Ed. Mórula, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significação*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI, 2015.

SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015, p. 191.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2007.

Recebido em: 03/11/2020

Aceito em: 03/11/2020

AS GRIÔS NO BRASIL: SABERES E FAZERES DE MULHERES NEGRAS ATRAVÉS DA CATEGORIA TIA

Angélica Ferrarez de Almeida¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34965

Resumo

Através da preservação da memória genealógica, traduzida em saberes e fazeres que constituem as chamadas Tias, vamos refletir como se deu a construção desta categoria política e como a aproximação com o ofício dos griôs da África Ocidental nos proporciona uma linha de entendimento da importância da trajetória destas mulheres negras, por ora, inviabilizadas na história. Logo, a reflexão dos regimes de visibilidade, protagonismo e emancipação, desenvolvida por mulheres negras na dimensão política, cultural e de organização dos espaços da memória em países de reminiscências coloniais, como é o caso do Brasil, nos possibilita inscrever a categoria Tia como um ofício na história social das mulheres. Refletindo assim sua intervenção no mundo a partir do trabalho protagonizado às margens, acionando assim a potência das histórias múltiplas na partilha do comum. Deste modo, vamos nos servir de uma costura bibliográfica enquanto elaboramos e pesquisamos nossas próprias fontes, já que o registro de tais memórias se encontra soterrado nas amarras do pacto colonial. Dito isto, este é um trabalho por regimes de visibilidade e ajuste de memórias.

Palavras-chave: Tias. Griôs. Memórias. Saberes. Visibilidades.

GRIOTS EN BRASIL: CONOCIMIENTO Y HACER DE MUJERES NEGRAS A TRAVÉS DE LA CATEGORÍA TIA

Resumen

A través de la preservación de la memoria genealógica, traducida en saberes y prácticas que constituyen las llamadas *Tias*, reflexionaremos sobre cómo se dio la construcción de esta categoría política y cómo la aproximación con la arte de griots de África Occidental, nos proporciona una línea de comprensión de la importancia de la trayectoria de estas mujeres negras, por ahora, inviabilizada en la historia. Por tanto, el reflejo de los regímenes de visibilidad, protagonismo y emancipación, desarrollados por las mujeres negras en la dimensión política, cultural y organizativa de los espacios de memoria en países con reminiscencias coloniales, como es el caso de Brasil, permite inscribir la categoría de *Tia* como un oficio en la historia social de las mujeres. Reflejando así, su intervención en el mundo desde el trabajo realizado en los márgenes, activando así el poder de las múltiples historias en compartir lo común. De esta manera, utilizaremos una costura bibliográfica mientras elaboramos e investigamos nuestras

¹ Doutoranda em História pela UERJ com projeto Mulheres Negras no Pós Abolição: memória, linguagem e poder no ofício da porta bandeira tia Dodô da Portela. Possui mestrado em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro com tema As tias pretas do samba: por uma questão de memória, espaço e patrimônio. Email: angelferrarez@gmail.com

propias fuentes, ya que el registro de tales memorias está enterrado en los lazos del pacto colonial. Dicho esto, este es un trabajo para regímenes de visibilidad y ajuste de memorias.

Palabras clave: Tias. Griots. Memorias. Conocimiento. Visibilidades.

No rastro dos griôs

Eu sou um “griot”, antes de qualquer coisa, e o “griot” é a memória do continente africano. Da parte da África do Oeste é a biblioteca e é, também, o guardião das tradições e dos costumes, encarregado da organização de todas as cerimônias. Ninguém se torna “griot”. Nasce-se “griot”. É de pai para filho. Mas há também as “griotes”, as mulheres. São muito poderosas. Quando elas estão, os homens se calam².

Sotigui Kuyaté³

O termo francês “griot” apareceu pela primeira vez em francês na obra de Alexis de Saint Lô: *Voyage au Sénégal* de 1637. Sendo uma das instituições mais antigas da África Ocidental, há relatos de viajantes árabes datados de 1350 sobre a corte do Mali nos quais se descrevem a presença de músicos intérpretes com características bem semelhantes aos “griots”, mas que eram conhecidos entre si pelo termo *jeli*. (BARRY, 2000).

Sendo um estrangeirismo francês, a utilização da palavra “griot”, ao mesmo tempo que foi fruto do olhar europeu sobre um ofício mais antigo na África Ocidental, é também uma apropriação por parte dos africanos de uma terminologia que eles souberam bem incorporar enquanto categoria política de existência e (re) existência no mundo. Como não há correspondência no português para esta expressão, vamos adotar a forma aportuguesada *griô*, como há grafado na *Epopeia Mandinga de Sundjata* de 1982, romance publicado em diversas versões por Niane Djibril Tamsir, no qual retrata a formação da identidade griô sendo cunhada nas fronteiras, no contato com o olhar classificatório do colonizador, transitando entre o processo de assimilação engendrado pelo europeu e a apropriação por parte do próprio grupo africano.

² Livre transcrição do documentário: “Sotigui Kouyaté: um griot no Brasil”, produzido pelo grupo SESC TV em dezembro de 2006.

³ Sotigui Kuyaté nasceu no Mali em 1936 e faleceu em Paris em 2010, sendo considerado um dos griôs da contemporaneidade. Seu reconhecimento internacional se deu por conta de seu trabalho no cinema e no teatro, tendo atuado em diversas produções francesas, inclusive com Bernardo Bertolucci e Peter Brook.

A casta dos griôs é uma reminiscência da África Ocidental anterior às formas de comunicação tidas como modernas. É uma casta de contadores de história que, calcados na oralidade e na memória coletiva e genealógica de seu grupo, bem como de seu papel social, são os cronistas sociais e políticos de seu povo, enquanto transmissores de saberes, mantenedores de segredos específicos e produtor semântico responsável por uma espécie de literatura oral calcada no poder da narrativa.

Países como Senegal, Mali, Burkina Faso, Mauritânia, Norte da Costa do Marfim e partes da Nigéria tiveram os griôs na constituição oficial destes países. Ocupando ofício de memorialistas, eles eram os velhos narradores que se serviam das estruturas narrativas a fim de fazer lembrar àquilo que não se deve esquecer. Há uma relação de causa e efeito entre os griôs e a memória e como a causa não é um antes primordial, ela é apenas um dos elementos da dupla (TODOROV, 1970), a memória está para os griôs, assim como estes a edificam. Sua influência, articulada aos domínios da política, foi basilar para o processo de emancipação de várias ex-colônias africanas. A partir destas reflexões nossa atenção se volta para este lugar da memória, da palavra, da narrativa, do dito e o não dito; como um campo epistemológico de saberes e fazeres que atravessaram o oceano e foram fundamentais para a constituição da cultura negra na diáspora. E, neste movimento, a atuação das mulheres foi singular a partir das chamadas Tias do samba, como veremos mais adiante.

Abrindo o diálogo com Hall (2013), o autor aponta três argumentos para o entendimento do que seria essa cultura negra na perspectiva diaspórica. Primeiro, o *estilo* de manifestações de matriz negra, que os críticos acreditam ser uma casca, um invólucro, acabou por se tornar a matéria do próprio acontecimento, sendo assim a forma dominante da cultura global. Ao mesmo tempo em que é o espaço da experiência dos negros, é o espaço em que o controle de narrativas e representações é deslocado das mãos dos produtores para burocracias culturais estabelecidas. Segundo, com deslocamento do mundo logocêntrico, o domínio da escrita passa para a crítica da escrita e em seguida para seu processo mesmo de desconstrução, movimento que vem acompanhado pelas formas de entendimento a partir de outras bases epistemológicas e nisto a estrutura profunda da vida cultural se abre para a *música*. E por fim, a abertura para a dimensão do *corpo* como em telas de representação, como se ele fosse o único capital dos sujeitos negros:

Considerando a importância atribuída à música no habitus dos negros da diáspora, é irônico que nenhum dos polos neste tenso diálogo leve a música muito a sério. O narcisismo que une ambos os pontos de vista é revelado pelo modo com que ambos abandonam a discussão da música e da dramaturgia, a performance, o ritual e os gestos que a acompanham em favor de um fascínio obsessivo com os corpos dos próprios artistas. (GILROY, 2012, p. 207)

Chamando atenção para o apelo que a produção cultural da diferença fez a partir dos corpos dos sujeitos negros, Gilroy aponta o estilo, a música e a performance dos corpos como repertórios da cultura negra ou espaços performativos mais latentes para as estratégias dialógicas e as formas híbridas essenciais à estética diaspórica. Se refletirmos a dimensão do som no pós-Abolição, vemos que a música, que encontra seu nascedouro nas dimensões das sociabilidades negras, teve um alcance muito maior que os corpos negros. Aliás, a música dos sujeitos negros adentra espaços em que seus corpos são interditados. Os sons produzidos pelas comunidades negras constituem a paisagem sonora e por isto foram responsáveis pela organização das cidades, do trabalho, da vida rural, das associações negras, dos próprios territórios musicais, vide as escolas de samba no Rio de Janeiro, por exemplo. A partir do reflexo da agência negra nas políticas de emancipação e luta de mulheres, temos no território do samba um campo privilegiado de análise que aponta para a construção da categoria Tia.

São esses dispositivos culturais de origem negra no desenvolvimento de novas epistemologias que junto ao *fim de um império cognitivo* - parafraseando Souza Santos (2010) ao assinalar o desmonte epistemológico e político do pensamento ocidental - auxiliam na audição das insurgentes vozes femininas na atualidade. Não basta apenas a constatação da crise de paradigmas do pensamento hegemônico, há que se ouvir nos espaços de dialogia as diferentes vozes dos sujeitos sociais. Como estamos olhando sobre os ombros de mulheres negras, suas vozes emergem à força da ação política das Tias, as nossas griôs do samba.

Enunciados do (In) visível: nas frestas de uma categoria de análise

Minha avó foi uma dessas mulheres baianas que mudaram a forma de pensar e de agir do povo escravo que veio para o Brasil em navios negreiros e, após a Lei do Ventre Livre e a própria Lei Áurea, manteve suas tradições, seus deuses e seus costumes em nosso país. (SILVA, 2009, p. 17).

Com estas palavras Yara da Silva abre seu livro: *Tia Carmem: negra tradição da Praça Onze* sobre sua avó Tia Carmem do Xibuca. Sendo um dos poucos registros escritos sobre as Tias, a autora faz deste uma singela homenagem e exercício afetivo de resgate de uma determinada memória. Carmem Teixeira da Conceição proveniente de Amaralina, Salvador, Bahia, nasceu em 1878 e foi para o Rio de Janeiro em 1893 indo morar na rua Senador Pompeu, Zona Portuária. Recebeu o apelido do marido, Xibuca, após casar-se com Manoel Teixeira com quem teve 22 filhos. Filha do Orixá feminino Oxum ela era rezadeira, quituteira, vendia seus doces no tabuleiro na Lapa, Campo de Santana e Praça Tiradentes. Relatam-na como uma mulher muito festeira que saía em vários ranchos carnavalescos e frequentava os quintais das casas das amigas, Tia Ciata e Tia Bebianá.

As Tias, que serão grafadas aqui em maiúsculo para não perdermos na dimensão desta categoria de análise, a perspectiva do ofício, são, em sua maioria, mulheres mais velhas, detentoras de um saber fazer que remonta uma memória genealógica de herança africana na cidade do Rio de Janeiro. Existe no ser Tia algo de poder e de político, que faz com que elas sejam legítimas ao ponto de: “mudar a forma de pensar e de agir do povo escravo que veio para o Brasil em navios negreiros...”, como nos aponta Silva acima. Progenitoras, líderes, rezadeiras, cozinheiras, sambistas, quituteiras, quitandeiras, organizadas, conscientizadas, mães de santo; estas Tias manipulam tantos códigos que chegam a concorrer com outras formas de organização das famílias, da cidade e da cultura. Responsáveis pela primeira geração de sambistas, já que foram as mães destes, elas eram as chefas de famílias extensas e muitas frentes familiares se formavam a partir do crivo de uma Tia e da existência de seu quintal.

A dimensão histórica dos quintais cumpre papel importante para a compreensão, pois território e cultura se articulam de maneiras diversas e geram representações e valores em tempos históricos diferentes. Praças, terreiros, quintais foram centros culturais, sinalizando uma dimensão do espaço que serviu às manifestações da cultura negra. Logo, podemos vislumbrar o quintal das casas das tias e a reunião destes quintais culminando numa cartografia negra das cidades.

Com relação à família, não se pode pensá-la como um fato universal e natural, mas como sistema organizador de ideias, valores e aspirações. Na ordem colonial burguesa, por exemplo, costuma-se fazer uma certa distinção entre família, propriamente dita, e parentesco. Os termos não significam exatamente a mesma coisa, e assim predomina a visão institucional que delimita a família nuclear e a família mais

extensa em função dos laços consanguíneos. Entretanto, saindo do epicentro colonial ocidental, vemos que as sociabilidades entre negros na diáspora nos ofertou uma outra dimensão de família baseada em estratégias de solidariedade étnica e religiosa (SLENES, 1999; REIS, 1987). Daí a defesa de que estas Tias são responsáveis pela manutenção de grandes famílias extensas, que se reúnem em seus quintais, tanto para a manifestação da música, quanto para a dimensão do sagrado.

Fazendo algumas considerações acerca de Tia Ciata através da obra *Macunaíma* de Mário de Andrade, este nos chama atenção para o capítulo intitulado: “Macumba”. Conta a história de quando Macunaíma, a fim de se vingar de Venceslau Pietro Pietra, recorre ao poder dos feitiços dos negros pedindo auxílio ao Orixá Exu. Mesmo sendo uma obra de ficção, é interessante observar o poder desta Tia através do cenário montado por Andrade:

Era junho e o tempo estava inteiramente frio. A macumba se rezava lá no Mangue, no zungu de Tia Ciata, feiticeira como não tinha outra, mãe de santo famanada e cantadeira ao violão. Às vinte horas Macunaíma chegou na biboca levando debaixo do braço o garrafão de pinga obrigatório. Já tinha muita gente lá, gente direita, gente pobre, advogados garçons pedreiros meias-colheres deputados gatunos, todas essas gentes e a função ia principiando. Macunaíma tirou os sapatos e as meias como os outros e enfiou no pescoço a milonga feita de cera de vespa tatucaba e raiz seca de açacu. Entrou na sala cheia e afastando a mosquitada foi de quatro saudar a camdomblezeira imóvel sentada na tripeça, não falando um isto. Tia Ciata era uma negra velha com um século no sofrimento, javevó e galguincha com a cabeleira branca esparramada feito luz em torno da cabeça pequetita. Ninguém mais não enxergava olhos nela, era só ossos duma compridez já sonolente pendendo pro chão da terra. (ANDRADE, 2008, pp.75/76).

Hilária Batista de Almeida, ou simplesmente Tia Ciata, era filha do Orixá Oxum, mãe pequena no terreiro do famoso pai de santo João Alabá⁴, o mesmo frequentado por tia Carmem e outras tias. Nasceu em 1854, em Santo Amaro da Purificação, Recôncavo Baiano, mudando-se para o Rio de Janeiro em 1876 com 22 anos. Do relato acima podemos depreender algumas características interessantes: “candomblezeira”, “feiticeira”, “mãe de santo”, “cantadeira ao violão”, “negra velha”, “cabeleira branca”, mas a que salta aos olhos é a rede de pessoas em torno dela, que precisam de suas rezas, feitiços ou “macumba”. Uma rede heterogênea “... gente direita, gente pobre,

⁴ Fundado em 1886, este é considerado um dos primeiros terreiros de candomblé na cidade do rio de Janeiro, no bairro da Saúde na Zona Portuária.

advogados, garçons, pedreiros, meias colheres, deputados, gatunos, todas essas gentes...”. Importante a imagem da Tia como centralizadora das relações, onde as diferenças eram minimizadas em prol de uma imagem quase sacralizada pelos assistidos, a ponto do próprio Macunaíma ir “de quatro saudar a camdomblezeira imóvel sentada na tripeça, não falando um isto”.

A casa de Tia Ciata, na Praça Onze no Rio de Janeiro, foi um polo irradiador da cultura negra carioca com suas primeiras reuniões de samba. As festas ali aconteciam no quintal onde se faziam também os rituais dos orixás, seguida da cerimônia religiosa, frequentemente antecedida pela missa cristã, assistida na igreja (SILVA, 2009). Interessante essa noção da missa antes das celebrações nos quintais das Tias, a própria Tia Carmem, antes de armar a festa no quintal de casa, assistia missa na Igreja de São Jorge. Este lado festivo das Tias é narrado em vários tipos de literatura e suas festas tinham este ar sincretizado. Festas que começam na igreja e terminam com as rodas de pagode e batuques.

É importante observar a interface com a dimensão da festa, pois diferente das correntes que pensam a festa enquanto distração das massas, estratégia das classes dominantes a fim de manipular o povo, antagônica ao trabalho, sendo basilar para a construção dicotômica da razão instrumental X ritual, bem como da razão produtiva X capitalista; a festa aqui é política.

Queremos chamar atenção para o fato de que o domínio sobre as grandes festas populares como o Carnaval, parece ter sido tão premente e importante para o controle e desenvolvimento da cidade quanto o era a adoção de ferrovias, planos urbanísticos, posturas municipais, medidas de higiene e etc., o que nos leva a concluir que, como sempre, desde o princípio, as transformações urbanas não se resumem à sua materialidade mas também às suas dimensões imateriais e do imaginário. (FERNANDES, 2001, p. 15)

Assim, a festa protagonizada por negros se impõe restituindo-os poder, cidadania e humanidades roubadas. É claro que as festas, em geral, têm o poder de transcendência, introduzem outra dimensão de tempo e lugar, têm capacidade de revolver o ser humano e, neste sentido, não queremos perder a dimensão lúdica da festa, mas sim chamar atenção para a festa como lugar, por excelência, da crítica social e que coloca o princípio do “panis et circense”, o famoso pão e circo em cheque. As festas do quintal das Tias foram momentos onde sujeitas e sujeitos negros se viram protagonizando e performando a cultura urbana de herança diaspórica.

Diz Tia Carmem do Xibuca: “A nossa casa era o ponto de encontro de todo mundo que gostava de um pagode. O João da Baiana, por exemplo, só queria sambar e tocar pandeiro (...), não sei como o João foi parar no rádio” (SILVA, 2009, p. 111). Interessante a afirmativa acima porque demonstra que a familiaridade com estes primeiros sambistas chegou ao ponto de não perceberem a projeção dos mesmos fora do reduto dos quintais. E continua Silva: “Os sambistas também se reuniam na casa da vovó, mas na época, ela dizia, que não havia o chamado *tratamento de sambista*: eram apenas pessoas que cumpriam os rituais africanos e a coisa terminava em samba” (Ibid, p. 80).

Segundo Michel Mafesoli é no imbricamento entre indivíduo, cultura e território que deve ser buscado o fundamento para o apego afetivo, ou “enraizamento dinâmico” (MAFESOLI, 1984, p. 13). As Tias acabam por formar uma rede familiar em torno delas, no espaço da casa, nos usos festivo e religioso do quintal, no domínio sobre a alimentação, nas recordações que eram ali ouvidas, afinal, ir ao encontro destas Tias, que estavam impulsionando a cultura urbana e criando espaço para o desenvolvimento do que seria uma cultura negra, é ir ao encontro das lembranças que animam este universo.

O espaço privilegiado para as festas das Tias era o quintal, geralmente, nos fundos da casa. Pensando nos discursos de subalternização, vemos que coube ao quintal a tarefa de abrigar os eventos tidos como mais subalternos para a ascendente sociedade burguesa e não à toa que este ficava nos fundos, diferente dos quintais da família burguesa que ficavam na frente de casa. Lembrando que dentro da estrutura da casa, o quintal, muitas vezes, tem que ser camuflado para que seus eventos não sejam interrompidos pela repressão. Ao mesmo tempo, seu chão de “terra batida”, uma imagem que remete ao elemento terra tendo o terreiro enquanto continuação possível de valores ancestrais, não sem mais que é no quintal de “terra batida” que ficavam “ritualmente dispostas às coisas do culto” de matriz africana. Essa religiosidade, camuflada para que viva, foi estrategicamente pensada pelas Tias (ALMEIDA, 2013).

Celeiro de grandes encontros era também o quintal de Tia Amélia do Aragão, que ganhou o Aragão no nome porque morava na rua do Aragão. Cantadora de modinha e mãe do cantor e compositor Donga. Havia as rezadeiras, Tia Bebiana e Tia Perciliana, esta última mãe do sambista João da Baiana que, unidas a Tia Ciata, Tia Carmem e outras, pertenciam todas ao terreiro de candomblé de João Alabá. Havia a grande

quituteira Tia Veridiana, e, também Tia Sadata da Pedra do Sal, que foi fundadora do rancho carnavalesco Rei de Ouro.

Interessante que as Tias mencionadas até agora eram todas baianas e moradoras da Zona Portuária de finais do século XIX. Contudo, não vamos repetir, sem problematizar, a ideia de uma centralidade baiana. Aliás, a incipiente bibliografia sobre elas cunhou no imaginário social a ideia de uma diáspora baiana que carece de estudos mais aprofundados, interesse que vem se desdobrando em futuras pesquisas sobre a Bahia oitocentista, mas, por ora, vamos tentar descobrir o que este mito encobre ao descentralizar a influência baiana, a fim de ampliar os espaços políticos e territoriais da “pequena África”.

Nem tão baianas assim: sobre trânsitos e deslocamentos

Proponho que a espacialidade das Tias não seja lida entre baías - Baía de Todos os Santos e Baía da Guanabara – representando Salvador e Rio de Janeiro respectivamente, e, para tanto compartilho com o historiador Tiago de Melo Gomes (2003) ao apontar a importância dos deslocamentos de mineiros e fluminenses para a cidade do Rio de finais do século XIX. Em vez de colaborar com uma historiografia do isolacionismo, pensando em grupos separados, queremos ampliar o debate, refletindo o trânsito e experiência das Tias para além da centralidade baiana e da Zona Portuária.

[...] entre 1872 e 1890 a Bahia perdeu apenas sete mil habitantes através da migração interprovincial. Na última década do século XIX, o mesmo estado teve um saldo positivo de 40 mil pessoas no quadro nacional das migrações, tornando-se um fornecedor de migrantes internos apenas a partir de 1900 e nos vinte anos seguintes, quando perde por esta via 116 mil habitantes. Não se pode, contudo, postular que a maioria destes migrantes tenha se dirigido à Capital, pois esta recebeu apenas 55 mil novos migrantes internos no mesmo período (menos que Pará e Pernambuco e pouco mais que o Rio Grande do Sul). Por certo, uma parte significativa destes novos habitantes da Capital era composta por mineiros, já que o estado de Minas Gerais cedeu 220 mil pessoas a outras unidades da federação no mesmo período. (GOMES, 2003, p. 7)

Tia Eulália, por exemplo, era mineira, chegando ao Rio de Janeiro foi para a comunidade da Serrinha em Madureira por volta da década de 30. Outra que chega à mesma época é Vó Maria do Jongo, proveniente do interior do Estado do Rio. Reduto

do jongo⁵, a região de Madureira entrou fortemente no circuito das artes negras da cidade, vindo abrigar as escolas de samba Império Serrano, de 1947, e a Portela de 1923⁶, ambas fundadas por Tias não baianas, além de Mano Décio, Mano Elói, Seu Alfredo e Mestre Fuleiro, sendo o primeiro o único baiano da turma do Império. Além de Paulo da Portela, Antônio Rufino e Antônio Caetano, o triunvirato carioca da Portela.

Transitando pela cidade e chegando ao Morro do Salgueiro, a grande referência era a Tia Neném, nascida ali mesmo em 1921. A Tia Zezé, nascida em Três Rios em 1923, foi componente importante da Unidos da Tijuca e tantas outras Tias provenientes de vários lugares e contribuindo com a descentralização do mito de uma diáspora baiana. Óbvio que as Tias provenientes da Bahia foram marcantes sim na cultura urbana carioca, introduzindo modos de vestir, de saberes e pensar, mas em sua maioria migraram durante meados do século XIX, provavelmente como escravizadas, acompanhando as famílias para as quais trabalhavam e muitas colocadas ao ganho⁷.

Olívia Cunha assim nos diz:

Responsáveis pela mediação dos ambientes domésticos e públicos, as mulheres livres e escravas dominavam o mercado de trabalho, por transpor com mais permissividade as fronteiras da intimidade da família patriarcal, ganhando as ruas. Ao contrário dos homens, as criadas eram vistas como mais afeitas à aparente leveza das tarefas do lar e supostamente mais inofensivas aos segredos familiares. ... Mesmo considerando a precária estrutura das habitações da Corte na segunda metade do século XIX, o que contribuía para que os serviços realizados dentro de casa fossem tão ou mais pesados do que aqueles realizados fora, as construções da domesticidade atreladas a certa concepção do trabalho feminino foram culturalmente dominantes. (Cunha, 2007, p. 380).

⁵ Dança afrobrasileira de caráter mítico religioso, originária talvez da região de Benguela, atual Angola, que se desenvolveu na região sudeste do país e tem no Rio as baluartes Vó Maria do jongo e a própria tia Eulália, ambas da Serrinha.

⁶ O Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela, ou simplesmente Portela, é uma escola de samba fundada em Madureira no ano de 1923. Inicialmente ela foi fundada numa dissidência entre dois blocos carnavalescos, o “Baianinhas de Oswaldo Cruz”, cujos diretores eram Paulo da Portela, Heitor dos Prazeres, Antônio Caetano, Manuel Bam Bam Bam, Natalino José do Nascimento, o famoso Seu Natal, dentre outros, e o “Quem fala de nós come mosca” cuja origem remete ao famoso quintal de Tia Esther. Dessa dissidência Paulo da Portela liderou o grupo que formou o “Conjunto Oswaldo Cruz”, que foi renomeado para: “Quem nos faz é o capricho”, e depois: “Vai Como Pode”, nome que a escola teve até 1935, ano de seu primeiro título quando assume o nome Portela.

⁷ Faceta da escravidão urbana em que escravizadas e escravizados eram liberados do trabalho doméstico para comerciar nas ruas da cidade, entretanto, sem, contudo, perderem o vínculo de servidão com seus donos, os quais recebiam uma boa quantia deste ganho, cláusula.

Deste modo, vemos que há uma associação culturalmente construída entre domesticidade, família e feminilidade, onde as mulheres sempre foram tidas como melhores para os serviços domésticos, entretanto questões de ordem econômica faz com que muitos senhores e senhoras coloquem seus escravos ao ganho, constituindo nisto mais uma forma de negócio da empresa escravista. Contudo, estar nas ruas é que garantiu mais mobilidade, formação de redes e de canais de comunicação. Como diz o cronista João do Rio: “Sem o consentimento das ruas não passam os sábios...” (2010, p. 52). No que emendamos: e nem se forma a cartografia dos quintais, movimento mais peculiar no pós-Abolição; portanto, os trânsitos e deslocamentos de mulheres negras ficam mais acirrados durante a primeira metade do século XX, e neste momento as migrações, por exemplo, do Vale do Café⁸ para o Rio de Janeiro, são muito mais intensas (COSTA, 2015). É deste período a mudança da futura porta-bandeira da Portela, Tia Dodô, de Barra Mansa para o centro do Rio, assim como fez a família da cantora Clementina de Jesus anos antes, só que saindo de Valença e se estabelecendo na pacata e ainda região rural Freguesia de Jacarepaguá.

Em *Memórias do Cativo*, Rios (2005), analisando os deslocamentos a partir do Vale do Café, indicou em suas pesquisas que não foi logo após a abolição que as migrações para a capital ocorreram. A relação com a terra ainda era pulsante e existiam certos traços estáveis quando, por exemplo, os proprietários da terra conseguiam manter a mão de obra negra de ex-escravos e libertos através de vínculos de trabalho livre, e não estáveis, quando esse trabalhador vagava entre as fazendas na busca por trabalho temporário. Aliás, a relação com a terra foi um vetor de atração para os espaços ainda rurais das cidades, daí a ocupação dos subúrbios e da Baixada Fluminense no Rio.

Primeiro, a relação com a terra foi catalisadora dos processos migratórios atraindo pessoas para os subúrbios cariocas e à Baixada Fluminense da cidade, onde havia uma nascente economia em torno da laranja e seu mercado agroexportador (ABREU, 1988; PEREIRA, 1977). Segundo, e totalmente correlacionado, a familiaridade com o meio rural encontrada nos subúrbios cariocas acabou atraindo esta mão de obra. Terceiro, com o desenvolvimento das linhas férreas de carga, os produtos saídos da decadente região cafeeira passavam antes em regiões da Baixada Fluminense, antes de descarregar as encomendas no centro da cidade. Quarto, por mais que haja

⁸ O Vale do Paraíba ou Vale do Café, como é popularmente conhecido, é uma região cortada pelo rio Paraíba do Sul, que abrange quinze municípios do Estado do Rio, e, que teve seu auge na economia cafeeira, bem como na empresa escravocrata, na segunda metade do século XIX.

possibilidade de moradia nos centros urbanos, principalmente através do acionamento de vínculos familiares com pessoas que tinham chegado em levadas migrantes anteriores, a possibilidade de obtenção de terras era maior no subúrbio rural do que no centro, onde o trabalho estava concentrado no porto. E, por fim, a mobilidade que a comunidade negra experimentou no pós-Abolição com a instabilidade do período combinada às formas de violência e opressão de suas culturas, impulsionando assim a escolha por espaços nos quais o poder público não dava prioridade de assistência, propiciando, dessa forma, mais brechas para os processos de criação, isto é, espaços para manifestações festivas de cunho cultural e religioso.

Daí vemos florescer a experiência do jongo no subúrbio de Madureira, deslocado das festas e dos batuques dos negros da região cafeeira. A simbologia das rodas e as experiências negro-africanas de origem bantu, já que era desta nação a maioria dos ex-escravizados encontrados na empresa cafeeira que migraram para a cidade na primeira metade do século XX. A partir disso outras centralidades são produzidas onde discursos, imagens e narrativas são deslocados para formar novos lugares de pertença, novos imaginários simbólicos dos sujeitos negros, novas concepções do tempo e da memória e práticas de cotidiano:

Mais ou menos é assim o subúrbio, na sua pobreza e no abandono em que os poderes públicos o deixam. Pelas primeiras horas da manhã, de todas aquelas bibocas, alforjas, trilhos, morros, travessas, grotas, ruas, sai gente, que se encaminha para a estação mais próxima; alguns morando mais longe, em Inhaúma, em Cachambi, em Jacarepaguá, perdem amor e alguns níqueis e tomam bondes que chegam cheios às estações. (BARRETO, 2009, p. 88)

Os casos de Madureira e Osvaldo Cruz são interessantes para pensar a crescente participação do poder público a partir de desenvolvimento local impulsionado pela agência da cultura urbana negra. Estes bairros que pertenciam à Freguesia do Irajá crescem de formas variadas. Madureira se desenvolve com a intensificação do comércio, abrigando, inclusive, o maior mercado de distribuição de produtos para os subúrbios, mercado que surgia como uma feira de rua em 1914 e vai se complexificando e modernizando com o tempo, sendo portugueses, italianos e até alguns brasileiros os donos dos primeiros estabelecimentos (MARTINS, 2009). Já Osvaldo Cruz ganha características mais residenciais, com suas vilas, herança do desmembramento das grandes chácaras de outrora, e, mais tarde, com os conjuntos residenciais.

A espacialidade desta cidade com suas fronteiras, além de não ser bem definida, estava longe de representar algo homogêneo. À mistura de libertos, os ex-escravizados, com os nascidos livres e os migrantes vindos da Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo, além do interior do Rio, se juntaram os imigrantes europeus, eram italianos, espanhóis, portugueses, franceses, ingleses e árabes compondo a paisagem desta cidade. Para além de descentralizar a ideia de uma “diáspora baiana”, gostaríamos também de ampliar os limites espaciais e políticos da “pequena África”. Expressão cunhada a partir da ideia do sambista Heitor dos Prazeres que, ao observar o fluxo maior de negros nas ruas da cidade, disse estar em “uma África em miniatura”, se referindo, sobretudo, à Zona Portuária. Entretanto, quero pensar aqui os símbolos que justificam a defesa da “pequena África” enquanto mito fundacional da vontade de uma civilização africana entre nós para assim ampliar suas fronteiras a fim de costurar a cidade negra.

Imaginemos que chegar à região portuária era como se estivéssemos entrando numa empresa escravocrata, com repartições, hierarquias que obedeciam a postos de trabalho, divisão racional e instrumental, usos diferenciados dos espaços, enfim, tinha-se desde o Cais do Valongo⁹, os espaços dos trapiches e pelourinhos, até a Pedra do Sal, o Largo do Depósito, o Cemitério dos Pretos Novos, enfim, todo um complexo que servia à empresa escravocrata. Com o pós-Abolição, essa memória, por vezes, literalmente soterrada, encoberta em relações de poder e violência, emergiu pela agência dos grupos negros quando resgataram a ideia de uma “pequena África”, nascida no solo de muito trabalho e sofrimento, mas apoiada nos espaços de vivência e circulação dos negros e na perspectiva de uma consciência histórica. Portanto, é como construção política e vetor de reivindicação de existência e humanidades negadas que ampliamos a ideia da “pequena África” a fim de pensar esta cidade.

A apropriação da “pequena África” enquanto um isolado idílico onde as manifestações negras são tidas como coesas e homogêneas, e a de uma *diáspora baiana*, como catalizadora para a produção da cultura urbana, foram imagens reproduzidas e muito pouco problematizadas na historiografia (MOURA, 1995). Por isto, a ideia da “pequena África” enquanto construção política de determinados herdeiros é mais interessante e reflexiva. A partir da ideia da herança, Hall (2013) diz que herdeiro é

⁹ No ano de 2013, o Conselho Científico Internacional da Unesco, através do projeto “Rota do Escravo: resistência, liberdade e herança”, fixou uma placa no Cais apontado como lugar de memória da Diáspora Africana nas Américas. No ano seguinte, houve a candidatura do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo a patrimônio da humanidade e em 2017, finalmente, houve a declaração do Cais como patrimônio do mundo pela Unesco.

aquele que usa e dissipa a herança a partir de uma ação do presente, ou seja, a relação com o passado se desenrola a partir dos significados e das relações de poder que fizeram com que as coisas viessem à tona. É o acionamento no presente que ativa esse passado no acionamento das disputas.

Os usos comuns desta herança pela comunidade negra fizeram desenvolver, nos espaços desta cidade, várias “pequenas Áfricas” para além da já consagrada região portuária, e foram as Tias do samba e os sambistas transitando pela cidade, a cultura que se desenvolve na relação com as ruas, ou a que estava sendo cultivada nos subúrbios mais rurais ou ainda nos grandes ajuntamentos; todo esse movimento que produz a cultura da cidade edificada no calçamento da herança escravocrata. Neste sentido, a autoridade discursiva das mulheres se faz notória, seja na organização dos espaços da cidade, no plano familiar, na gestão de pequenos negócios, na produção de seus quintais, enfim, uma autoridade que se consolida através das lutas por emancipação e protagonismo da comunidade negra. Pois o que está em jogo na atuação política da Tia é sempre a emancipação de uma comunidade, de uma família, e, portanto, de outras mulheres.

À guisa de conclusão

O argumento da memória genealógica, associado a uma herança imaterial, calcada em saberes e fazeres e seu processo de transmissão, através das estruturas narrativas, fez com que aproximássemos o ofício das Tias do samba àquele das griôs da África Ocidental. Fragmentos de um caminho que fizeram uma longa travessia e foram remontados diaspóricamente. Um movimento de transmissão no espaço tempo, onde signos e símbolos foram ressignificados e muitos códigos estratégicos de sobrevivência sobreviveram à margem do projeto colonial.

Lendo as margens aqui na perspectiva de Bell Hooks (1989), que a representa não apenas como sinônimo de periferia, mas um espaço mais complexo que por ser tanto um local de repressão quanto de resistência, se apresenta como um “espaço de abertura radical” (Hooks, 1989, p. 149) de possibilidades e criatividade. Lembrando que há uma cilada a ser evitada, o ler a margem como lugar de criatividade que é, justamente, o perigo de romantizar a opressão (KILOMBA, 2019). Logo, este não é um

exercício romântico, mas o reconhecimento da margem como uma posição complexa na medida em que tangencia mais de um local.

Outro perigo que devemos evitar é o de polarizar a discussão dividida em dois atores coletivos, os poderosos brancos e os fracos negros, cada qual tentando tirar as vantagens possíveis a partir de um racionalismo supostamente universal. Neste sentido, a história que estamos apresentando passa a ter um duplo alcance, já que é a história de vida de mulheres negras e das situações que as levaram a ter uma intervenção no mundo. O que permite que recordemos e atualizemos experiências que envolvem práticas de luta para tornar visível o trabalho que mulheres empreenderam na organização da cidade. Aqui a quebra visceral está no deslocamento da ideia de “um sujeito universal” e na (re) fundação de experiências “universais”, a partir de atores sociais historicamente marginalizados. E aqui o saber das Tias deve ser valorizado, sendo, inclusive, moeda de troca e abertura de diálogo com as instâncias do Estado.

O que está em jogo são projetos de descentralização do poder, na medida em que trajetórias insurgentes de mulheres negras, antes invisibilizadas, se atualizam nestas páginas. É o acionamento da potência das histórias múltiplas na partilha do comum que nos interessa, sobretudo. Através da trajetória das Tias podemos perceber como elas acionaram e acionam “modos de saber e fazer” que formam a contrapartida de um sistema que as exclui, ofertando assim possibilidades. As regras do poder são travadas não só pelas partes envolvidas, mas por outros atores que podem aparecer menos ou mais segundo as circunstâncias e, neste jogo, dominadores e dominados não são uma sentença, mas um papel móvel.

Atualmente, vivemos a falência de um modelo ocidental em que, parafraseando Krenak (2019), estamos buscando *ideias para adiar o fim do mundo*. A emergência de antídotos alternativos está implodindo o campo dos saberes e da prática política. Está decretada a implosão do suposto “centro” e estamos buscando nas margens, nas bordas formas de vida que nos possibilite respirar. Estamos no rastro das memórias que foram interditadas na história, trazendo à consciência as verdades desagradáveis que, ora, foram jogadas para o nível da inconsciência. Neste movimento, os grupos invisibilizados estão elaborando regimes de visibilidade e, talvez, os saberes e fazeres das Tias cumpram um papel importante neste reposicionamento.

Referências Bibliográficas

ABREU, Maurício. *Evolução Urbana do Rio de Janeiro*. 2ed. Rio de Janeiro: IPLANRIO/Jorge Zahar Ed, 1988.

ALMEIDA, Angélica Ferrarez de. “A tradição das Tias pretas na Zona Portuária: por uma questão de memória, espaço e patrimônio”. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Centro de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

BARRETO, Lima. *Clara dos Anjos*. São Paulo: Paulus, 2009.

BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: o desafio da história regional*. Rio de Janeiro: SEPHIS, 2000.

COSTA, Carlos Eduardo Coutinho da. “Migrações negras no pós Abolição do Sudeste Cafeeiro (1888-1940)”. *Revista Topoi*, v. 16, n. 30, jan/jun, 2015.

CUNHA, Olivia Maria Gomes; GOMES, Flávio dos Santos. *Quase-Cidadão: histórias e antropologias da pós emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2007.

FERNANDES, Nelson da Nobrega. *Escolas de Samba: sujeitos celebrantes e objetos celebrados*. Rio de Janeiro: Secretaria das Culturas, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2001.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. 2 ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM, 2012.

GOMES, Tiago de Melo. “Para além da casa da tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930”. *Revista Afro-Ásia*, n.29/30, 2003.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardi Resende [et all] 2 ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

hooks, bell. *Talking Back: thinking feminist, talking black*. Boston: South End Press, 1989.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton (2019). *Ideias Para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MAFESOLI, Michel. *A Conquista do Presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MARTINS, Ronaldo Luiz. *Mercadão de Madureira: caminhos do comércio*. Rio de Janeiro: Condomínio do Entrepasto Mercado do Rio de Janeiro, 2009.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

NIANE, Djibril Tamsir. *Sundjata ou a Epopeia Mandinga*. Trad. Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982.

PEREIRA, W. *Cana, Café e Laranja: história econômica de Nova Iguaçu*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1977.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RIO, João do. *A Alma Encantadora das Ruas*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. *Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2010.

SESC TV. *Sotigui Kuyaté: um griô no Brasil*. Documentário. Dezembro, 2006.

SILVA, Yara da. *Tia Carmem: negra tradição da Praça Onze*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SLENES, Robert W. *Na Senzala, uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1999.

TODOROV, Tzevetan. *As Estruturas Narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

Recebido em: 01/11/2020

Aceito em: 01/11/2020

IYÁS E ABEBÉS: EXISTÊNCIAS, RESISTÊNCIAS E LUTAS MATRIARCAIS AFRODIASPÓRICAS

Mauricio dos Santos¹

Anaxsuell Fernando da Silva²

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34579

Resumo

Com a Diáspora Negra, aportaram no Brasil as Iyás – mães e Iyabás, que são as divindades matrigestoras afro-brasileiras, vindas do outro lado do Oceano Atlântico. Assim, neste artigo se propõe discutir algumas ideias a respeito de como a divindade afro-brasileira Oxum e o seu espelho de mão, o abebé, são efetivamente belicosos; buscamos também evidenciar alguns elementos das vidas de Makota Valdina, Maria Neném, Doné Runhó, Tia Ciata, Mãe Aninha, Chica Xavier, Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Menininha, Olga do Alaketu, Mãe Beata de Iemanjá, Mãe Gilda de Ogun e Giselle Omindarewá, aqui nomeadas como Iyás: Mães de Santo, Matrigeradoras e Matrigestoras afro-brasileiras. A partir de uma pesquisa bibliográfica, identificamos que as lutas antirracistas e feministas são comuns nas vidas dessas Iyás, pois verificamos que em diferentes períodos e em diferentes terreiros essas lutas se repetiram de distintas formas, e compreendemos que as lutas contra o racismo e machismo são constitutivas e/ou uma característica das Iyás afro-brasileiras. Concebemos Oxum como insígnia das Iyás e Iyabás e, entretanto, consideramos que ainda as mulheres de terreiro permanecem invisibilizadas.

Palavras-chave: Mães de Santo. Mulheres de Terreiro. Oxum. Abebé. Espelho.

IYÁS Y ABEBÉS: EXISTENCIAS, RESISTENCIAS Y LUCHA MATRARAL AFRODIASPÓRICAS

Resumen

Con la diáspora negra, Iyás, que son las madres y Iyabás, las deidades madres afro-brasileñas venidas desde África, al otro lado del Océano Atlántico, llegaron en Brasil. En este artículo se propone discutir algunas ideas sobre cómo la deidad afrobrasileña Oxum y su espejo de mano, el abebé, son efectivamente belicosos; también deseamos enfatizar algunos elementos de la vida de Makota Valdina, Maria Neném, Doné Runhó, Tia Ciata, Madre Aninha, Chica Xavier, Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Menininha, Olga do Alaketu, Mãe Beata de Iemanjá, Mãe Gilda de Ogun y Giselle Omindarewá, aquí nominadas como Iyá/Iyás, *Mães de Santo*, matrigeneradoras e matrigestoras afrobrasileñas. A partir de una investigación bibliográfica, identificamos que las luchas antirracistas y feministas son comunes en la vida de estas Iyás: verificamos que en diferentes períodos y en terreiros estas luchas se repitieron de diferentes maneras, y entendemos que las luchas contra el racismo y el machismo son constitutivas y/o una característica de las Iyás afrobrasileñas. Concebimos Oxum como una insignia de las

¹ Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

² Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Iyás e Iyábás y, sin embargos, consideramos que todavía aun les faltan mucha visibilidad.

Palabras clave: Madres de Santo. Mujeres de Terreiro. Oxum. Abebé. Espejo.

*Eu agora vou cantar para todas as moças,
Eu agora vou bater para todas as moças,
Eu agora vou dançar para todas as moças,
Para todas Ayabás, para todas elas.
(Gilberto Gil, “As Ayabás”)*

Não é nenhuma novidade que o processo de colonização da América Latina compreendia a ocupação/exploração dos territórios e a sujeição tanto dos povos originários que habitavam a região, quanto dos povos que foram trazidos de longe para atuar como força de trabalho para estas regiões, neste último caso majoritariamente os africanos escravizados. Este marco histórico introduziu a experiência da diáspora nos lugares nos quais estas pessoas foram inseridas.

Hoje, no âmbito das Antropologias contemporâneas, não entendemos a diáspora apenas em seu sentido estrito e literal. Isto é, como mero deslocamento físico, em sentido geográfico. Tampouco consideramos somente como uma metáfora para deslocamentos e/ou desterritorializações – o que significou uma ampliação da própria noção de afastamento geográfico. Nos últimos anos, a noção de diáspora passou também a caracterizar um tipo de consciência, de experiência, de produção cultural que põe em xeque modelos fixos de identidade cultural (HALL, 1996).

A superação da compreensão do território como algo reduzível a um substrato fixo, localizável em uma porção qualquer da superfície terrestre, implicou a admissão de um enquadramento do vínculo entre sujeito e sua territorialidade mais subjetivo, mais complexo, simbólico. Tratou-se de concebê-la como um espaço no qual o sujeito inaugura um laço afetivo, constrói sua história e efetiva suas relações e artefatos sociais. Neste sentido, a diáspora pressupõe uma experiência de extraterritorialidade e, portanto, expressa a ideia de uma vida fora do território “terra mãe”.

No contexto latino-americano e caribenho, tomamos a diáspora africana como perspectiva para pensar o movimento cultural e religioso de pessoas afrodescendentes, para compreender o fluxo e a dinâmica das crenças e saberes ancestrais que atravessaram o grande atlântico (HALL, 1996), que se constituíram como espaços de memória ou de acolhimento subjetivo e arregimentaram experiências e práticas religiosas em diferentes espaços do nosso continente.

Assim, movidos pelo cântico de Gilberto Gil, trabalharemos neste artigo como a cosmologia em torno da Iyábá Oxum e seu Abebé, as quais tiveram suas representações distorcidas pela colonialidade do saber/poder.

Colonialidade foi um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Anibal Quijano, no início dos anos 1990 e foi reelaborado por outros autores e autoras – entre os quais destacamos, neste momento, Walter Mignolo (2003) e suas reflexões no conhecido trabalho *Histórias Locais/ Projetos Globais - Colonialidade, Saberes Subalternos*. Enquanto colonialismo se refere ao processo e aos aparatos de domínio político e militar que se desenvolvem para garantir a exploração do trabalho e as riquezas das colônias em benefício do colonizador (GROSFOGUEL, 2008); a noção de "colonialidade" se configura como um fenômeno histórico muito mais complexo e se estende até nosso presente, referindo-se a um padrão de poder que opera por meio da naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas, possibilitando a reprodução de relações de dominação. Dito de outro modo, nesta compreensão, o colonialismo não acabou com as guerras da independência, mas continuou o processo de dominação na América Latina de diversas maneiras até os dias atuais (QUIJANO, 1997).

É exatamente por isso que é fundamental trazer para o debate acadêmico alguns elementos biográficos das vidas de Iyás de comunidades religiosas afro-brasileiras, pois acreditamos que essa temática pode, em alguma maneira, mesmo que minimamente, contribuir aos/as leitores/as interessados/as em discutir que Oxum não pode ser referenciada e/ou interpretada pela colonialidade do saber/poder (QUIJANO, 1997; OYĚWÙMÍ, 2017) ou colonialidade da religião (SILVA; PROCÓPIO, 2019) e que as Iyás são exemplos de lutas pelas causas antirracistas e anti-machistas. Considerando que mães de santo e/ou mulheres de terreiro possuem “sabedorias vindas da África e cruzadas nas travessias do oceano, [...] sabedorias essas que cotidianamente insistem em dobrar a morte pela via do não esquecimento” (SIMAS; RUFINO, 2019, p.84).

Este debate que apresentamos aqui é construído considerando-se essencialmente materiais escritos e alguns audiovisuais a propósito da crítica à colonialidade (QUIJANO, 1997); as potências de Iyás e da Iyábá Oxum (OYĚWÙMÍ, 2017; FLOR DO NASCIMENTO, 2019; RIBEIRO, 2020; AKOTIRENE, 2019), e suas narrativas mitológicas (SIMAS; RUFINO, 2019; PRANDI, 2020). O objetivo desse texto é mostrar como Oxum e seu Abebé são belicosos e não-eurocêntricos, e exemplificar com notas biográficas de Iyás significativas para as religiões afro-brasileiras, por suas

matripotências e matrigestões (RIBEIRO, 2020). A ligação entre Iyás, aqui traduzidas como Mães, e de Iyábás, traduzidas como as divindades afro-brasileiras mães, é a própria divindade Oxum, como patrona das mães de santo e das mulheres de terreiro (OYĚWÙMÍ, 2017).

Iyás e Abebés

Oxum tem sido apresentada pela colonialidade como feminilidade ocidentalizada, e retumbantemente narcisística. Lembremo-nos de que Narciso – ou *O Auto Admirador* – foi um herói na mitologia grega, considerado muito bonito e que atraía olhares de todos/as, e aqueles/as que foram menosprezados/as por ele pediram aos/as deuses/as gregos/as para vingá-los/as. Assim, Némesis-Afrodite condenou Narciso a apaixonar-se pelo seu próprio reflexo na lagoa de Eco, essa que era uma ninfa que havia se apaixonado pelo rapaz. Obcecado com sua boniteza, Narciso mergulhou na lagoa de Eco e definhou, olhando-se e se embelezando. Após a morte de Narciso, as deusas o transformaram numa flor, que depois receberia seu nome.

E como bem diz a música de Caetano Veloso, “Narciso acha feio o que não é espelho”. Assim igualmente é a colonialidade, que extermina o que lhe for dessemelhante. Assim, a partir do pensamento de Carla Akotirene (2019), indagamos que Oxum não poder ser representada, de forma alguma, por Narciso, ou como narcisista, visto que ele próprio é uma representação da colonialidade, da cultura grego-romana e europeia, insígnias de mesquinharia e infertilidade. Enquanto Oxum, o contrário, é uma representação de peijas antirracistas e anti-machistas, da cultura afro-brasileira, insígnia de generosidade e de fertilidade³.

Além das referências das religiões afro-brasileiras, são fundamentais as úmidas perspectivas de Oyèrónké Oyěwùní (2017) e de Wanderson Flor do Nascimento (2019). Considerando a elocução de que “o ventre de Oxum pare poder”, os/as autores/as nos explicam que matrigeradoras e matrigestoras seriam as potencialidades de gestação e de gestão de potencialidades, por exemplo, das comunidades tradicionais afro-brasileiras, observando que: I) isso não está relacionado exclusivamente à perspectiva biológica; II) não está relacionado à paridade de prole e III) mas está

³ AKOTIRENE, Carla. Oxum. Postagem no Instagram. <https://www.instagram.com/p/B-ws3Anlkop/> em 09 de abr. de 2020.

relacionado à ancestralidade (AKOTIRENE, 2019; OYĚWÙMÍ, 2017; NASCIMENTO, 2019; RIBEIRO, 2020).

Carla Akotirene tem insistido que “Oxum usa seu Abebê para enxergar o mundo às suas costas” (2019). Oxum, além de uma estratégia bélica, usa seu Abebé como *Sankofa*, que é um elemento de um conjunto de ideogramas chamados *Adinkra*, representado por um pássaro que volta a cabeça à cauda. O símbolo é traduzido por “retornar ao passado para resinificar o presente e construir o futuro” (NASCIMENTO; GÁ, 2009). Conceição Evaristo, em *Olhos D’Água*, igualmente escreveu sobre espelhos: “os olhos de uma são o espelho dos olhos da outra” (EVARISTO, 2016, p.16). E acreditamos que podemos relacionar essas elocuições com as perspectivas do seguinte *Itan*⁴, coletado por Reginaldo Prandi, em pesquisa de campo em São Paulo em 1997. Nas religiões afro-brasileiras Oxum Apará usa roupas cor-de-rosa, com ferramentas feitas de latão, que são atributos de Oyá:

Vivia Oxum no palácio de Ijimu. Passava os dias no seu quarto olhando seus espelhos. Eram conchas polidas onde apreciava sua imagem bela. Um dia saiu Oxum quarto e deixou a porta aberta. Sua irmã Oyá entrou no aposento, extasiou-se com aquele mundo de espelhos, viu-se neles. As conchas fizeram espantosa revelação a Oyá. Ela era linda! A mais bela! A mais bonita de todas as mulheres! Oyá descobriu sua beleza nos espelhos de Oxum. Oyá se encantou, mas também se assustou: era ela mais bonita que Oxum, a Bela. Tão feliz ficou que contou do seu achado a todo mundo. E Oxum Apará removeu amarga inveja, já não era a mais bonita das mulheres. Vingou-se. Um dia foi à casa de Egungun e lhe roubou o espelho, o espelho que só mostra a morte, a imagem horrível de tudo o que é feio. Pôs o espelho do Espectro no quarto de Oyá e esperou. Oyá entrou no quarto, deu-se conta do objeto. Oxum trancou Oyá pelo lado de fora. Oyá olhou no espelho e se desesperou. Tentou fugir, impossível. Estava presa com sua terrível imagem [...] Obatalá, que a tudo assistia, repreendeu Apará e transformou Oyá em orixá. Decidiu que a imagem de Oyá nunca seria esquecida por Oxum. Obatalá, condenou Apará a se vestir para sempre com as cores usadas por Oyá levando nas jóias e nas armas de guerreira o mesmo metal empregado pela irmã (PRANDI, 2020, p.323).

Além das características descritas no *Itan* por Reginaldo Prandi, Oxum Opará, como igualmente é conhecida, adorna-se nas religiões afro-brasileiras com dois espelhos, um que mostra apenas as coisas boas e outro que mostra apenas as ruins. Para qual estamos olhando? Aníbal Quijano ponderou que ainda estamos olhando para o “espelho das coisas ruins”, o “espelho eurocêntrico” (QUIJANO, 2005, p.139).

⁴ Mito afro-brasileiro.

Considerando que Franz Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, indagou que “os negros buscam a ilusão dos espelhos que oferecem um reflexo branco” (2008, p.15). Quijano, em *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*, ponderou a respeito do espelho eurocêntrico:

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos europeus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos tão profundamente distintos. Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida. Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida (QUIJANO, 2005, pp.129-130).

Sugerimos que empregar o “espelho afro-brasileiro” de Oxum, o Abebé, como potência matrigeradora e matrigestora, apropriado para dar subsídio às empreitadas decoloniais⁵ (LANDER, 2005), especialmente as antirracistas e anti-machistas. Ponderamos acerca das reflexões de Wanderson Flor do Nascimento a respeito da *Ikupolítica* (2020) – e de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, com a noção de *desencanto* (2019), teses e contribuições que têm nos servido como espelhos contra-eurocêtricos. Aníbal Quijano, ainda refletindo sobre os espelhos, tem salientado que é tempo de “aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos” (QUIJANO, 2005, p.139).

José Saramago, na ficção *Ensaio sobre a Cegueira* (1995), retrata uma doença chamada cegueira branca, que se alastra por uma localidade e atinge um enorme número de sujeitos, causando padecimento humanitário. Igualmente ao Itan anterior mencionado, gostaríamos de relacioná-los ao mito coletado por Sérgio Ferretti, durante pesquisa de campo em São Luís no Maranhão em 1997, narrado por Pai Jorge Itaci,

⁵ Luciana Ballestrin explica que “descolonial” ou decolonial não deve ser confundida como mera descolonização. “Em termos históricos e temporais, esta última indica uma superação do colonialismo; por seu turno, a ideia de decolonialidade ou descolonialidade procura transcender a colonialidade, a face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder” (BALLESTRIN, Luciana. Para transcender a colonialidade. Revista IHU on-line, v. 431, p. 40-41, 2013).

chefe do terreiro Mina de Iemanjá. Navezuarina, ou Navê, Dantã e Queviossô são voduns⁶ cultuados no Tambor de Mina:

Um dia houve uma grande guerra entre as tribos. Nessa guerra os soldados aprisionaram diversas moças. Uma delas era uma virgem chamada Navezuarina. Quando os raptos levavam as moças aprisionadas, Navezuarina invocou uma força mágica, e fez surgir um intensíssimo clarão. O clarão cegou os guerreiros que levavam as prisioneiras. Os soldados ficaram perambulando no mato, sem direção. Como eles já nada enxergavam, elas pensaram em fugir e voltar para sua aldeia. Navezuarina, que é outro nome de Oxum, pegou e preparou uma poção com ervas. Ela passou a mistura nos olhos dos guerreiros e eles recobram a visão. Agradecidos, soltaram todas as prisioneiras. Elas voltaram ao seu lar no país dos nagôs. Navezuarina voltou para casa com as amigas, voltou em companhia de Dantã e outras. Todas voltaram para sua aldeia, onde são sacerdotisas da casa de Queviossô. E elas andam juntas até hoje, usando sempre roupas cor-de-rosa (PRANDI, 2020, p.326).

A cegueira branca (SARAMAGO, 1995) podemos comparar com a colonialidade (LANDER, 2005), ou seja, com uma patologia da humanidade que muitas vezes vigora pelo fato dos sujeitos não quererem enxergar, alienando-se com relação a si próprios. Mas, na maior parte das vezes, a cegueira – ou a colonialidade – é consequência de um processo projetado de colonialismo que continuamente pretere os seres e os saberes subalternizados (LANDER, 2005).

Talvez essa seja uma maneira possível para interpretarmos o *Itan*: lembremos de que Oxum teria cegado com um clarão guerreiros que mantinham ela e outras prisioneiras, mas, posteriormente, por meio de encantamentos ela mesma teria recomposto a visão dos sujeitos. Como metáfora e/ou metonímia, acreditamos que Oxum pode contribuir para arrancar a cegueira dos/as subalternizados/as, cegueira que corrobora com a colonialidade consciente e inconscientemente; mas, assim como fez com os guerreiros usando seus encantamentos, a deusa alerta para o fato de que precisamos nos valer dessas potências ancestrais das religiões afro-brasileiras para nos libertar da colonialidade – cegueira branca – junto aos/as nossos/as assemelhados/as. Afinal, como diz a canção de Ordep Serra gravada na voz de Maria Bethânia, “Oxum é água que aparta a morte”. Podemos usar o abebé de Oxum como perspectiva para mirarmos alternativas decoloniais: com o espelho de Oxum podemos olhar para trás e para frente ao mesmo tempo, vislumbrando um futurismo ancestralizado.

⁶ Divindades afro-brasileiras oriundas das culturas Nagô e Ewe-Fon.

Como insígnias de Iyás que se valeram das potências e ancestralidades afro-brasileiras, seja de Oxum ou de outras divindades, a seguir dispomos breves notas biográficas de mães de santo e mulheres de terreiro, matrigestoras e matrigeradoras, que usaram as ferramentas sagradas dos orixás – isto é, os aladás de Ogum, os ofás de Oxóssi, os xaxarás de Obaluaiê e Omolu, os ibiris de Nanã, os eruexins de Oyá, os abebés de Oxum e Iemanjá, os oxés de Xangô e os atorís e opaxorôs de Oxalá – nas lutas antirracistas e feministas. E, se os 12 *Ojú Obá* (os cargos de conselheiros ilustres, Ministros de Xangô consagrados por Mãe Aninha do Ilê Axé Opó Afonjá em 1936) homenageiam os espectros masculinos afro-brasileiros, as 12 Iyás aqui memoradas homenageiam as Iyábás, divindades femininas afro-diaspóricas.

Notas biográficas

Mães de santo e/ou mulheres de terreiro possuem centralidade na construção cultural no Brasil e, por isto, consideramos fundamental rememorá-las. Recontar suas trajetórias, recompor seus itinerários sócio-religiosos e partilhar suas experiências. Apesar do processo de invisibilização social, identificamos que as lutas antirracistas e feministas são comuns nas vidas dessas Iyás, verificamos que em diferentes períodos e em diferentes terreiros essas lutas se repetiram de distintas formas e compreendemos que as lutas contra o racismo e o machismo são constitutivas – ou ao menos se apresentam como características centrais – das Iyás afro-brasileiras.

Valdina de Oliveira Pinto ficou conhecida como Makota Valdina, ou Makota Zimewaanga, seu nome iniciático. Em 1975 foi iniciada no candomblé de raiz Angola, no Terreiro Tanuri Junsara, como Makota, o mesmo cargo que Ekedí ou Ajoie, que é a autoridade religiosa que auxilia outros/as religiosos/as e as divindades afro-brasileiras, permanecendo acordadas, sem entrar em transe. Nasceu em Salvador, em 1943, foi educadora, líder comunitária e ativista dos Direitos Humanos e atuou essencialmente nas causas antirracistas e feministas. Recebeu as honras do Troféu Clementina de Jesus, da União de Negros Pela Igualdade (UNEGRO), do Troféu Ujaama, do grupo Cultural Olodum, da Medalha Maria Quitéria, da Câmara Municipal de Salvador e de Mestra Popular do Saber, pelo Ministério da Cultura do Brasil. Protagonizou o documentário *Makota Valdina — Um jeito Negro de Ser e Viver*, que recebeu o Prêmio Palmares de Comunicação, da Fundação Cultural Palmares. Faleceu em 2019, em Salvador, Bahia.

Makota Valdina dizia que “não sou descendente de escravos; eu descendo de seres humanos que foram escravizados” (2012). Integrou o Conselho Estadual de Cultura da Bahia.

Maria Genoveva do Bonfim ficou conhecida como Maria Neném ou Mam'etu Tuenda Dia Nzambi, e foi consagrada ao nkisi Kavungo, uma divindade banta retentora da terra. Nasceu em 1865 no Rio Grande do Sul e faleceu em 1945, em Salvador, Bahia. Filha de santo de Roberto Barros Reis, conhecido como Tata Kimbanda Kinunga, africano que foi escravizado no Brasil, e dele herdou o Nzo Tumbensi, afamado terreiro de liturgia Angola mais antigo da Bahia. Maria Neném foi a matriarca de muitos religiosos que originaram outras grandes comunidades afro-brasileiras, como o Terreiro Tumba Junsara e o Terreiro do Bate-Folha (ambos tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), o Terreiro Tanuri Junsara e muitos outros no Brasil (ADOLFO, 2009).

Maria Valentina dos Anjos Costa ficou conhecida como Doné Runhó, ou Mãe Ruinhó, e foi consagrada ao vodun Sogbô, divindade Jeje-Mahi das trovoadas e dos raios. É descendente de africanos procedentes do antigo Daomé que confluíram a Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador em 1835, um levante significativo no Brasil protagonizado por pessoas escravizadas que lutavam contra a situação em que viviam, muitos de origem islâmica. Doné Runhó foi a quarta mãe de santo do Terreiro do Bogun, ou *Zoogodô Bogun Malê Rundó* em Salvador, Bahia. O nome da praça do Engenho Velho da Federação, na capital bahiana, é uma homenagem à memória de Doné Runhó (PARÉS, 2018).

Hilária Batista de Almeida ficou conhecida como Tia Ciata e nasceu em Santo Amaro, na Bahia, em 1854. Filha de Oxum, divindade que reina sobre as águas doces, aos 22 anos mudou-se para o Rio de Janeiro. Tia Ciata foi mãe carnal de quinze filhos e mãe de santo de muitos outros. Era doceira e vendia seus quitutes em um tabuleiro, vestida com a indumentária tradicional de baiana, com saia, pano de cabeça e pano da costa. Numa época em que a libertação dos escravizados ainda era recente e que as religiões afro-brasileiras e a capoeira eram indesejadas e malquistas, Tia Ciata acolhia em sua casa – na “Pequena África”, como era conhecido seu bairro no Rio de Janeiro – africanos e seus descendentes e, da mesma forma, imigrantes europeus paupérrimos recém-chegados ao Brasil. Em 1916, os tambores afro-brasileiros juntaram-se aos violões italianos e aos cavaquinhos portugueses na casa de Tia Ciata para a produção de *Pelo Telefone*, considerado o primeiro samba a ser gravado no Brasil, de autoria de

Donga e Mauro Almeida. Entre 1920 e 1930 era significativo que as escolas de samba passassem pela Praça Onze e pela casa de Tia Ciata para homenageá-la. A famosa Ala das Baianas nas Escolas de Samba é uma referência à Tia Ciata e a outras senhoras consideradas mães do samba (SIMAS, 2018).

Eugênia Anna Santos ficou conhecida como Mãe Aninha e nasceu em Salvador, na Bahia, em 13 de julho de 1869, filha de Xangô, divindade da justiça, dos raios, do trovão e do fogo. Foi iniciada na Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Axé *Iyá Nassô Oká*, tombado em 1984 como patrimônio nacional. Em 1869 fundou o Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador, tombado patrimônio em 2000, e em 1895 fundou o Ilê Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro. Em 1934, Mãe Aninha conversou com Getúlio Vargas — o Chefe do Governo Provisório — sobre a coibição que as religiões afro-brasileiras sofriam e, conseqüentemente, essas religiões foram descriminalizadas. Em 1936, Mãe Aninha instituiu o Corpo dos Obás de Xangô, os chamados Ministros do Rei, títulos honoríficos e diplomáticos afro-brasileiros com funções diplomáticas e políticas dentre os quais já ocuparam funções Dorival Caymmi, Carybé, Jorge Amado, Vivaldo da Costa Lima, Muniz Sodré e Gilberto Gil. Eles são os *Ojú Obá*, os olhos do rei, no Ilê Axé Opô Afonjá. Além destas contribuições, Mãe Aninha participou do II Congresso Afro-Brasileiro em 1937, falando sobre alimentação nas religiões afro-brasileiras (SANTOS, 2007).

Francisca Xavier Queiroz de Jesus é conhecida como Chica Xavier e nasceu em 22 de janeiro de 1936, em Salvador, Bahia. É atriz, dedicada ao teatro, cinema e televisão. Filha de Iansã, divindade dos ventos e do fogo, é também mãe de santo da Jurema, uma expressão religiosa afro-ameríndia brasileira, em seu terreiro Irmandade do Cercado do Boiadeiro, no Rio de Janeiro. É casada com o ator Clementino Kelé desde 1956 e foi precursora e insígnia de gerações de atores e atrizes negros: Estreou em 1956 no Teatro Municipal do Rio de Janeiro com *Orfeu da Conceição*, que marcou o início da parceria de Vinícius de Moraes e Tom Jobim, com cenários de Oscar Niemeyer. Na Rede Globo de Televisão interpretou mais de cinquenta personagens e entre seus trabalhos estão, por exemplo, as novelas *A cabana do Pai Tomás* (1969); *Tenda dos Milagres* (1985); *Dancin Days* (1978); *Sinhá Moça* (1986); *Força de um Desejo* (1999) e *A Lua me Disse* (2005). Em 1999 escreveu o livro *Chica Xavier canta sua prosa*, que reuniu cantigas e preces para santos católicos e das religiões afro-brasileiras. Em 2011, foi homenageada com o Centro Cultural Atriz Chica Xavier, em Ramos, no Rio de Janeiro, e, em 2013, Teresa Monteiro escreveu sua biografia, *Chica Xavier: Mãe do Brasil*. A

importância da atuação de Chica Xavier para o povo de axé se dá, entre outros motivos, pela representatividade negra, de uma mãe de santo, na televisão e no teatro (MONTERO, 2013).

Conhecida como *Odé Kayodé*, o caçador que traz alegrias, Maria Stella de Azevedo Santos, conhecida como Mãe Stella de Oxóssi era filha do orixá-caçador da fauna e da fartura e nasceu em 02 de maio de 1925, em Santo Antônio de Jesus, na Bahia. Foi a quinta sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador, que liderou entre 1976 e 2018, como sucessora de Mãe Ondina, que permaneceu no posto entre 1969 e 1975, após os reinados de Mãe Aninha, a grande fundadora; de Mãe Badá, entre 1939 e 1941 e de Mãe Senhora, entre 1942 e 1967. Mãe Stella era Doutora Honoris Causa pela Universidade do Estado da Bahia e Membro da Academia de Letras da Bahia. Instituiu a Escola Municipal Eugênia Anna Santos e o Museu Ilê Ohun Lailai. Mãe Stella divulgou as religiões afro-brasileiras por meio de seus livros, participou de espaços de discussão e decisão como liderança religiosa e como intelectual. *Odé Kayodé* foi uma Agbá, isto é, insígnia da ancestralidade afro-brasileira (SANTOS, 1993).

Maria Escolástica da Conceição Nazaré, que tem esse nome em homenagem à Nossa Senhora Escolástica, é conhecida no Brasil como Mãe Menininha do Gantois. Nasceu em Salvador em 1894 e era filha de Oxum, divindade da beleza, do amor, da fertilidade e da maternidade. Entre 1922 e 1986 foi a Iyalorixá do Ilê *Iyá Omi Asé Iyamassê*, o Terreiro do Gantois, tombado patrimônio em 2002, fundado e instituído por sua antepassada, Maria Júlia da Conceição Nazaré. Entre 1930 e 1940, período em que as religiões afro-brasileiras padeciam com perseguição e violência policial na Bahia, Mãe Menininha consentiu que intelectuais, artistas, políticos e religiosos de outras denominações frequentassem o Terreiro do Gantois, contribuindo para a popularização das religiões afro-brasileiras. Gal Costa, Caetano Veloso e Maria Bethânia são alguns dos famosos filhos de santo de Mãe Menininha, apelidada de *Mãe da Doçura*. Recebeu muitas homenagens, como a de Dorival Caymmi, que compôs, em 1972, *Oração de Mãe Menininha*: “e a Oxum mais bonita, hein? / Tá no Gantois [...] Ai, Minha Mãe / Minha Mãe Menininha [...]”. Igualmente, a famosa canção *É D’Oxum*, composta por Gerônimo e Vevé Calazans em 1992, teve Mãe Menininha do Gantois como homenageada em seus versos: “nessa cidade todo mundo é d’Oxum / Homem, menino / Menina, mulher”. Jorge Amado, no livro *Bahia de Todos os Santos* (1945), escreveu que Mãe Menininha era a mãe do povo da Bahia e a mãe do povo do Brasil (NÓBREGA; ECHEVERRIA, 2006).

Olga Francisca Régis é conhecida como Olga do Alaketu, e seu nome religioso no candomblé é Oyá Funmi. Nasceu em 09 de setembro de 1925, em Salvador, e era descendente da família real *Arô*, do antigo reino de Ketu, no atual Benin, na África. Era filha de Iansã, divindade do vento, do fogo e das tempestades, e por 57 anos foi a mãe de santo do terreiro do Alaketu, o Ilê *MarOyá Láji* em Salvador, tombado em 2005. Contam os velhos—que duas princesas gêmeas, ainda crianças, foram enclausuradas e depois escravizadas na Bahia durante a diáspora negra-africana. Uma dessas meninas era Iyá Gogorisá e a outra era Iyá Otampê Ojarô, que passou a se chamar Maria do Rosário Francisca Régis, e que após sua alforria teria voltado para África e se casado com Babá Láji, com quem voltou para Salvador e fundou o Terreiro do Alaketu, o Ilê *MarOyá Láji*. A princesa africana Otampê Ojarô, ou Maria do Rosário Francisca Régis, era a tia-avó de Olga do Alaketu. Em 1997, Mãe Olga recebeu pelo então Presidente do Brasil, Fernando Henrique Cardoso, a Ordem do Mérito Cultural, uma condecoração outorgada pelo Ministério da Cultura a pessoas, grupos artísticos, iniciativas ou instituições a título de reconhecimento por suas contribuições à cultura brasileira (CASTILLO, 2011).

Beatriz Moreira Costa é conhecida como Mãe Beata de Iemanjá e nasceu em 20 de janeiro de 1931, em Cachoeira, na Bahia. Era filha de Iemanjá, divindade das águas e mãe dos peixes, e de Exu, mensageiro e dono das encruzilhadas. Foi filha de santo de Mãe Olga do Alaketu no Ilê *MarOyá Láji*. Em 1969, separou-se de seu companheiro, saiu de Cachoeira e foi para o Rio de Janeiro, cidade na qual trabalhou como atriz e figurinista em novelas da Rede Globo de televisão até a sua aposentadoria. Em 20 de abril de 1985, Mãe Olga do Alaketu consagrou Mãe Beata de Iemanjá como mãe de santo do Ilê *Omiojuarô*, no Rio de Janeiro. Foi ativista pelos Direitos Humanos, em especial os direitos das mulheres negras, e escreveu os livros *Caroço de Dendê, Sabedoria dos Terreiros* (1997) e *As histórias que minha avó contava* (2005). Em 2006, Glória Cecília de Souza Filho escreveu a tese de doutorado em Educação na Universidade Estadual do Rio de Janeiro *Os Fios de Contos de Mãe Beata de Iemanjá: Mitologia Afro-brasileira e Educação*. Mãe Beata também foi conselheira da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. Recebeu a Medalha de Mérito Cívico Afro-Brasileiro, conferida pela Universidade da Cidadania Zumbi dos Palmares de São Paulo. Em 2007, recebeu o Prêmio Bertha Lutz, que foi instituído pelo Senado Federal do Brasil para agraciar mulheres que tenham oferecido relevante contribuição na defesa dos direitos sexuais e reprodutivos. Em 2017, receberia a Medalha Tiradentes da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, que é uma honraria concedida e destinada a

premiar pessoas que prestaram relevantes serviços pela causa pública do Estado do Rio de Janeiro. Mãe Beata faleceu em 27 de maio de 2017, e a homenagem foi mantida e recebida por seus filhos (COSTA, 2002; 2004).

O Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, instituído em 2007, homenageia Gildásia dos Santos, conhecida como Mãe Gilda, que foi a fundadora do Axé Abassá de Ogum, em Itapuã, na Bahia. Mãe Gilda teve sua imagem usada numa edição de 1999 da Folha Universal, uma publicação da Igreja Universal do Reino de Deus, ao lado da manchete *Macumbeiros Charlatões Lesam a Bolsa e a Vida dos Clientes — O Mercado da Enganação Cresce no Brasil, mas o Procon Está de Olho*. Esse fato, somado a invasão de seu terreiro por membros da Igreja Deus é Amor que tentaram exorcizá-la, levou a mãe de santo a decidir por mover uma ação judicial contra seus agressores e difamadores. Mãe Gilda faleceu em seguida, aos 65 anos, de um infarto fulminante em consequência desses acontecimentos, que conforme sua família a abalaram profundamente. Em 2004, a IURD e sua gráfica foram condenadas a indenizar a família de Mãe Gilda em R\$1,372 milhão pelo uso indevido de sua imagem, sendo um real por cada exemplar do jornal publicado com a matéria difamatória. O caráter emblemático deste caso levou nesse mesmo ano a Câmara de Vereadores de Salvador a transformar a data de falecimento da mãe de santo, 21/01/2000, em Dia Municipal de Combate Intolerância Religiosa. Seu legado e sua luta têm continuidade com Mãe Jaciara, que atualmente organiza ebós coletivos em protestos contra o racismo religioso (SILVA, 2007).

Giselle Cossard Binon é conhecida como Omindarewa e nasceu em 31 de maio de 1923, em Tanger, no Marrocos. Viveu por muitos anos na França, como alude sua biografia *Omindarewa: Uma Francesa no Candomblé*, escrita por Michel Dion, em 2002. Em 1939, durante a Segunda Guerra Mundial, Giselle viu seu pai ser preso pelo exército de Adolf Hitler e, no fim da guerra, em 1945, teria sido espiã em Paris, fornecendo informações aos militares franceses sobre a localização de militares alemães. Em 1945 seu pai voltou da prisão e Giselle casou-se com Jean Binon, com quem passou oito anos na África. Em 1956, voltaram para França e Jean Binon foi nomeado Embaixador da França no Brasil. Omindarewa, assim como seus filhos, encantaram-se com o Rio de Janeiro e com o país. Mas, contrariamente e conflituosamente, Jean Binon detestava o Brasil e os brasileiros. Em 5 de dezembro de 1959, Giselle Cossard Binon visitou o terreiro de Joãozinho da Goméia, no Rio de Janeiro, onde bolou no santo, isto é, recebeu em transe pela primeira vez sua divindade, Iemanjá, que é mãe das águas e dos

peixes. Após passar pelas cerimônias de iniciação afro-brasileiras, recebeu seu nome religioso de *Omindarewa*, que podemos traduzir como “água límpida”. Jean Binon em 1963 pediu divórcio a Giselle, e no mesmo ano Omindarewa voltou para França, para apresentar sua tese *Contribution à l'Étude des Candomblés du Brésil: Le Rite Angola* em Paris, e lá tornou-se docente universitária. Conheceu o fotógrafo e etnólogo Pierre Verger, do qual se tornou amiga. Em 1972, voltou para o Brasil e, em 1973, sofreu um acidente de carro e foi diagnosticada sem esperança de vida. Pierre Verger levou Omindarewa até Pai Balbino Daniel de Paula, Balbino de Xangô *Obaraí*, iniciado no Terreiro do Opô Afonjá, que ajudou a filha de Joãozinho. Pai Obaraí tornou-se o segundo pai de santo de Omindarewa, passando a cuidar de suas obrigações religiosas. Ao receber seus direitos de sacerdotisa, fundou o Ilê Axé *Atará Magba*, em Duque de Caxias, no Rio de Janeiro. Em 2005, participou do documentário *A cidade das mulheres*, e, em 2009, do documentário *Gisele Omindarewa* que trata sobre sua biografia. Faleceu em 2016 (DION, 2002; COSSARD, 2008).

Considerações finais

O filósofo martiniquense Frantz Fanon, em um texto de intervenção para o Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, que ocorreria em Paris, em 1956, argumentou como o sofrimento, as relações de poder e a violência racial são estetizadas e se tornam obras de arte que depois têm grande apelo de público, constituindo-se, inclusive, em gênero artístico. Ele se referia especificamente ao blues e ao jazz que de alguma maneira falam do sofrimento dos negros, mas é possível também pensar nos filmes que tratam da escravidão, que mobilizam emocionalmente seus espectadores, causam reações de indignação e provocam debates a respeito da vida social. Nesta direção é fundamental recuperar trajetórias exemplares, vidas vividas de maneira autopoética, que possam inspirar itinerários biográficos escritos em nosso cotidiano.

Isso se faz necessário porque as pessoas se moldam, se constituem enquanto sujeitos, posicionando-se a partir de uma cultura racista e não apesar dela. A vida destas mulheres nos ensina que o rechaço, o medo, a conduta discriminatória já não são do sujeito particular, mas uma certa forma de existir, típica da nossa sociedade. Existir e resistir tornam-se sinônimos, neste cenário. A resistência é um grito de vida nesse processo de espoliação.

Ansiamos que, ao mencionar aqui elementos das vidas dessas mães de santo e mulheres de terreiro, tenha ficado compreensível que essas Iyás são exemplares das potências matrizeradoras e matrizeradoras afro-brasileiras, em que entendemos Iyábá Oxum como sua insígnia conspícua. Esperamos ter refletido que, assim como Oxum e seu abebé são efetivamente belicosos, e que apesar de suas representações serem erroneamente distorcidas pela colonialidade, há de se lembrar do que elucida o provérbio africano citado por Wanderson Flor do Nascimento (2020): ”o ventre de Oxum pare poder”. Ademais, também é mister lembrar como canta o Ijexá: *a Ekó a e Egué e Iyálode Iyá Awo Orô, Orun o Yeye o, Iyá Monlé Odo, Oxum Ilê Opô*, traduzido como “nós lhe oferecemos *ekó*, pois ela pode tornar-se uma perigosa armadilha, ela é a primeira Iyá, Iyábá do rio, Oxum é o pilar que sustenta a nossa casa”.

Glossário

Abebé: Espelho de mão de Oxum e de Iemanjá.

Adinkra: São símbolos africanos desenvolvidos pelos Akan (povos localizados em Gana, Costa do Marfim e no Togo, países da África do Oeste), que se destacam pela utilização de símbolos para transmitir ideias.

Agogô: Instrumento musical de metal, que possui sinos, percutido com metal ou madeira.

Aladá de Ogum: Facão, ferramenta de Ogum, divindade afro-brasileira guerreira.

Atori e Paxorôs de Oxalá: Cetros, ferramentas de Oxalá, divindade afro-brasileira anciã.

Calunga Grande: Oceano.

Eruexin de Oyá: Cetro, ferramenta de Oyá, divindade afro-brasileira dos ventos.

Ibiri de Nanã: Cetro, ferramenta de Nanã, divindade afro-brasileira do barro.

Ijexá: Ritmo musical religioso afro-brasileiro consagrado a Oxum e outros/as divindades.

Itan: Mito.

Iyá/Iyás: Mãe, Mães.

Iyábás/Ayabás: Divindades afro-brasileiras mães.

Ofá de Oxóssi: Arco e flecha, ferramenta de Oxóssi, divindade afro-brasileira caçadora.

Opará/Apará: Epíteto de Oxum.

Oxé de Xangô: Machado, ferramenta de Xangô, divindade afro-brasileira da justiça.

Oxum: Divindade afro-brasileira das águas doces.

Oyá: Divindade afro-brasileira dos ventos.

Sankofa: Elemento de um conjunto de ideogramas chamados *Adinkra*, representado por um pássaro que volta a cabeça à cauda. O símbolo é traduzido por retornar ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro.

Xaxará de Obaluaiê e Omolu: Cetra, ferramenta de Obaluaiê e Omolu, divindades afro-brasileiras da terra.

Referências

A CIDADE DAS MULHERES. Direção: Lazaro Faria. Salvador: Casa de Cinema da Bahia, 2005.

ADOLFO, Sergio Paulo. Tata Kisaba Kiundundulu. *Maria Genoveva do Bonfim: O Nascimento da Nação Congo/Angola no Brasil*. Ombala Tumbansi [Online]. Itapeçerica da Serra: Nzo Tumbansi, 2009. Disponível em: <<http://inzotumbansi.org/home/maria-genoveva-do-bonfim-o-nascimento-da-nacao-congoangola-no-brasil/>>.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.

BALLESTRIN, Luciana. “Para transcender a colonialidade”. *Revista IHU* [on-line], vol.431, 2013.

CASTILLO, Lisa Earl. “O terreiro do Alaketu e seus fundadores: história e genealogia familiar”. *Afro-Ásia*, n.43, 2011.

COSSARD, Gisele Ominidarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

COSTA, Beatriz Moreira. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

COSTA, Beatriz Moreira. *Histórias que minha avó contava*. Rio de Janeiro: Terceira Margem, 2004.

DION, Michel. *Ominidarewa: uma francesa no candomblé: a busca de uma outra verdade*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GROSFOGUEL, Ramón (comp). *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007.

GISÈLE OMINDAREWA. Direção: Clarice Ehlers Peixoto. Rio de Janeiro: FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

HALL, Stuart. “Identidade cultural e diáspora”. *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*, v. 24, n. 1, 1996.

LANDER, Edgardo et al. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MAKOTA VALDINA - *UM JEITO NEGRO DE SER E VIVER*. Direção: Joyce Rodrigues. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2012.

MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais / Projeto Globais - Colonialidade, Saberes Subalternos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONTERO, Teresa. *Chica Xavier: Mãe do Brasil*. Rio de Janeiro: Eldorado, 2013.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos. *Adinkra – Sabedoria em Símbolos Africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Oyèrónkẹ Oyěwùmí: Potências Filosóficas de uma Reflexão”. *Problemata*, vol.10, n.2, 2019. Disponível em: <doi:http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49121>.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Da Necropolítica à Ikupolítica”. *Revista Cult Dossiê Filosofia e Macumba*, 2020.

NÓBREGA, Cida; ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois: uma biografia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: La Fronteira, 2017.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2018.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. *Colección Sur Sur*, CLACSO, pp.107-130, 2005.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina”. *Anuário Mariateguiano*, Vol.9, n.9, 1997.

RIBEIRO, Katiuscia. “Mulheres Negras e a força matricomunitaria”. *Revista Cult Dossiê Filosofia e Macumba*, 2020.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, João Baptista Tobiobá dos. “21 Cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937”. *Afro-Ásia*, n.36, 2007.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1993.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio. *Almanaque Brasilidades, Um Inventario do Brasil Popular*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

SILVA, Anaxsuell F.; PROCÓPIO, C. “Colonialidades do crer, do saber e do sentir: apontamentos para um debate epistemológico a partir do Sul e com o Sul”. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, v. 50, n. 2, jul./out.,2019, p. 15–30.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

Recebido em: 04/10/2020

Aceito em: 16/12/2020

PENSAR-VIVER-ÁGUA EM OXUM PARA (RE)ENCANTAR O MUNDO

João Augusto dos Reis Neto¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34344

Resumo

Oxum, na tradição afro-brasileira, é a senhora da fertilidade e a potência criadora da vida. Oxum é quem nos permite enxergar, pensar, sentir-sonhar e esperar a vida mesmo diante da morte, a bonança mesmo diante da escassez. Nesse sentido, neste texto, me dedico a refletir (em/com) Oxum, centrado na ideia do “*pensar-viver-água*” e em toda a sua potência de encantamento, como uma forma de resistir aos tempos de escassez e desencanto que temos atravessado, especialmente no Brasil. Teço essa reflexão a partir dos mitos afro-brasileiros e da oralidade sagrada presente no terreiro. Com isso, reivindico um outro “entendimento-mundo”, outra cosmo percepção de mundo, engendrada fora dos limites da racionalidade colonial, gerada no útero ancestral das comunidades-terreiro e inscrita nos modos de *ser-viver* do povo de santo. Em/Com Oxum, a partir das “com-vivências” nos cotidianos do axé, aprendemos que é pela vida, em todas as suas formas e em sua plenitude, que é a nossa peleja no *ayê*.

Palavras-chave: Epistemologias de terreiro. Oxum. Pensar-viver-água. Políticas do encantamento.

PENSAR-VIVIR-AGUA EN OXUM PARA (RE)ENCANTAR EL MUNDO

Resumen

Oxum, en la tradición afrobrasileña, es la dama de la fertilidad y el poder creativo de la vida. Oxum es quien nos permite ver, pensar, sentir-sonar y esperar la vida incluso frente a la muerte, la bonanza incluso frente a la escasez. En ese sentido, en este texto me dedico a reflexionar (en/con) Oxum, centrado en la idea de “*pensar-vivir-agua*” y en todo su poder de encantamiento, como una forma de resistir los tiempos de escasez y desencanto que tenemos cruzado, especialmente en Brasil. Tejo esta reflexión desde los mitos afrobrasileños y la oralidad sagrada presente en el terreiro. Con esto pretendo anunciar otro “mundo-entendimiento”, otra cosmo percepción del mundo, generado fuera de los límites de la racionalidad colonial, generado en el vientre ancestral de las comunidades terreiro e inscrito en las formas de *ser-vivir* del pueblo-de-santo. En/Con Oxum, de las vivencias diarias de axé, aprendemos que es a través de la vida, en todas sus formas y en su plenitud, que es nuestra batalla en *ayê*.

¹ Mestre em Educação pela Universidade Federal de São João del Rei (PPEDU - UFSJ), licenciado em Biologia pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Integrante do Grupo de pesquisa "Laroyê: Culturas Infantis e Pedagogias Descolonizadoras" (UFLA) e da Rede Latino-americana em Educação, Cinema e audiovisual - Rede Kino (MG). Email: joaoaugusto.reis@gmail.com

Palabras-clave: Epistemologías del terreiro. Oxum. Pensar-vivir-água. Políticas de encantamiento.

Omi tutu: tudo começa com a água...

Omi tutu
Omi tutu Èṣú
Omi tutu Onilé
Omi tutu Egungun
Omi tutu Onã
Omi tutu Mo Jùbá o!

Água que acalma
Água que acalma Exu
Água que acalma a Terra
Água que acalma os Ancestrais
Água que acalma os caminhos
Água que acalma, eu te saúdo!

Nós que somos de orixá aprendemos que tudo deve ser devidamente aberto e fechado, que nada é por acaso e tudo no Santo (como chamamos as religiosidades afro-brasileiras) tem seu significado. Aprendemos que é pela água que tudo se principia, que a água é cura, é apaziguadora. Acalmamos a Terra com água fresca, louvamos os ancestrais com a água, abrimos e acalmamos os caminhos com a água. De acordo com o costume e a tradição dos orixás, ao lançarmos água fresca nas portas de nossos ilês (casas/terreiros), estamos pedindo à Terra, a Exu e aos ancestrais que os nossos caminhos sejam apaziguados, que tenhamos êxito em nossa caminhada, que tenhamos paz, equilíbrio e tranquilidade em nossos dias. Pedimos que não nos deparemos com a desarmonia e que os perigos não nos encontrem.

Ao fazermos isso estamos, além de um ritual, praticando a “ciência encantada das macumbas” (SIMAS & RUFINO, 2019). Ao deitar água fresca na terra estamos rasurando a racionalidade colonial² que subalterniza todas as outras formas de ser-viver “fora da norma” colonial (cristã e monológica). Com a água estamos anunciando que a colonialidade³ não nos venceu e que a peleja é um valor do povo negro, do povo brasileiro.

² Por racionalidade colonial estamos nos referindo a uma cosmovisão baseada no pensamento cartesiano, na lógica abissal e na hierarquização do conhecimento, conforme aponta Santos (2007) e Quijano (1997). Nesse sentido, o ocidente (notadamente a Europa) compreende que há uma universalidade no seu discurso e conhecimento, o que apaga a diversidade dos sujeitos e do próprio conhecimento.

³ A colonialidade, de acordo com Quijano (1998; 2014) é dos componentes do padrão/regime capitalista de poder que procede do colonialismo europeu edificado sobre a exploração dos povos originários da

Há na sabedoria afro-brasileira, no cotidiano dos terreiros, um aforismo que diz que “somente a água fresca apazigua o calor da Terra” e, é por isso que, nessas linhas, desejamos pensar a água como potência de apaziguamento e cura. A água, em Oxum, nos dá a possibilidade de uma compreensão viva, não-dogmática, de uma outra forma de ser-viver no ayê (no mercado-terra). Por isso mesmo é que começo esse texto lançando, simbolicamente, água fresca ao chão para refrescar e abrir nossos caminhos. Rogo a Exu, que favoreça nossos diálogos, para que ele seja, sempre, cura. Cura dos nossos pensamentos, dos nossos hemisférios epistemológicos colonizados e cura para os nossos *okan* (corações). Omi tutu!

Tenciono, com este texto, refletir sobre as potências de Oxum como uma prática de saber-viver inscrita nos modos de vida do povo de Santo (NASCIMENTO, 2016), como parte de um *ethos* afro-diaspórico que permite trazer de volta a vida e o encanto para as nossas existências colonizadas, que nos ajuda a pensar em formas de resistência à escassez que assola nosso tempo. Com/Em Oxum aprendemos que toda terra seca pode voltar à vida e brotar, que a escassez é temporária.

Para isso, navego pelas minhas memórias, rememorando o colo e os abraços de Oxum e as narrativas orais das com-vivências⁴ de axé, pelos ensinamentos da oralidade sagrada do terreiro e pelos mitos de Oxum. Na primeira parte do texto discorro sobre a cosmopercepção⁵ afro-brasileira, a partir da tradição dos orixás do complexo cultural iorubá, em relação à natureza e à água. Em seguida, na segunda parte do texto, conto sobre Oxum, seus atributos, seu lugar nas tradições afro-brasileiras e sua potência epistemológica, que foi a inspiração para esse texto.

Na terceira parte do texto desenho, em termos conceituais, o que venho construindo, a partir das epistemologias de terreiro, com/em Oxum, como um “*pensar-viver-água*”. Uma construção ética e filosófica que inspira e anuncia um outro modo

“América”, tendo por base a ideia de hierarquização das “raças”, e que estrutura as relações sociais, econômicas e de produção do conhecimento nos países outrora colonizados (QUIJANO, 1998; 2014). Nesse sentido, a colonialidade é, em certa medida, um dos modos com que o Norte (eurocêntrico) peleja pela manutenção de sua hegemonia sobre o conhecimento, a cultura, as epistemologias, bem como sobre as relações sociais, se (auto)proclamando como padrão universal de humanidade.

⁴ Ao longo do texto utilizarei a expressão “com-vivência” ao invés de convivência, por compreender, desde uma perspectiva nagô, que o cotidiano é sagrado e é nele que partilhamos as nossas existências e fazemos nossas trocas de axé. Portanto, com-vivência potencializa a ideia da vida enquanto troca, partilha.

⁵ O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (OYĒWŪMÍ, 2002, p. 03). Por isso o utilizaremos em detrimento da ideia de cosmovisão.

ser-viver-pensar fundamentado nas potências criadoras de Oxum e uma forma de resistência à escassez e desencantamento do mundo. Por fim, recorrendo à Oxum como um projeto ético-político para (re)encantar o mundo, insisto na afirmação da vida em todas as suas formas e plenitude e reafirmo o compromisso com a sua defesa indiscriminadamente.

Entendemos que esse movimento, de inscrição das gramáticas do terreiro, dos modos de ser-saber ancestral negro nos espaços de saber/poder é, sem dúvida, uma forma de lutar contra o racismo, contra a necropolítica (MBEMBE, 2018) e contra toda sorte de males causados pela colonialidade. Contar de nossas epistemologias, buscar em nossas comunidades outros modos de conceber/compreender o mundo, ter em nossa ancestralidade fundamentos epistemológicos é enfrentar o epistemicídio (CARNEIRO, 2005) e produzir outras formas de aprender-ensinar-aprender o mundo e a experiência da vida. É pelear pelo encantamento do mundo.

1 - Água que faz crescer as crianças

Todos os povos, ao longo da História, possuem uma relação estreita com a água. A água para diferentes povos e culturas, seja pela sua abundância ou escassez, foi objeto de culto e tida como indispensável à existência. Para os povos e culturas da África essa relação não é diferente. Os povos africanos atribuem à água um sentido sagrado, lhe creditando a própria existência dos humanos (MANDARINO & GOMBERG, 2009). A relação desses povos com a água é uma marca profunda das culturas não-ocidentais no que diz respeito à natureza.

É sabido que os diferentes povos africanos possuem uma cosmopercepção de mundo distinta da ocidental, sobretudo no que diz respeito à relação homem-natureza. Para as diversas e complexas culturas africanas os humanos não estão separados da natureza; essencialmente são feitos da mesma “matéria primordial”. Diferente do ocidente, antropocêntrico, as culturas africanas possuem uma relação de interdependência com todos os elementos da natureza. Essa perspectiva fica bastante evidente na poética narrativa bambara, da tradição Komo, da criação do universo e do próprio ser humano (KING & RIBEIRO, 2015, p. 40-41).

Para os bambara, nessa narrativa, Maa-Ngala (Deus) cria o universo, a partir de si mesmo, de um ovo primordial (Fan) que continha os nove estados fundamentais da existência. Do ovo primordial chocado nasceram vinte seres fabulosos que constituíram

todas as formas de conhecimento possível e todas as formas do universo. Contudo, nenhum desses seres se mostrou apto para ser o interlocutor de Maa-Ngala. Então, Maa-Ngala tomou uma parte de cada um desses seres e as misturou. Insuflou nessa mistura seu hálito ígneo e criou um novo ser: o homem, a quem chamou de Maa, seu próprio nome. Esse novo ser, pelo seu próprio nome e pela centelha divina nele introduzida, continha algo próprio de Maa-Ngala. O homem tinha parte de Deus e de todo o universo em si. Essa origem dos humanos determina um vínculo profundo do homem com todos os seres tanto do plano material quanto cósmico.

No complexo cultural nagô-iorubá, no mito do nascimento de Exu Elegbara (PRANDI, 2001), também encontramos uma perspectiva semelhante. No mito, Elegbara era filho de Orunmilá, que muito queria um filho, mas o menino, ao nascer, tinha uma fome sem fim. Gente de todas as partes da terra levou alimentos para o menino. Inhame, bichos de pena, de quatro pés, mas a fome do menino nunca era saciada. Elegbara, então, comeu todas as coisas existentes, os bichos de quatro pés, inhames, as árvores, os rios, as folhas e a própria mãe, Iemanjá. Mesmo tendo comido tudo que existia no universo Elegbara não ficou satisfeito e tentou comer o pai, Orunmilá, que em um golpe de espada o partiu em duzentos pedaços e cada golpe de Orunmilá gerava mais duzentos outros Exus, chamado de Yangí. Elegbara então fugiu de Orunmilá percorrendo os nove Orum (espaços sagrados do plano cósmico ancestral). Foi assim pelos nove Orum até que Orunmilá, já cansado, no último Orum, percebeu que não venceria aquele que de tudo já comeu e provou. Então, ele propôs um trato ao menino: se Elegbara devolvesse tudo o que havia comido, inclusive sua mãe, ele sempre seria o primeiro a comer, o primeiro a ser saudado em todos os ritos sagrados. O menino Elegbara, então, aceitou a oferta de Orunmilá e vomitou tudo o que havia comido, inclusive sua mãe. Desde então ele é sempre o primeiro a ser servido e tudo que existe tem uma parte dele dentro de si, incluindo os humanos. Tudo que existe compartilha essa essência.

Ambas as narrativas nos contam da profunda ligação dos humanos com todo o universo, com a natureza. A tudo e a cada coisa o homem se relaciona, está ligado numa grande rede de participação (BÂ, 2010). “Todos os reinos da vida (mineral, vegetal e animal) encontram-se nele (...)” (BÂ, 2010, p. 184). Sob esse ponto de vista, conforme King e Ribeiro (2015, p. 41), “ganha sentido a preocupação com a ecologia e com o bem-estar de outras pessoas. Somos interconectados”. Nessa perspectiva, o homem está assimilado à natureza, faz parte da grande teia da existência, cada parte ligada ao todo (ERNY, 1968 apud KING & RIBEIRO, 2015).

Dessa cosmopercepção, para os iorubás, de acordo com Mandarino e Gomberg (2009), emerge uma profunda ligação dos homens com a natureza, que em sua essência é divina, especialmente com a água. A natureza é, nessa perspectiva, de certa forma, “representada” pelos orixás que, por sua vez, estão associados aos elementos fogo, terra, ar e água; a estrutura básica de toda a natureza. “Nos orixás a natureza não se apresenta como exterioridade, já eles que trazem em si o comportamento dos elementos da natureza” (RANGEL & GOMBERG, 2016, p. 04).

Na diáspora negra, durante o período colonial, essa cosmopercepção foi para cá trazida e recriada no complexo cultural dos candomblés brasileiros (NASCIMENTO, 2016). Nesse texto, me ateno, especialmente, às tradições do complexo nagô-iorubá (BASTIDE, 1961), daquelas vindas da chamada iorubalândia, atualmente Nigéria e Benim. Sobre este aspecto, é preciso pontuar que não desejo aqui falar de um ponto de vista “universal” do candomblé, já que cada “nação” (Ketu, Angola, Jeje, Nagô) possui um complexo sistema cultural, mítico e filosófico distinto. O que, entretanto, une as diferentes tradições mítico-religiosas é a relação interdependente entre homem-natureza.

Dos cultos que mais fortemente sobreviveram nas bandas de cá, sem dúvida, os das “grandes Mães” (as Yabás), Oxum e Iemanjá, são os mais conhecidos e praticados. De norte a Sul no Brasil essas divindades são reverenciadas. Também em outros países da “América Negra”, como em Cuba e Haiti, os dois orixás são cultuados de forma exuberante (CABRERA, 2004). Seus ritos e cultos estão essencialmente ligados às águas, tanto doces quanto salgadas, no caso de Iemanjá, a senhora do mar. Na tradição afro-brasileira nagô, essas duas Yabás estão relacionadas à fecundidade, à fertilidade, à prosperidade, pois “encarnam a possibilidade de existência e ancestralidade concentradas exatamente em seu ventre fecundo” (MANDARINO & GOMBERG, 2009, p. 148). Ambas, por estarem ligadas às águas, são vistas como senhoras de toda a existência. Dessa maneira, água e vida, ancestralidade e descendência se encontram e misturam-se em um contínuo vai e vem de possibilidades, cujo simbolismo está nas águas límpidas dos rios e córregos (MANDARINO & GOMBERG, 2009). A água, nesse contexto, é o símbolo da própria vida, da fertilidade e que garante aos humanos, no ayê, a existência.

As águas doces, como domínio de Oxum, garantem aos humanos a própria vida, daí a sua grande importância e centralidade nos cultos e ritos afro-brasileiros. Como nos contam as mais velhas, “é preciso agradar sempre Oxum para não experimentarmos a escassez e a seca”. Recordo-me, no meu período de recolhimento para iniciação em

Oxum, de ouvir sempre das minhas mais velhas que ser de Oxum é ter a responsabilidade de cuidar da vida, defender a vida. Essa sabedoria em forma de *ofó* (encantamento pela palavra) remonta à própria essência de Oxum na tradição nagô. Oxum, nesse contexto, é concebida como a divindade responsável pela saúde, pela fartura, pela fecundidade, pela maternidade e, em síntese, pela própria vida.

No itan “*Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens*”, contado por Prandi (2001), podemos ver como as águas de Oxum são vitais para a existência humana:

Logo que o mundo foi criado, todos os orixás vieram para a Terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar. Oxum não se conformava com essa situação. Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos. Condenou todas as mulheres à esterilidade, de sorte que qualquer iniciativa masculina no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso. Por isso, os homens foram consultar Olodumare. Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer sem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses, sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias. Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões. Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres, pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade nada poderia ir adiante. Os orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso. As mulheres tornaram a gerar filhos e a vida na Terra prosperou (PRANDI, 2001, p. 345).

Se Oxum se recusa a dar suas águas para a manutenção da vida na terra, nós perecemos. Sem as águas não podemos nos alimentar, não podemos existir. O ayê não vive sem Oxum. Por isso, em nossos terreiros, é muito comum observarmos nos presentes de Oxum, nas oferendas e cultos a ela pedidos de prosperidade, bonança, fartura e fertilidade que são provas da potência criadora desse orixá. Conta-nos as mais velhas que, em África, as mulheres que não podem ter filhos, ao tomar a água da nascente do Rio Oxum, no outro ano retornam com seus filhos e filhas nos braços, tamanho o poder dessa Yabá.

O verso de Ordep Serra e Roberto Mendes, imortalizados na voz de Maria Bethânia em *Louvação à Oxum*, que dá título a essa parte do texto, reafirma a potência criadora de Oxum e de suas águas. A “água que faz crescer as crianças” remonta à essência das águas fecundas de Oxum. A água, na tradição dos orixás, está relacionada com toda a nossa experiência de vida, já que desde o útero de nossas mães vivemos a

água. Desde a concepção a água está em nós, no líquido seminal do pai que fecunda a mãe e no útero, encruilhada sagrada da vida que também pertence a Oxum, no interior de nossas mães, somos envolvidas pelas águas sagradas. Ali, na cabaça-útero, é que nós crescemos. A água é a nossa primeira morada. É Oxum que sustenta as nossas existências até a hora de deixar a cabaça-útero para nossa experiência no ayê.

No candomblé a água está presente em todos os ritos e cultos (RANGEL; GOMBERG, 2016). Ao longo de toda a vida do indivíduo e em todos os ritos, sejam eles iniciáticos ou propiciatórios, na religião dos orixás, do *ikmojãde* (rito semelhante a um “batismo”) ao axexê (rito fúnebre dos nagôs) a água está presente. Nas iniciações, por exemplo, os múltiplos banhos estão relacionados com a potencialização do axé do neófito, chamado *iaô*. Cada banho tem sua função no processo, bem como cada *ewé* (folha) utilizada.

No axexê,

deve-se possibilitar a libertação do *emi* (sopro divino) após a constatação da morte do corpo, e o elemento *água* será aquele que deverá ser o principal agente desta cerimônia, atuando ao mesmo tempo como libertador e propiciador de limpeza, purificação e abulação, tanto para o indivíduo quanto para o grupo (VERGER, 2002, p. 97 apud MANDARINO; GOMBERG, 2009, p. 03).

Além desses ritos, a água também aparece em outras cerimônias e rituais importantes do candomblé brasileiro, como nas *Águas de Oxalá*.

A narrativa do mito das “Águas de Oxalá” inicia-se com Oxalá decidindo fazer uma visita a Xangô, a divindade dos raios e dos trovões, sendo seu elemento o fogo, identificado pela cor vermelha e pela cor branca, decorrente da sua ligação com Òsàlá. Ele é idealizado como um guerreiro violento e audacioso. Como era de costume na terra dos orixás, Oxalá consultou um Bábálawo para saber como seria a viagem. Este recomendou que a viagem não se realizasse, mas Oxalá já havia decidido deslocar-se para Òyó, então lhe foi aconselhado que levasse três mudas de roupa, limo e sabão da costa, não devendo pedir ou se recusar a dar nada que lhe fosse pedido, tendo também, que fazer voto de silêncio durante toda a viagem. Com estas precauções o orixá pôs-se a caminhar com seu cajado em direção a Òyó. No caminho encontrou Exu por três vezes, e por três vezes foi vítima de brincadeiras de mau-gosto de Exu sujando Oxalá com azeite-de-dendê, àdin e carvão. Ao aproximar-se de Òyó, avistou o cavalo branco que havia dado de presente a Xangô. Oxalá fora mal interpretado pelos soldados de Xangô que o julgaram ladrão do animal e o agrediram violentamente deixando seus braços e pernas quebrados. Oxalá foi levado à prisão do palácio e lá esquecido por sete anos. Durante este tempo, o reino de Xangô é assolado por pestes e

infortúnios. Durante este tempo, o reino de Xangô entra em decadência, sofrendo a pior seca que compromete, então, toda a colheita. Epidemias, doenças e mortes se sucederam com frequência, fazendo com que o povo se revolte com Xangô. Sem outra solução, ele vai procurar um Bábálawo da região, que faz o jogo e lhe diz: “Um homem que usa roupa branca foi preso injustamente. O que está acontecendo é uma revolta natural pela injustiça cometida”. Segundo a narrativa, os soldados de Xangô receberam a devida punição pelos feitos a cometidos contra Oxalá, pois “(...) o que seria da justiça se os maus juízes não fossem punidos de alguma forma? A paz não é a ausência da terra, e sim a presença da justiça”. Depois do mal entendido desfeito, a chuva chegou, as culturas de alimentos prosperaram e as enfermidades cessaram, enfim, todas as coisas do reino de Xangô voltaram à normalidade. A cerimônia das “Águas de Oxalá” rememora este episódio mítico com uma procissão representando a viagem de Oxalá. Trata-se de um cerimonial complexo que se estende por 17 dias e constitui um marco nas práticas e nos rituais que se sucedem no decorrer do ano litúrgico do candomblé (ALVES; PELEGRINI, 2010, p. 6-7).

O que podemos aprender tanto com as narrativas míticas quanto pelas com-vivências e tradição oral do axé, nos terreiros, é que a água é a parte fundamental da existência, assim como é também da nossa mãe-Terra. Sem a água não se pode fazer nada. Assim, ela assume uma centralidade tanto na crença quanto na ritualística do povo de santo; é vista como elemento fundamental para a vida (RANGEL; GOMBERG, 2016) e espiritualidade. Oxum, nesse contexto, assume, junto a Iemanjá, o lugar de mãe de toda a existência, a potência criadora da vida, cujo elemento fundamental é a água, e é isso que, nesse texto, nos interessa.

2 - Oxum que eu bendigo na boca do dia

Antes de começar a falar sobre Oxum é preciso destacar que não pretendo aqui fazer uma descrição etnográfica, uma abordagem antropológica ou prescrever formas absolutas de compreender/conceber Oxum. Pretendo, de certo modo, fugir do lugar comum de falar de Oxum sendo a deusa do amor e da beleza, o que reduziria toda a sua potência. O que apresento aqui é produto das reflexões que têm povoado meus interesses de pesquisa/estudo, bem como o partilhar de minhas com-vivências e trocas de axé. Como um filho de Oxum, tenho me inspirado na água que tem a sua potência e força na fluidez, portanto, não tenho pretensão de “definir” Oxum aqui. O que faço é um movimento de reflexão sobre a potência dessa divindade.

Oxum é, sem dúvida, um dos orixás mais conhecidos da tradição afro-brasileira. Mesmo aqueles e aquelas que não são “de Santo” acabam por conhecer essa divindade

que é muito popular também no campo das artes, da música popular brasileira e no carnaval. Como nos ensina o Babalorixá Rodney William⁶, o verso “*Ora ye ye ô, mamãe Oxum*” é um dos versos mais famosos dos sambas enredos de carnaval e que se popularizaram muito a partir da década de 1980. Não é, então, uma ousadia dizer que Oxum ama a alegria, o brilho e o carnaval.

Oxum ficou muito famosa também a partir da música popular brasileira quando nomes como Dorival Caymmi, Gal Costa, Maria Bethânia, Gilberto Gil, Gerônimo Santana e outros/as artistas passam a cantar Oxum. Um exemplo disso é a canção “Oração de Mãe Menininha” de Dorival Caymmi (1972), imortalizada também na voz de Gal Costa e Maria Bethânia na década de 1980. A canção é uma homenagem àquela que é considerada a maior Ialorixá de todos os tempos do candomblé brasileiro, Mãe Menininha do Gantois, uma filha dileta de Oxum.

O verso “*A Oxum mais bonita tá no Gantois*” é um louvor à grandiosidade de Mãe Menininha, filha de Oxum. A Ialorixá, sem dúvida, contribuiu para a “popularização” de Oxum. Mãe Menininha foi chamada de a “Oxum entre nós”, aquela que o colo e as mãos geraram centenas de filhos. O matriarcado de Mãe Menininha é um patrimônio histórico e cultural do povo negro, do povo brasileiro. Seu legado se confunde com a história do próprio candomblé. Menininha era, de fato, Oxum no ayê, a grande Yalodê.

Outro fator, aliás, controverso, que contribuiu para a popularização desse orixá no Brasil também foi a associação da Yabá com Nossa Senhora Aparecida (da Conceição), no processo de sincretismo, na maior parte das regiões do Brasil, especialmente nas umbandas. As semelhanças em relação à maternidade, ao cuidado às crianças e a relação com as águas foram elementos que consumaram o sincretismo. O azul do manto da santa católica, por exemplo, em muitas tradições de umbanda está associado a Oxum, chamada de “mãe do Brasil”. Na Bahia, especificamente, Oxum foi sincretizada com Santa Luzia.

Sobre este aspecto, como também apontado por Oro e Anjos (2009), ao tratar do sincretismo, ainda que controverso, é preciso pontuar que ele tece importante papel em algumas religiões de matriz africana, como é o caso das umbandas e batuques. Nesse sentido, os autores demonstram, em uma percepção desde dentro em diálogo com os praticantes dessas tradições, que aquilo que poderia sugerir uma certa “colonização” do

⁶ O ensinamento oral de Babá Rodney William está registrado em uma *live* e disponível em <https://youtu.be/AAMU4wfop7c>.

sagrado negro com o sincretismo é, na verdade, uma outra perspectiva de conexão com a ancestralidade negro-africana nessas religiões.

Escolhi começar falar de Oxum tomando esse caminho, entretanto, para que se possa compreender que Oxum faz parte de nosso imaginário coletivo, mesmo fora das tradições afro-religiosas. Oxum, como nos ensina as minhas mais velhas e os meus mais velhos, nunca passa despercebida. “Onde Oxum está tem brilho, riso e alegria” dizia minha mãe de santo.

No candomblé, e demais tradições afro-brasileiras de origem nagô, Oxum é a Yabá ligada à fecundidade e à fertilidade, sobretudo feminina.

Um texto citado por Elbein dos Santos (1986) refere-se a Oxum da seguinte maneira: No tempo da criação, quando Oxum estava vindo das profundezas do orun, Olodumare confiou-lhe o poder de zelar por cada uma das crianças criadas por Orixá, que nasceriam na terra. Oxum seria a provedora de crianças. Ela deveria fazer com que as crianças permanecessem no ventre de suas mães, assegurando-lhes medicamentos e tratamentos apropriados para evitar abortos e contratempos antes do nascimento. Não deveria encolerizar-se com ninguém a fim de não recusar crianças a inimigos e conceder gravidez a amigos. Foi a primeira Iya-mi encarregada de ser *Olutoju awom omo* - aquela que vela por todas as crianças e *Alawoye omo* - a que cura crianças (RIBEIRO, 1996, p. 77).

Oxum é por excelência a senhora da vida. É ela que faz crescer as crianças e que, junto a Iemanjá, é considerada senhora da maternidade (CABRERA, 2004). Sobre isso a autora ainda nos conta que não se pode falar de Oxum sem falar de Iemanjá tamanha a ligação de ambas. As duas Yabás ora são contadas na mitologia como irmãs, ora como mãe e filha, sendo Oxum a filha mais nova de Iemanjá. O que isso revela, em suma, independentemente da versão mitológica, é a essência criadora e a ligação dessas duas Yabás que se revela no caráter gerador de vida de ambas.

Oxum é a senhora das águas doces e tem como seus domínios as cachoeiras, as quedas d'água, as nascentes, os rios, as lagoas e demais domínios aquíferos (RANGEL; GOMBERG, 2016). Ela é a senhora da vida, da criação, do parir, do amamentar e da maternidade e encarna todo o signo da matripotência revelado na figura da *Iyá* (OYĚWÙMÍ, 2016).

É importante dizer, desde já, que a leitura que faço de Oxum é uma operação feita fora do ideário colonial eurocêntrico que tentou aprisionar Oxum na figura da mulher sensual, hipersexualizada, infiel, manhosa, chorona ou da mãe imaculada, frágil, submissa, recatada. Essa leitura etnocêntrica e patriarcal não cabe em Oxum. Em

realidade, todo o complexo cultural, mítico e religioso dos africanos, nesse caso iorubá, não cabe na visão cristã, binária, patriarcal e etnocêntrica do ocidente. Oxum, como dona da abundância, transborda esses sentidos reducionistas da lente judaico-cristã.

Os afro-sentidos que trago para pensar Oxum neste texto estão centrados na perspectiva iorubá, tratados brilhantemente pela filósofa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2016) e nas palavras de axé de minhas mais velhas. Oxum, nesse sentido, pensando também nas palavras de Akotirene (2019), é muito além da figura da “vênus negra” ou da “virgem imaculada” (ROSÁRIO, 2008). Oxum é a matripotência inscrita no social, na religião e na política e que não cabe na fôrma de “bela, recatada e do lar”.

As palavras de Ribeiro (1996), ao contar sobre o culto de Oxum, inclusive em África, remete a essa potência, quando nos informa que nos “assentamentos” de Oxum (ou seja, em suas sacro-representações materiais) há sempre três elementos básicos: um pote de água, o seu axé, que representa, sobretudo a vida, o abebé (leque de forma circular adornado, que pode conter ou não um espelho ao centro) e uma espada de metal (normalmente dourado). Além desses elementos encontramos em seus assentamentos também búzios, metais e moedas. Esses elementos, de certa maneira, representam a natureza de Oxum: doce, vaidosa, maternal, ao mesmo tempo em que é uma guerreira, uma soberana.

Oxum, de acordo com Oyěwùmí (2016) é aquela que gerou em si toda a potência da criação do mundo, presente inclusive nos mitos de fundação do mundo – a Iyá primordial. Nas palavras da autora, a partir de um excerto de Oseetura (mito fundador do complexo de Ifá):

Afímò f’obinrin, Iye wa táa pé nímò,
Afímò jẹ t’Ọṣun o, Iye wa táa pé nímò.

Damos o conhecimento para a fêmea, nossa Ìyá que encarna o conhecimento,
Nós chamamos o conhecimento de Oxum, nossa Ìyá que encarna o conhecimento (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 01).

A matripotência de Oxum é revelada no caráter sócio-espiritual da instituição *Iyá* que, para a autora, evoca todos os sentidos (éticos, políticos, religiosos e culturais) da maternidade. Maternidade essa, em uma leitura feita desde dentro, que não é generificada. A maternidade, nessa perspectiva, não é uma categoria submetida ao gênero, portanto, não é submissa ao “macho”. Isso significa dizer que a maternidade, na

figura da Iyá, não deriva de uma esposa, subordinada, submissa e socialmente marginalizada, mas nasce da sacralidade do útero.

Vale lembrar que Oxum é a rainha da nação Ijexá e que, no sentido sociocultural, encarna a figura política de *Oba*, a líder de um povo e que por ele é. Essa perspectiva desfaz a interpretação patriarcal-colonial de que o posto de *Oba* (de monarca) era somente masculino, portanto, o monarca só podia ser um rei. Há, de acordo com Oyěwùmí (2016), uma vasta descrição de *Oba* femininos em território iorubá, em África. A feminilidade em Oxum, portanto, não está reduzida à beleza, delicadeza, apreço por adornos e joias.

A feminilidade em Oxum se refere ao caráter sagrado da matripotência. A figura-categoria da Iyá se refere, então, a essa potência da maternidade como criação, constituindo uma categoria sócio-política do sistema cultural e política na cosmo percepção iorubá, já que o par civilizatório, dessas culturas, é a Iyá e sua prole. Toda humanidade nasce de uma Iyá, portanto é ela a matriz da nossa existência (OYĚWÙMÍ, 2016). A força ancestral da criação, o ventre do mundo é Oxum. É sob essa perspectiva que se assenta minha compreensão de Oxum.

Há que se fazer um exercício de descolonização quando tratamos de olhar para as deidades africanas, e nesse caso Oxum, procurando nos desvencilhar de uma leitura sexista, patriarcal e cristã. O abebê, para além de um adorno, é a representação do poder, também político, de Oxum e conta de sua posição social, aquela que toma parte e decide a vida com sua comunidade. A relação de Oxum com a beleza, nessa perspectiva, não está ligada à futilidade ou efemeridade, ao contrário, revela a beleza como um aspecto da sacralidade e do poder feminino. O gosto de Oxum por joias, por pedras e metais preciosos, pelo ouro, não é calcado na perspectiva da acumulação ocidental, mas representa a abundância, a prosperidade, a riqueza e o poder de Oxum.

Osun vive na oralidade e na escrita dispostas a traduzirem a beleza das mulheres negras, a sabedoria, a inteligência, a habilidade na administração das riquezas e dentro das ciências sociais; uma deidade maior que os equívocos linguísticos e conceituais sobre corpo, maternidade e destino biológico (AKOTIRENE, 2019, s. p.).

Iyá Oxum é também a senhora das artes. É Oxum que preside os processos criativos, da inventividade e criatividade artística.

O ímpeto para as artes visuais e verbais é uma e a mesma coisa: essas belas criações representam adornos para o orixá e anunciam a

celebração de seu maior presente para os seres humanos – as crianças. Como as *Ìyá* são centrais no processo de criação e procriação, não surpreende que seu talento flua daí. Porque todas e cada uma das pessoas são nascidas de *Ìyá*, ninguém, anamacho ou anafêmea, é excluído de participar ou desfrutar da herança de *Ìyá*, incluindo sua arte (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 15).

Outro aspecto ligado a Oxum é a magia, a feitiçaria. Ela é considerada a senhora da adivinhação, aquela que, além de Exu, conhece o jogo de búzios. É considerada a dona do oculto, dos feitiços e está intimamente ligada às chamadas Grandes-Mães, as *Ìyàmi*. Oxum é considerada a senhora maior de todas as *Ìyàmi* e, em termos espirituais, é ela quem preside esse grupo de deidades (OYĚWÙMÍ, 2016). Essas divindades são também chamadas de *àjé*, que foi erroneamente traduzida, no ocidente, como “bruxa”, contudo

Nas tradições iorubás contidas em Osetura, *àjé* é sinônimo de *Ìyá*. A narrativa frequentemente citada continua, “todas as mulheres são *àjé*” (*ibid.*), que é um ser espiritualmente poderoso e abençoado. Mas a palavra foi traduzida para o inglês como “bruxa”, e em muitas partes da sociedade iorubá atual, a categoria foi demonizada: ser chamada de *àjé* é um prelúdio para a perseguição em uma sociedade saturada de noções cristãs, ocidentais e islâmicas de religião e espiritualidade apropriadas. As más tradução e compreensão *àjé* como “bruxa” resultou em dicotomias de gênero que colocaram anafêmeas em geral, e *Ìyá* em particular, na categoria de demônio (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 35).

Mas *àjé*, desde a cosmopercepção iorubá, descontaminada da visão cristã, não se refere às bruxas, no sentido eurocêntrico da palavra.

Como sabemos de Osetura, Oxum, Iyanla, a *Ìyá* primordial, é a icônica *àjé*: ela é cultuada por seus poderes *àjé*, para dar crias a quem lhe devota, e para fornecer os recursos para alimentá-las. Oxum é a divina *àjé*. (...) Durante o festival de Oxum em Oxogbô, um grupo de mulheres canta canções que revelam que Oxum é uma bruxa e que a maioria das mulheres, se não todas elas, que são suas devotas, também são bruxas. Há devotas de Oxum que cantam no *grand finale* de seu festival. Uma de suas canções diz: ... “o grupo das bruxas de Oxum é o dono das crianças. Siga Oxum para que você seja abençoada com crianças para dançar”. O ponto de ênfase deste grupo de mulheres é que Oxum é uma bruxa que usa seu poder para abençoar as pessoas com crianças e riquezas (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 45).

Oxum, sendo uma *àjé*, é aquela que conhecendo os segredos da magia está sempre em favor dos seus filhos e filhas, daqueles que procuram sua força e amparo,

porém não gosta de ser insultada, desrespeitada ou escarnecida. A

representação iorubá de *Ìyá* como *àjé*, como discutimos no caso do orixá Oxum, permanece ressonante e fala da compreensão da procriação e dos poderes espirituais que dela decorrem. Poder procriar é considerado um presente, um dom espiritual (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 47).

Oxum em toda a sua (matri)potência não pode ser fixada em um imaginário colonial patriarcal que a reduz às figuras estigmatizadas da donzela virgem, da mãe imaculada ou da “vênus negra”, hipersexualizada. Todas essas representações diminuem a potência do feminino sagrado de Oxum e tentam submetê-la a fetiches coloniais. O que bendizemos em Oxum, nesse texto e em nossas práticas sagradas, é a potência criadora da vida, em todos os sentidos. Criação de vida com afeto, com amor, no cuidado, na partilha do cotidiano, na ampliação dos laços familiares, tendo em nossas Ialorixás, sejam elas de que santo for, a matripotência de Oxum. Dessa forma, Oxum extrapola um imaginário colonizado e nos inspira a pensar uma outra ética do ser-viver, assentada na comunidade, na partilha, na comunhão e, sobretudo, na produção da vida.

3 - Pensar-viver-água para (re)encantar o mundo com Oxum

Quando Oxum pisou a terra,
A vida tocou o mundo:
foi água que preencheu de amor.
Quando Oxum pisou a terra
Foi que se alcançou a beleza de tudo.
E a beleza, então, desaguou felicidade nos corações.
Quando Oxum pisou a terra,
E a vida se deu nas árvores, nos animais e nas crianças
Um mundo lavado de Axé conheceu
Onde tudo nasce, a bênção da criação.

(Paola Odónilè de Mori em “*Òpára de Òsùn: quando tudo nasce*”)

Os versos que abrem essa parte do texto contam da potência de vida em Oxum, de dar vida àquilo que aparentemente está morto. É ela quem traz a fecundidade à terra seca e nos mostra que a escassez não é para sempre. Os versos remetem às sabedorias de terreiro que nos ensinam que Oxum é muito mais do que a deusa do amor e da beleza. Não se pode pensar na vida, em toda a sua potência e diversidade, sem pensar em Oxum.

Vivemos um tempo de escassez, sobretudo no Brasil. Atravessamos um período de escassez que parece eterno. Um tempo de desencantamento, nas palavras de Simas e Rufino (2020). Um tempo de escassez que, operando sob a ordem do projeto colonial⁷ do capitalismo selvagem, produz em nós, muitas vezes, a desesperança.

A grande peleja que se trava nesse momento veste a pele dos “homens de bem” preparados para dar o bote contra os pluralismos, reconexões e sabedorias táticas operadas nas frestas onde o encantamento irriga o ser de possibilidades de liberdade (SIMAS & RUFINO, 2019, s. p).

A nossa peleja é contra um projeto político, cultural e ideológico genocida, epistemicida, machista, racista, homofóbico e que odeia a diversidade, que odeia o “outro”. O projeto necropolítico que assaltou o Brasil em 2014, e que se aprofundou em 2018, está a serviço da aniquilação do “outro”, da aniquilação simbólica e material dos sujeitos fora da norma (TEIXEIRA, 2019), um projeto alterocida calcado nas políticas de inimizade tal qual nomeou Mbembe (2017).

No momento em que escrevo essas linhas, o Brasil conta mais de cento e sessenta mil mortes pela pandemia da Covid-19, causada pelo novo coronavírus, e isso é mais do que simbólico para dar uma “cara” para esse projeto necropolítico. Um projeto que odeia a vida e que trabalha incessantemente para sua “despotencialização”. As crianças negras são assassinadas pelo Estado brasileiro dentro de suas casas, como foi com o menino João Pedro Mattos e tantos outros e outras anônimos/as. O assassinato de Marielle Franco passa de dois anos sem nenhuma resposta. Tudo isso é parte do mesmo projeto genocida e “necrofílico” de desencantamento do mundo.

A noção de desencantamento e encantamento de Simas e Rufino (2020) é cara para nós e, nesse texto, de certo modo, serve de farol para pensar essa reflexão em/com Oxum. Para os autores, desencantamento é tudo aquilo que nos separa e desconecta da vida, em sua plenitude e múltiplas formas, que envenena historicamente as nossas subjetividades, nossos modos de vida e produz a morte, simbólica e/ou material. O encantamento, nesse sentido, então, é visto como um ato de desobediência,

⁷ Ao falarmos em “projeto colonial” estamos nos referindo, apoiados em Mbembe (2018) e Rufino (2019), na permanência, no signo da colonialidade, de um projeto de dominação do Norte fundamentado no racismo, na exploração, no sexismo, no apagamento da diversidade, no epistemicídio que tem suas raízes na colonização. Esse projeto segue na forma, contemporânea, da necropolítica, no estado de sítio e na produção e fortalecimento das políticas de inimizade, como bem aponta Mbembe (2018).

transgressão, invenção e reconexão. “Afirmação da vida, em suma” (SIMAS & RUFINO, 2020, s. p).

A noção de encantamento traz para nós o princípio da integração entre todos as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade) (SIMAS & RUFINO, 2020, s. p.).

É sob esse fundamento que tratamos de Oxum, na construção do signo-conceito *pensar-viver-água* como potência para o encantamento do mundo e de criação de vida. Em suma, o encantamento é uma maneira de resistir à mentalidade colonial, de resistir ao desejo de morte desse projeto (que agora se vincula ao Estado brasileiro), ao mesmo tempo em que produz a vida. O projeto de encantamento do mundo, com/em Oxum, ama a vida em todas as possibilidades, é afeito à diversidade, à alegria, às cores, às diferenças e ao amor.

O amor aqui está fundamentalmente ligado à noção de prática afetiva e política que envolve cuidado, confiança, reconhecimento, afeto, respeito, responsabilidade e comunicação franca (SILVA & NASCIMENTO, 2019), o que, certamente, extrapola a compreensão ocidental reduzida do amor. O amor, como nos ensina o Babalorixá Rodney William, é a forma mais profunda de axé. O amor é entendido aqui, à luz do pensamento de bell hooks, na trilha de Silva e Nascimento (2019), como uma experiência potente para o encantamento de mundo. Uma “experiência que possibilite outros modos de viver menos mortificadores, que possa construir e nutrir laços afetivos” (SILVA & NASCIMENTO, 2019, p. 169). Laços não só entre visíveis, gentes, mas entre todas as formas de vida da/na natureza, inclusive com os/as ancestrais.

Nessa perspectiva, o amor, enquanto prática política nos/dos terreiros acolhe a diversidade, as diferenças, amplia a noção de família e constrói um território de troca, de acolhimento, de cuidado e de produção de vida. O terreiro, como nos conta Mãe Carmem⁸, Ialorixá do terreiro do Gantois, é um grande útero onde todos são iguais, são acolhidos e cuidados independente dos títulos, da classe social. Como imagem de um grande útero, inspirado em Oxum, o terreiro é um território-antídoto para as “políticas de inimizade” (MBEMBE, 2017), é um espaço capaz de gerar vida, de produzir vida, de inspiração e criação de um outro modo de vida.

⁸ A fala da Ialorixá está disponível no documentário “*O cuidar no terreiro*” de Neto Borges (2013).

Um jeito outro de ser-viver, fundamentado na partilha, na comunidade, um modo de vida avesso à concepção de desencantamento da sociedade em que estamos inseridos. Os calundus do presente, como os terreiros, nos inspiram uma outra cosmopercepção de mundo capaz de deslocar os sentidos coloniais eurocêntricos de indivíduo e de comunidade. Tendo Oxum como referência maior de acolhimento e maternidade, a Iyá, sob a figura do grande útero, o terreiro torna-se um território de produção de vida e encantamento do mundo.

Oxum, sendo a senhora da vida e da criação, é a referência maior desse projeto ético-político e filosófico que busca a luta pela vida, em todas as suas formas e em sua plenitude. Da cosmopercepção de mundo com/em Oxum emerge alguns elementos/signos que trago para dar forma a esse projeto, no sentido conceitual da expressão; são eles: a água como elemento potenciador de uma vida plena, o *ẹja* (peixe) como símbolo de equilíbrio, tranquilidade e o abebê (popularmente tido como espelho de Oxum), que nos inspira e convoca à alteridade e à reflexão.

A água, como já tratamos no início do texto, é o elemento fundamental da vida. Sem água não há vida. Essa condição revela a centralidade de Oxum para/em nossas vidas. Nesse momento, porém, desejo refletir sobre a água como o elemento fluido que está em tudo que é vivo e, portanto, integra toda a existência. Isso significa, em um sentido ampliado, que partilhamos Oxum com tudo aquilo que é vivo. Significa que somos e estamos ligados. Essa percepção nos leva a compreender que ser-pensar-viver-água implica, primariamente, na revisão de posturas colonizadas individualizantes, egocêntricas que secundarizam a coletividade e que não veem a comunhão na partilha. Exige de nós um descolonizar de nossos sentidos, afetos, corpos e mentes.

A comunidade, no sentido mais amplo que essa palavra possa ter, é condição do pensar-viver-água. A comunidade aqui não se refere apenas ao coletivo de pessoas com as quais *convivemos* no axé; extrapolando essa noção, trato da comunidade como território-espaco-tempo-corpo coletivo capaz de gerar em nós o sentimento de cuidado, responsabilidade coletiva e que produza a dimensão da *com-vivência*, partilha da vida. Somos em/com as nossas comunidades. Ser em/com a nossa comunidade, tal qual Oxum, exige de nós a peleja pelo bem estar coletivo e pela vida de cada um dos nossos/as.

Essa concepção vale também para nossas comunidades de pensamento, nossas referências epistêmicas e ativismo intelectual. O que quero dizer com isso é que, como intelectuais engajados e de dupla pertença (à academia e ao terreiro), precisamos nos

atentar para a presença de nossas comunidades em nossa prática intelectual. É preciso estar atento a isso e fazer transbordar as nossas epistemologias para além dos nossos terreiros; como a água, invadir as universidades, os espaços de poder na companhia dos nossos ancestrais, simbólica e materialmente. As epistemologias, como nos lembra Akotirene (2019), acontecem na cultura, nesse sentido, são forjadas também em nossos cotidianos de axé, nos terreiros, portanto são comunitárias. Oxum, a senhora das artes, das educações, nos ensina que a água é quem dá vida, mas nunca sozinha, por isso, nossos rios epistemológicos, que brotam também dos terreiros e das com-vivências de axé, devem carregar todo esse saber ancestral. Esse é o nosso legado ancestral.

Um último aspecto da água que gostaria de destacar para o pensar-viver-água é a sua forma fluida, sua capacidade de sobrepor-se acima dos obstáculos. Oxum é a senhora das águas e rios que fluem e, portanto, não pode ser impedida. Suas águas sempre oportunizam e potencializam a vida. Com isso, a partir do caráter fluido de suas águas, Oxum nos ensina que é preciso aprender a contornar aquilo que nos impede de acessar a vida em sua plenitude. Inspira-nos, então, a pensar em estratégias de resistências a esses tempos de escassez ao mesmo tempo em que anuncia, mais uma vez, uma perspectiva política da comunidade, do exercício do amor, do cuidado e do esforço coletivo. Toda potente corredeira, toda imponente cachoeira nasce de um olho d'água. Nasce calma, pequena, miúda e vai, ao logo do seu caminho, ganhando corpo até se tornar um rio gordo. Com essa imagem quero dizer que é sempre junto aos nossos, em comunidade, que aprendemos a resistir e a contornar as interdições da vida.

Um regato tranquilo pode se transformar em águas violentas e revoltas de um rio bravo, ou seja, juntos somos mais fortes. Resistir em comunidade é mais leve, não menos intenso ou difícil, mas menos pesado. Isso vale para as coisas mais banais do cotidiano, mas também se refere a uma perspectiva macro, inclusive do ponto de vista político. Oxum, na figura da *Yalodê*, sem que isso reduza sua matripotência, também habita a política e nos ensina que é pela vida e pela sua comunidade a sua peleja e luta. O caminho de Oxum, como sendo o caminho da própria água, é sempre cheio de vida.

Das epistemologias de Oxum emerge também a figura do peixe que representa a tranquilidade e o equilíbrio. Razão pela qual eles estão presentes nos rituais de Borí (de cuidado do orí, da cabeça). O peixe é oferecido em ocasiões que se precisa de paz e equilíbrio. Esse caráter tranquilo e equilibrado dos peixes nos inspira a resistência que busca, mesmo diante da turbulência, se manter em paz e equilíbrio. Aprendi com as minhas mais velhas e mais velhos que somente um orí em harmonia é capaz de fazer

boas escolhas e traçar bons caminhos. Com isso, aprendemos que ser-viver-água exige de nós a busca pelo equilíbrio, não no sentido neoliberal que essa busca pode ter. Ou seja, o equilíbrio aqui está deslocado da ideia da ausência de problemas, ou da fuga das resistências cotidianas, mas centra-se numa perspectiva inflexiva. Estar em equilíbrio, nessa perspectiva, significa compreender que as tensões e as pelejas cotidianas não podem retirar de nós a paz. Isso é promoção de saúde e vida, é encanto.

Os peixes, em seus cardumes, nos ensinam que resistir coletivamente é sempre o caminho do equilíbrio. Novamente percebemos que a comunidade é fundamento desse ser-viver outro, pensado desde as potências de Oxum. Além disso, a natureza aquática dos peixes nos informa sobre a potência da água de gerar vida, há vida dentro d'água. Assim, o peixe representa a fecundidade, aquilo que, pelo seu axé, proporciona a vida.

Outro elemento que tenho pensado na construção do *ser-viver-água* é o abebê. O abebê, tradicionalmente, não é necessariamente um espelho. Em África o abebê é uma espécie de leque, abano de forma circular de metal, madeira ou outros materiais e está relacionado com as Yabás (orixás femininos). Assim, não é tão comum ver um espelho aderido ao abebê em territórios africanos. O abebê faz parte da indumentária das Yabás e no trânsito transatlântico, na diáspora, essa característica se manteve. Contudo, no Brasil, isso ficou mais marcado nas paramentas de Oxum e Iemanjá. Há, entretanto, uma variação em relação ao abebê tradicional africano.

Nas bandas de cá do Atlântico o abebê foi “ressignificado” em espelho, servindo quase que como uma tradução dessa palavra de origem iorubá. Não é incomum nas festas públicas, nos assentamentos desses dois orixás notar a presença do espelho. O espelho ganhou um espaço central na construção mítica e estética dessas duas Yabás. É nesse sentido que eu desenvolverei minha reflexão, tomando, portanto, o abebê de Oxum como um espelho. De acordo com Lima (2012),

a principal insígnia de Oxum é o leque, chamado na língua nagô de abebé e confeccionado em latão dourado [...] O abebé de Oxum quase sempre traz um pequeno espelho em seu centro, com o qual ela se olha e admira sua própria beleza. Mas não apenas isso. Para além de objeto de toucador, o espelho de seu leque é também poderosa arma de guerra: foi com ele, contam, que a santa derrotou inimigos em muitas batalhas, desviando a luz para os olhos deles (p.49).

É sabido que o espelho de Oxum não se limita à função de refletir sua bela imagem, como muitos preconizam. Oxum não é narcísica, sobretudo porque essa é uma percepção ocidental. Ela já se sabe bela e o espelho, nesse sentido, não é um objetivo de

auto-veneração. Nas mãos de Oxum, o espelho é também uma arma, como dizem os mais velhos, mais velhas. Contudo, quero me ater aos aspectos da alteridade, da identidade que o espelho evoca e à ideia de “reflexão”.

Oxum, comumente, utiliza seu espelho virado para o outro e com isso acaba por refletir a imagem do outro. Simbolicamente, tal fato representa a necessidade que temos do outro para a construção de nossas identidades. A alteridade evocada pelo abebê de Oxum traduz uma perspectiva de mundo na qual o outro é uma dimensão fundamental. A perspectiva de encantamento, tal qual em Simas e Rufino (2020), não exclui o outro, mas tem no diferente a presença possível de diálogo.

Por primar pela coexistência, pela alteridade e por entender que a vida é radical ecológico, a lógica do encante não exclui experiências ocidentais como contribuições para a potencialização da vivacidade (SIMAS & RUFINO, 2020).

O abebê também mobiliza uma noção de reflexão no sentido de pensar sobre si, sobre sua história, memória e nessa operação enxergar as possibilidades de reinvenção de si e das resistências cotidianas. Mirar nossas imagens no espelho de Oxum nos permite enxergar nela nossa humanidade, somos parte dela. Oxum, sobretudo aos negros e negras, é a imagem resgatada de uma memória ancestral manchada pela escravização. Mirar-se no espelho de Oxum significa ver em nossos olhos todos os nossos ancestrais, todos e todas que vieram antes de nós. A memória coletiva presente no rito que revive o mito é o veículo pelo qual fluem as epistemologias ancestrais do povo de Santo e do povo negro. Além disso, a memória é, na lógica da circularidade nagô, a possibilidade de reinvenção do presente e do futuro. Portanto, Oxum nos permite pensar, nessa perspectiva, no reflexo como um processo de autocura e autoconhecimento e de criação. Seu axé potencializador da vida, como senhora das sabedorias, mobiliza em nós a reinvenção de nossas histórias e trajetórias tendo na água inspiração para criar, encantar de novo.

Esses elementos-signos, de modo geral, são partes daquilo que tenho nomeado de *pensar-viver-água* e que anunciam um outro modo de ser-viver, um outro entendimento-mundo. Uma inspiração para uma vida que peleje em favor da vida e que se inscreva na potencialização dela. Uma vida criada e realizada fora da gramática e da lógica colonial individualista, antidiversidade e anti-amor. Uma vida voltada para o (re)encantamento.

Os versos que abrem essa parte do texto sintetizam a perspectiva de (re)encantamento de mundo com Oxum, na perspectiva do pensar-viver-água. O axé de Oxum é aquele que, mesmo diante da escassez, afirma e potencializa a vida. Oxum é aquela que faz brotar a vida mesmo diante da sequidão. Estamos, hoje, atravessando tempos de escassez, no meio de uma crise sanitária, global, humanitária, econômica, ambiental e, mais que isso, vivemos uma crise do amor (SILVA & NASCIMENTO, 2019). “Nossa crise coletiva é uma crise tanto emocional quanto material. Não pode ser solucionada simplesmente com dinheiro” (hooks, 2001, p. 07). Uma das consequências dessas crises é a desvalorização da vida (SILVA & NASCIMENTO, 2019) e a banalização da morte, sobretudo das pessoas negras. Em uma sociedade racista, como a nossa, as mortes das pessoas negras são “menos choráveis”, o que revela o quanto estamos ainda distantes de uma sociedade que se afirma plenamente no direito à vida.

Diante disso, Oxum é a nossa opção para superação dessa crise. Oxum como fundamento maior do amor, no sentido mais amplo da palavra, peleja pela vida, e vida com dignidade. Oxum, que é a própria água, por onde flui serve vida; serve fecundidade. Portanto, é ela a nossa opção para um projeto de (re)encantamento do mundo, para a construção de uma outra gramática anticolonial, um outro modo de ser-viver em meio a escassez.

4 - Eu saúdo quem rompe na guerra (ou algumas considerações)

Ao longo dessa reflexão tratei de pensar Oxum desde uma perspectiva afrocêntrica, descolada da norma colonial e nesse percurso encontramos uma potência única para pensarmos um outro projeto de existência e de mundo. Uma experiência fundada na lógica do encantamento. Vimos que Oxum está longe de ser apenas a deusa do amor, da bondade, da doçura e beleza. Oxum, além disso tudo, é a guerreira obstinada que peleja pelo seu povo, pela sua comunidade e, em última instância, pela vida. Por isso, “falamos do encantamento enquanto astúcia de batalha e mandinga em um mundo assombrado pelo terror” (SIMAS & RUFINO, 2020, s. p.) na figura dessa Yabá.

A natureza matripotente de Oxum, encarnada na figura de *Iyá*, revela sentidos outros sobre o mundo e sobre o modo de construirmos nossas existências, nossas com-vivências em tempos de escassez. Oxum, como senhora da fecundidade, é aquela que nos inscreve na peleja pela vida, na abundância e nos inspira um outro modo de ser-

viver, por isso, como nos ensina Ordep Serra, “eu saúdo quem rompe na guerra”. Daí a afirmação de Oxum como essência, fundamento do *pensar-viver-água*. Um projeto ético-político, fundado na comunidade, nos afro-sentidos que resistiram ao tempo, ao racismo e à colonização e que se apresentam como um caminho fértil para o encantamento do mundo, para colorir (de novo) as nossas existências aqui no ayê.

Oxum, portanto, representa a potência da fertilidade, da criação da vida, aquela que pode nos oferecer um outro olhar sobre os nossos modos de vida desgastados pela colonialidade, judiados pelo capitalismo selvagem e fundados no indivíduo. Com seu abebê dourado, Oxum evoca a alteridade como fundamento de nossas existências e nos convida a pensar-viver como a água, uma outra ética construída como um contra projeto à individualização obsessiva forjada no capitalismo moderno. Uma ética que se constrói na comunidade, no coletivo e na partilha. Iyá Oxum é a senhora de sua comunidade, por ela vive e luta, e, assim, nos ensina os valores do ser-em-comunidade para refundar nossas existências.

Referências Bibliográficas

AKOTIRENE, Carla. “Osun é fundamento epistemológico: um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi”. *Carta Capital*, São Paulo, Ed. Domingo, 27 de setembro de 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opinioao/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>. Acesso: 20/09/2020.

ALVES, Amanda Palomo; PELEGRINI, Sandra. A “Festa das Águas de Oxalá”: a religiosidade e o patrimônio afro-brasileiro. *Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá*, Ano III, n. 8, p.1-10, set./2010.

BÂ, Amadou Hampaté. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

CABRERA, Lydia. *Iemanjá & Oxum – Iniciações, Ialorixás e Olorixás*. São Paulo: EdUSP, 2004.

CARNEIRO, Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

hooks, bell. *Salvation: black people and love*. Nova Iorque: Harper Collins Publishers, 2001.

KING, Síkírù Sàlámi; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2015.

LIMA, Luís Filipe de. *Oxum: a mãe da água doce*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MANDARINO, Ana Cristina; GOMBERG, Estélio. “Água e ancestralidade jeje-nagô: possibilidade de existências”. *Textos de História*, v. 17, n. 1, p. 143-162, 2009.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições. 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Ensaio Filosóficos*, vol. 13, p. 1-18, ago./2016.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos. *A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC, 2009.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. “Matrpotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions”. In: *What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, p. 57-92. Tradução didática de Wanderson Flor do Nascimento.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. “Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects”. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução didática de Wanderson Flor do Nascimento.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. *Debate*, n. 44, p. 227-238, agosto de 1998.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social. In: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder”, s. n, p. 285-327, Buenos Aires: CLACSO (Colección Antologías), 2014.

RANGEL, Maria Cristina; GOMBERG, Estélio. “A água no candomblé: a relação homem-natureza e a geograficidade do espaço mítico”. *Geoingá*, v. 8, n. 1, p. 23-47, 2016.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana No Brasil – os iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

ROSÁRIO, Cláudia Cerqueira. “Oxum e o feminino sagrado: algumas considerações sobre mito, religião e cultura”. In: *IV ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, Salvador - BA, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal”. *Novos Estudos - CEBRAP*, [S.l], n. 79, p. 71 -94, nov. 2007.

SILVA, Vinícius Rodrigues Costa da; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Políticas do amor e sociedades do amanhã”. *Voluntas*, v. 10, p. 168-182, set. 2019.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2020. (Versão E-book).

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo No Mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2019. (Versão E-book).

TEIXEIRA, Thiago. *Inflexões Éticas*. Belo Horizonte: Editora Senso, 2019.

VERGER. Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Editora Corrupio, 2002.

Recebido em: 27/09/2020

Aceito em: 07/10/2020

DAS ÁGUAS ÌYÁ OXUM: SABERES ANCESTRAIS FEMININOS EM POESIAS NEGRAS DIASPÓRICAS

Cristian Sales¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34575

Resumo

Neste artigo, investimos numa discussão acerca dos saberes ancestrais femininos articulados em poesias negras diaspóricas. Dessa maneira, ao apresentar um estudo crítico dos poemas de Lívia Natália e Paula Melissa (Mel Adún), observamos como os arquétipos de Ìyá Oxum são incorporados como tessituras e fundamentos epistêmicos. A partir de contribuições teóricas formuladas na filosofia africana, o texto explora como o orixá feminino Oxum se torna uma “categoria sócio-espiritual” (Oyěwùmí, 2016) de abertura para uma transformação epistemológica para ver, sentir e compreender o mundo, em contraposição ao pensamento ocidental.

Palavras-chave: Poesia negra feminina. Oxum. Saberes ancestrais. Assentamentos de resistência. Epistemologia negra.

DE LAS ÁGUAS ÌYÁ OXUM: CONOCIMIENTO ANCESTRAL FEMENINO EN POESÍA NEGRA DIASPORIANA

Resumen

En este artículo, invertimos en una discusión sobre el conocimiento ancestral femenino articulados en la poesía de la diáspora negra. De esta forma, al presentar un estudio crítico de los poemas de Lívia Natália y Paula Melissa (Mel Adún), observamos cómo los arquetipos de Ìyá Oxum se incorporan como fabricaciones y fundamentos epistêmicos. A partir de aportes teóricos formulados en la filosofía africana, el texto explora cómo la orisha Oxum se convierte en una “categoría socioespiritual” (Oyěwùmí, 2016) de apertura a una transformación epistemológica para ver, sentir y comprender el mundo a través de otras fuerzas y lentes en contraposición al pensamiento occidental.

Palabras clave: Poesía femenina negra. Oxum. Conocimiento ancestral. Asentamientos de resistencia. Epistemología negra.

¹ Possui graduação em Letras Vernáculas com Espanhol pelo Centro Universitário Jorge Amado (2003). Graduação em Letras com Inglês pelo Centro Universitário Jorge Amado (2005). Especialização em Estudos Linguísticos e Literários pela Universidade Federal da Bahia (2006). É Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens-PPGEL/UNEB (2011). É Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, na linha de pesquisa Estudos de Teorias e Representações Literárias e Culturais, da Universidade Federal Da Bahia (UFBA). Email: crissaliessouza@gmail.com

Rituais iniciáticos: saudar o Ori

Ori

Um rio não caminha só.
ele atravessa
rasga pedras e fere o chão com sua correnteza
translúcida.

A água eu cabe apaziguada no copo.
dança macia nos corpos
e escapa sinuosa das mãos
está sempre caminhando.
Dentro do rio cabe um mais além das margens
[...]
Dentro desta água doce cabe a violência das torrentes.
Dentro da água há um espaço sempre preenchido
onde dança uma mulher castanha e bela.
No fundo, mais que limo e pedra,
Há pulseiras vivas e perfumes feitos de puro mistério.
Quando a água para
-aquietada na carne lívida das lagoas-
dentro dela há muita vida.
Uma luz dourada emana de seus limites
como de um ventre,
enquanto os peixes bebem de seu encanto silencioso.
(SOUZA, 2011, p.29)

Segundo a pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2016, pp.3-4), “Orí significa literalmente cabeça”. Orí é elaborado como a sede do destino ou sina individual. “Portanto, destino e sina são dois sinônimos para orí-inú”: (cabeça interna) e orí-òde (cabeça externa). Na cosmologia iorubá, “a tarefa mais importante que humanos enfrentam em sua forma pré-terrena é escolher um orí no Orum (outra dimensão do mundo), antes de fazer a viagem para a Terra”.

Para Oyěwùmí, talvez o conceito mais importante “na articulação da cosmopercepção iorubá” seja orí. Em face disso, afirma que “[...] Orí é, assim, uma divindade pessoal”. É o portador da individualidade de cada ser humano. O Orí atua como um “mediador entre o indivíduo e outros orixás (divindades)”. *Orí* “é uma divindade de pleno direito” em toda a sua força e grandeza que rege nossas existências no Aiyê (OYĚWÙMÍ, 2016, pp. 4-5, grifos da autora). Todavia, para o que aqui interessa, Orí é o único orixá que acompanha seu/sua filho(a) desde o nascimento até a morte.

Em outra compreensão, o pensador nigeriano Wande Abimbola (2011, p. 10,) confirma que Orí está ligado às nossas “aspirações individuais”. Orí é a essência da

personalidade humana. O Orí é o elemento que “representa o destino humano”. Orí é Odu! Nesse aspecto, o Orí [cabeça] é um “deus individual e pessoal” relacionado à prosperidade e destino. Ademais, na visão de mundo dos povos iorubás, o Orí [cabeça] é reconhecido também “como um Òrìsà, tendo seu próprio culto individual” (ABIMBOLA, 2011, p. 10).

Em outro desdobramento filosófico, Muniz Sodré (2017, p. 107, grifos do autor) enfatiza que Orí é reconhecido como “uma divindade pessoal com culto próprio”. “À cabeça física (ori) corresponde no plano do *orun* à cabeça-destino” portadora de axé. Isso significa que Orí oferece a cada indivíduo a possibilidade de “escolha de um destino”, de caminho (SODRÉ, 2017, p. 109). “O destino é a escrita da travessia imaginária traçada do *orun* e *aiyê*”². O destino aqui é revelado pela adivinhação de Ifá, onde a ancestralidade se assenta e define os Odu³. “Um rio não caminha só!” (SOUZA, 2011, p.29).

Para Oyèrónké Oyěwùmí, “o conceito de axé é igualmente central para a espiritualidade iorubá e tem sido analisado de diversas maneiras por quem estuda a cultura iorubá”. Desse modo, segundo a pensadora africana, o “Axé se traduz como poder, autoridade, comando”. No axé estão os recursos místicos, poéticos e os saberes ancestrais femininos (OYĚWÙMÍ, 2016, p.10). Ressaltar os vínculos entre o axé e Oxum é fundamental para uma transformação epistemológica para ver, sentir e compreender o mundo em contraposição ao pensamento ocidental. O axé, enquanto elemento que substancia a vida em diáspora. O axé que circula e se assenta nas escritas negras diaspóricas.

Ao mesmo tempo, divindade única e individualizada, devemos saudar, reverenciar, alimentar e cultuar o nosso Orí (cabeça) (OYĚWÙMÍ, 2016, pp. 4-5). Nesse sentido, tal constatação se torna de suma importância, porque a saudação inicial é uma invocação ao Orí da Ìyá Oxum. Dessa forma, saudamos a Ìyá Oxum através da

²Vou utilizar a perspectiva filosófica de Wande Abimbola para explicar a relação entre Orun e Aiyê. Orun e Aiyê não se limitam a céu e terra. Na visão iorubana, no Aiyê, que é também algumas vezes conhecido por *isáláyé*, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, pássaros, insetos, rios, montanhas, etc. (ABIMBOLA, 2011, p. 2, grifos do autor). Ainda segundo Abimbola, no Òrun, que é “outras vezes conhecido como *isálórùn*, é o lugar de Olódùmarè (O Deus Todo Poderoso), que é também conhecido como Olórùn significando literalmente o proprietário dos céus”. Logo, “o òrun é também o domínio dos Òrìsà (divindades), que são reconhecidas como representantes de Olódùmarè; e dos ancestrais” (ABIMBOLA, 2011, p. 2).

³Em outra explicação importante assentada na/pela cosmovisão iorubá, “Òrìsànlá (deus da criação) era responsável pela modelagem dos seres humanos, enquanto que Òrúnmìlà, também conhecido como Ifá (deus da divinação), foi encarregado com o uso da sabedoria para a interpretação do passado, presente e futuro, assim como também para a “organização geral da terra” (ABIMBOLA, 2011, p.3).

poesia-oferenda a Orí. Ritual de poesia-oferenda à cabeça que traz o equilíbrio necessário aos caminhos (Odu). “[...] Quando a água para /-aquietada na carne lívida das lagoas/-dentro dela há muita vida” (SOUZA, 2011, p. 29).

Da natureza de Orí, neste trabalho, estabelecemos os fundamentos de uma crítica literária em diálogo com aspectos da religiosidade afro-brasileira, evidenciamos como os “saberes ancestrais femininos” estão assentados nos arquétipos de Ìyá Oxum (MACHADO, 2020, p. 27). A par disso, da palavra grafada aos sentidos das águas com seus elementos significantes (rio, mar, cachoeira, peixe, ventre etc.), a Ìyá Oxum se torna uma “categoria sócio-espiritual” que aciono para ler e interpretar as poesias de Mel Adún e Livia Natália (OYĚWÙMÍ, 2016, p.2). Cabe dizer que o significado de Ìyá está muito ligado “ao poder metafísico inerente que Ìyá” personificado por Oxum (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 29).

De acordo com Adilbênia Freire Machado (2020, p. 30), das águas de Ìyá Oxum nascem e se fertilizam os “saberes ancestrais femininos”. Saberes ancestrais de *Abébé Omin* que assim são tecidos e in(corpo)rados por “mulheres negras que bordam experiências coletivas, irmanadas, ancestrais e encantadas desde com-partilhas de seus dons, suas vivências, experiências”. Mulheres negras que, por meio da palavra-ritual, assentam saberes ancestrais, saberes de terreiro e outros saberes historicamente silenciados⁴.

Diante disso, a filósofa afro-brasileira afirma que “as mulheres negras carregam em si o encantamento das sabedorias ancestrais”. Das águas ancestrais! (MACHADO, 2020, p. 30). O encantamento de Ìyá Oxum: “[...] onde dança uma mulher castanha e bela/ uma luz dourada emana de seus limites/como de um ventre/ enquanto os peixes bebem de seu encanto silencioso” (SOUZA, 2011, p.29). Da mesma maneira que nada se faz sem a autorização de Orí, são as nossas mais velhas que nos ensinam a abrir os caminhos louvando o *Orí* (cabeça). Aportando-se à definição, em uma dimensão ritualística, *Ori* é potência da vida! Força ancestral que irradia e extravasa. É poder do transe litúrgico em palavra⁵. *Àgò! Osun Ora yèyè Ó!*

⁴Penso que esses saberes ancestrais e saberes de terreiro circulam e se assentam na crítica, teoria e ficção: poesias, romances, ensaios, contos.

⁵Como tomo a palavra? Por que palavra-transe? “No rito-nagô, a palavra é, assim, mais performativa do que semântico-referencial”. Ou seja, “a palavra aqui não é puro signo linguístico com um significado”. Numa dinâmica regida de axé e ancestralidade, “a palavra em nagô implica a unicidade corporal de uma presença indissociável de seus gestos, dons e tons” com suas forças visíveis e invisíveis. É incorporada de sentido. Como “o axé se transmite através do contato, da comunicação, do hálito, da fala e da interação ritual”. O axé está inscrito na palavra. A ancestralidade negro-africana está assentada na palavra/na poesia de mulheres negras. O axé se assenta na palavra. Palavra-transe. (SODRÉ, 2017, pp. 138-139).

De Abébé Omin: saberes ancestrais femininos

“O leito do rio, quase seco, sussurra que já foi
correnteza”.

(Mel Adún, 2014, p. 149)

Primeiramente, é preciso apresentar por que é tão importante entender a questão da ancestralidade ? Revela-se assim a importância dos itans, no Candomblé e na resistência diaspórica negra, uma resistência na transmissão oral. De acordo com Eduardo Oliveira (2007, p. 128), a ancestralidade era uma categoria explicativa ligada ao fazer/ existir do povo de santo, “considerada o princípio fundamental de organização dos cultos de candomblé”. Em seguida, torna-se “um termo em disputa [...] nos movimentos negros organizados, nas religiões de matriz africana, na academia e até mesmo nas políticas de governo” (OLIVEIRA, 2007, p. 141). Nesse sentido, “a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: signicas, materiais, linguísticas” (OLIVEIRA, 2007, p. 141).

A partir desses pressupostos, Oliveira orienta que a ancestralidade nos permite compreender a experiência e resistência negro-africana no Brasil. A ancestralidade se converte em uma referência e fundamento da resistência de nossos antepassados. Em linhas gerais, “a ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente” nas escritas de mulheres negras diaspóricas (OLIVEIRA, 2007, p.3). É a palavra numa “dinâmica regida pelo *axé*” em uma apreensão rítmica em “variadas modulações da existência” (SODRÉ, 2017, p. 140, grifos do autor).

Diante disso, para falar de resistência, é necessário pensar em cosmovisões, formas de ser e estar no mundo, marcas, memórias, as quais são assentadas nas poesias de Livia Natália e Mel Adún. No assentamento de uma percepção do prolongamento da existência, dos ritos, dos valores, dos princípios, das práticas mítico-religiosas trazidas e reinventadas na diáspora⁶. A potência de realização em que consiste o *axé* de Ìyá Oxum (SODRÉ, 2017, p. 151, grifos do autor).

Por essa ótica, a ancestralidade negro-africana nos possibilita reconectar à memória do corpo que, embora eivada de uma saudade da origem, torna-se território de

⁶Em minha tese de doutorado intitulada *Assentamentos de resistência: intelectuais negras do Brasil e Caribe em insurgências epistêmicas* (2020), busco tornar operatório o conceito de assentamento para ler, interpretar e traduzir a produção epistêmica e de conhecimento de mulheres negras em diáspora. Os assentamentos de resistência estão fortemente ligados à ancestralidade negro-africana e às histórias e aos legados de resistência *de las ancestras*. Dessa forma, manifestam-se através dos saberes de ancestrais, saberes de terreiros e saberes ancestrais femininos através das poesias, romances, contos e ensaios críticos de autoria negra.

tanto de ressemantização quanto de continuidade dessa lembrança que tem no passado a garantia de sua continuidade. Desse modo, é necessário se perceber dentro do próprio fluxo de continuidade dessa linhagem negra e que a “[...] travessia nos ‘negreiros’ nunca foi uma viagem solitária” (OLIVEIRA, 2007, p. 103, grifos do autor).

Por outro lado, “a ancestralidade é uma categoria de relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento” (OLIVEIRA, 2007, p. 145). Nesse caso, o filósofo enfatiza que encantamento é uma das funções da ancestralidade. “O encantamento é uma palavra “mágica e potente”. Encantar é a finalidade da ancestralidade” (OLIVEIRA, 2007, p. 146). Encantar e “reencantar” tornam-se caminhos de poesia para Ìyá Oxum (GARUBA, 2002). Caminhos trilhados por mulheres negras em diáspora.

Desta maneira, podemos perceber como as referências e definições, em Oliveira e Sodré, ajudam-nos a sentir a potência de Ìyá Oxum nas palavras de Paula Melissa (Mel Adún): [...] “o leito do rio, quase seco, sussurra que já foi correnteza”. Nestas liturgias rituais, enquanto segue com seus mistérios, as palavras de encantamento e reencantamento são dirigidas a orixá das águas doces (OLIVEIRA, 2007, p. 146).

Sendo espaço de expressão do sagrado, sobre a escrita, Machado nos orienta que os textos de Mel Adún e Livia Natália são saberes tecidos, fundamentalmente, “por mulheres negras que bordam suas experiências coletivas, irmanadas, ancestrais e encantadas” (MACHADO, 2020, p.30). Nesse caso, suas escritas poéticas se transformam nas tessituras ancestrais que assentam saberes trazidos/herdados por nossas mais velhas. Saberes ancestrais e saberes de terreiro que podemos chamar de assentamentos de resistência.

Ainda em menção ao texto de Oliveira, o olhar encantado da poeta negra diaspórica constrói “um mundo encantado” (OLIVEIRA, 2007a, p. 146). “No território do encantamento cabe tudo: o visível, o invisível”, o que sussurra e, ao mesmo tempo, torna-se correnteza. Sem dúvida, nesse encantar e reencantar o mundo através da palavra-sussurro, Mel Adún faz referência ao orixá feminino Oxum. Nesse caminho, entre transe e muitos trânsitos, a ancestralidade negro-africana, por assim dizer, manifesta-se através do espírito de intimidade com a natureza (OLIVEIRA, 2007, p. 149).

Para além da racionalidade ocidental, que privilegia o sentido da visão como símbolo da inteligência, compreendendo como apartado de corpo e materialidade dos sentidos, ao escutar a episteme mesmo se revela com o som de águas dos rios, revela-se,

então, essa ligação com a natureza e ao que os orixás nos convidam a sentir o mundo, o cosmos, em outra dimensão:

[...] É preciso sentir. É preciso aprender a lidar com o mundo de uma outra maneira que não aquela que nos circunda habitualmente. É preciso re-ver o mundo de ponta cabeça. Precisa-se desconstruir o corpo que se tem e o corpo das representações que carregamos. É preciso re-ver a cultura que lhe tece a pele; necessário mergulhar naquilo que lhe é mais seu e despojar-se disso como uma serpente que troca de pele, ou como a ave que troca de penas. Doravante viver sem pele ou plumas. Ou melhor, viver com muitas. (OLIVEIRA, 2007, p. 103).

Nota-se, também, que a questão abordada, partindo das poesias de Mel Adún e Livia Natália, tem uma forma de escrita para reverenciar Oxum, a presença da ancestralidade que carrega muitos *orís* (cabeças). São poesias que brotam da terra, avançam o céu, penetram nas profundezas dos rios, cachoeiras e marés. Inauguram um ciclo de palavras úmidas e únicas.

[...]
a minha alma escuta
lá longe,
do solo ancestral
um ijexá
(ADÚN, 2011, p. 153)

Ao toque do ijexá, os “retratos conceituais” se tecem e são encomendados como epistemologias (OYĚWÙMÍ, 2016, p.6). São saberes “carregados de histórias, de filosofias e sentidos”. Logo, os versos colaboram para o “fortalecimento da nossa existência, que permite a resistência, a re-existência” e se assenta como uma práxis negra (MACHADO, 2020, p. 32). A arte fornece “a metáfora visual” que carrega uma mensagem ancestral de nossas mais velhas. Em todo o caso, é importante ressaltar que os processos poéticos e criativos se banham e se fortalecem nos rios, lagos e em fontes de águas doces:

Omin

Sou enchente
Das águas profundas,
Escuras
Poço sem fundo
Fatal para os desavisados
Farta para os que com cuidado

Se agacham para pedir: “sua benção, minha mãe!”

Ora rio Yê yê o, rio Ora yê yê ô, yalodê

Sou por vezes maré vazante

Com vontade de tirar tudo de dentro.

Os desatentos pensam que vou secar...

Mas é só o sol descer

Que volto a encher

Enchente, profunda, escura

Fatal e farta

Sou água.

(ADÚN, 2008, p. 91, grifos meus).

Oxum Oyê

“Oxum é a Ìyá, a Fonte da vida” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.22). Por esse motivo, a Ìyá fundamenta um dos saberes ancestrais femininos que “têm um axé [àṣẹ] especial (poder da palavra)” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.10, grifos da autora). De forma singular, Oxum é uma “categoria sócio-espiritual” de abertura para “uma mudança epistemológica de uma cosmopercepção” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.2). Na produção de conhecimento, mobilizamos os poderes e os valores espirituais da Ìyá Oxum.

Ao apontar a centralidade em Oxum, Oyěwùmí chama atenção para todos os esforços espirituais dessa Ìyá. Oxum é a “Ìyá primordial” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.23)⁷. Oxum é a nossa “Ìyá soberana” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.29). Com o título de Ialodê, “ocupa a única posição aberta para fêmeas no sistema político de Ibadan”⁸ (OYĚWÙMÍ, 2016, p.32). Oxum domina os espaços públicos, sendo uma grande referência ao povo, aglomerações, espaços coletivos, como multidões etc. Ela é a “Ìyá do povo, Ìyá da humanidade” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.33).

Vale ressaltar que Oxum, a Ìyá primordial, é reconhecida como tendo três profissões: divinadora, cabeleireira e vendedora de alimentos (OYĚWÙMÍ, 2016, p.24). De acordo com Oyěwùmí, as Ìyá iorubás “valorizam sua autonomia e acreditam que é o cúmulo do insulto para uma fêmea adulta ter que pedir a alguém dinheiro para comprar coisas como sal e variedades; seria um desrespeito” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.24).

Dito de outra maneira, Oxum é uma divindade iorubana que representa a beleza, a feminilidade, a fertilidade, o amor, a maternidade, a insubmissão feminina, dentre

⁷ De acordo com Ìyá Oyěwùmí (2016, pp.-23-24), os iorubás são conhecidos por sua produção e trabalho em prol de sua prole. A base do seu engajamento ocupacional é prover seus filhos. “[...] As Ìyá iorubás valorizam sua autonomia e acreditam no seu poder fêmea. A preocupação de Ìyá era defender sua prole” (Oyěwùmí, 2016, p.26).

⁸ Em Ibadan do século XIX, a criação de um título de chefia apenas de mulheres assinalou a emergente consciência de gênero em um estado militarista.

outros atributos o poder feminino em suma. Sua casa são as águas, como mostra Oxum que “habita as águas doces, condição indispensável para a fertilidade da terra e produção de seus frutos, donde decorre sua profunda ligação”, por exemplo, com “a gestação” (CARNEIRO e CURY, 1993, p. 23).

Oxum significando o poder feminino, também rende homenagem à cor amarela que espelha riqueza, como Oxum que “é o amarelo-ouro, e gosta de adornos dourados. Quando dança, espalha o ouro e espelha-se no seu *abébé*”, sendo seus movimentos muito exultantes (CARNEIRO e CURY, 1993, p. 24, grifos das autoras). Desse modo, trazendo o culto dos orixás para o contexto brasileiro do Candomblé, Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008, p. 102) afirmam que o Candomblé “nasce como um campo possível de resistência e sobrevivência cultural”.

No Brasil, o Candomblé se constituiu originalmente numa comunidade eminentemente feminina. “O passado de luta, a determinação e a resistência da mulher negra marcam profundamente o povo de santo” (CARNEIRO & CURY, 2008, p.123). As yalorixás “são as grandes depositárias e transmissoras dos conhecimentos ancestrais herdados: seus mistérios e segredos, de sua magia”. (CARNEIRO & CURY, 2008, p.124).

Carla Akotirene (2019, fonte eletrônica) aprofunda na resistência ao epistemicídio que se vive no Brasil, ao afirmar que Oxum “faz parte da resistência dos escravizados trazidos pelas águas, das conexões religiosas e da espiritualidade cumpridoras da missão de fazermos-nos viver belas, autônomas”. Nessa perspectiva, a pensadora negra defende que somos “[...] fortes suficientemente para carregar o ouro não somente por causa do brilho”. Por isso, estamos longe das “estereotipias da dondoca, frágil, superficial”⁹.

Mais significativamente, Akotirene assevera que “a construção de poder materno, por exemplo, remete a Osun”¹⁰. “Osun vive na oralidade e na escrita dispostas a traduzirem a beleza das mulheres negras, a sabedoria, a inteligência, a habilidade na administração das riquezas e dentro das ciências sociais”. Oxum está distante “da imagem da mãe chorona, parideira, contrária aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres” (AKOTIRENE, 2019, fonte eletrônica).

⁹ Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/opinioao/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/> acesso em 03 de outubro de 2020.

¹⁰ A grafia aqui se modifica de Oxum para Osun, porque respeita o pensamento de Carla Akotirene. Mas, em todo o trabalho, preferimos grafar Oxum como aparece no texto traduzido de Oyèrónké Oyèwùmí (2016).

Nas palavras de Eduardo Oliveira (2007, p. 60), “a história dos ancestrais africanos permanece inscrita” e escrita nos “corpos dos afrodescendentes”. Por isso, é preciso ler o texto do corpo e no corpo do texto para vislumbrar “a cosmovisão que dá sentido à história dos africanos e afrodescendentes espalhados no planeta”. Segundo o autor, a “ancestralidade é um modo de interpretar, produzir a realidade” (OLIVEIRA, 2007, p. 145).

Nesse universo mítico-simbólico, os textos de Livia Natália e Paula Melissa (Mel Adún) se convertem num território de assentamento de saberes ancestrais femininos que circulam desde os terreiros de candomblé¹¹. Por outras lentes, Carla Akoritene (2019) reflete que esses conhecimentos são utilizados como referência e fundamento epistêmico na elaboração de tessituras poéticas: de “[...] dentro da água há um espaço sempre preenchido / onde dança uma mulher castanha e bela” (SOUZA, 2011, p.29).

Ao focar nas poesias negras diaspóricas, o assentamento, portanto, relaciona-se intimamente com a ancestralidade negro-africana e os saberes ancestrais femininos. Assentar tem relação com a nossa resistência diaspórica. Os assentamentos são canais diretos com os orixás e os ancestrais. É energia que circula e, ao mesmo tempo, simultaneamente, força que pode ser fixada através da palavra-ritual para reverenciar Oxum. Ao estabelecer os primeiros rituais e fundamentos epistêmicos, os poemas de Livia Natália e Paula Melissa (Mel Adún) assentam a possibilidade de uma leitura de mundo a partir da matriz africana. Em larga medida, as vozes poéticas encadeiam e desencadeiam uma rede de significações que nos conecta a uma memória ancestral em diáspora¹².

Agó, Omi mimọ!

“Escrever é, ao mesmo tempo, abébé e agadá”. (ADÚN, 2014, p. 167)

¹¹ O assentamento possui uma relevância importante, uma vez que está ligado ao assentamento de orixá. “O orixá individual é fixado numa pedra – o otá – que é guardada ao interior de um pote ou vasilha (*ibá*), de louça ou barro, a depender do orixá” (RABELO, 2011, p. 23).

¹² Diáspora se baseia na etimologia muito citada do termo do grego *dia* que significa “através” e *speirein* que significa “semear” ou “Dispersão”. O termo é encontrado no livro do Deuteronômio 28: 25. Em outra perspectiva, os primeiros usos do conceito diáspora africana e atlântica estão ligados aos chamados Estudos Africanos surgidos também na década de 1960. Para além do sentido religioso, representa êxodo, expatriação, deslocamentos e migração não voluntária. Já, nos termos de Stuart Hall (2003), o termo diáspora tem designado a dispersão forçada do povo africano pelo mundo atlântico.

Na mitologia yorubá, Oxum é um orixá feminino que “habita as águas doces, condição indispensável para a fertilidade da terra e produção de seus frutos, donde decorre sua profunda ligação”, por exemplo, com “a gestação”¹³ (CARNEIRO e CURY, 1993, p. 23). Entre os símbolos rituais dessa divindade feminina está o abébé que simboliza a sua relação com a beleza, a faceirice, qualidade que são próprias das filhas de Oxum.

Tal fato é particularmente interessante em outro ìtàn, produzido por uma cultura oral que canta e dança com o corpo, experimenta o transe e da sua multiplicidade no recontar. Perante isso, vemos, pois, que Oxum morava perto da lagoa, perto de ossá. Todos os dias, Oxum se dirigia à lagoa e se banhava¹⁴. Lá, ela polia suas pulseiras, seus indés.

Cotidianamente, Oxum, muito vaidosa e cuidadosa com a sua beleza, caminhava junto às margens, sobre as pedras brutas para alisar seus pés. Oxum ia à lagoa “brunir os seus indés, e, na lagoa, lavava seu punhal, seu idá”¹⁵. Banhava o corpo arredondado, lavava seus cabelos, lixava seus pés nas rochas ásperas de ossá. “Dentro da lagoa, Oxum dançava suas danças e cuidava de suas ferramentas. [...] Quando as águas estavam altas na lagoa, Oxum, o peixe, nadava para as bordas da ossá” (PRANDI, 2011, p. 317).

Abébé é uma expressão yorubá que significa espelho de água. É um espelho-leque de forma circular que simboliza Oxum (quando de latão e tendo uma estrela no centro, batida ou vazada). O Abébé Omin integra um vasto campo lexical fecundado na aquosa negrura de arquetípicos, orikis e saudações que desaguam um rio de palavras para a mãe das águas doces. “No espelho-leque, vejo refletido um ato de comunicação que adquire valor político-artístico, estético-político e conduz às nossas práticas sociais no interior das comunidades onde, nós, mulheres negras estamos inseridas” (SALES, 2018, p. 34).

É interessante notar que Oxum, “a Ìyá primordial, como nos diz o odu Oseetura, é honrada pelas pessoas que lhe são devotas não apenas porque ela lhes dá a prole, mas também porque a divindade as provê” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.23). Esses sentimentos são

¹³ Extraídos do livro *Mulher Negra*, edição comemorativa, organizada pelo Geledés Instituto da Mulher Negra, publicado originalmente em 1993. A série Cadernos Geledés consiste em um conjunto de publicações resultado da ação política do Geledés – Instituto da Mulher Negra. Nele, refiro-me ao artigo intitulado *O Poder Feminino no Culto aos Orixás*.

¹⁴ A palavra itan (nome singular e plural) é o termo de origem iorubá utilizado para representar um conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros. Os itan são transmitidos oralmente de geração a geração.

¹⁵ Ver em Prandi, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 318-345.

repetidos continuamente nos orikis de Oxum e nas canções dedicadas à divindade. Em termos espirituais, a divindade Oxum preside o grupo de Ìyàmi ou àwọn Ìyá, uma “sociedade secreta de mulheres poderosas cujo poder, pensa-se, deriva do papel procriador” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.34).

Assim, podemos considerar que Oxum é o símbolo da Matripotência em que se assentam “os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá”. Oxum é o “ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que Ìyá é a sênior venerada em relação a suas crias”. Nesse caso, como filhas de Oxum, Livia e Mel Adún cumprem esse ritual. Segundo Oyěwùmí, como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá (OYĚWÙMÍ, 2016, p.3).

Em outro itan, após desafiar o Rei Orixalá, denunciando as injustiças contra todas as mulheres, “os brados de Osun com as suas maldições causaram um grande alarido, uma confusa tamanha”. “Foi vencendo essas demandas que Oxum se tornou a dona de todo ouro e de toda riqueza” (EVARISTO, 2013, fonte eletrônica). Deste modo, Oxum protege todas as mulheres negras insubmissas e insurgentes. Águas doces bem(dizem) nossas poesias e saberes.

Abebé Omin

Dança bruta e verdadeira no chão de minha alma,
prepara meu corpo para ser sua morada:
vomito quizilas e fico de novo límpida e casta.
Lava meus pés com seus cabelos de água,
lava meu ventre,
minhas mãos...
Se põe inteira ante mim
na proporção exata e necessária,
preenchendo tudo com seu castanho cristalino.
A mim tudo deu e tudo dará,
e entrego dourada e rubra minha cabeça a teus pés,
para que aqui caminhe,
habite,
deite
e viva,
agora e sempre,
dentro desta lagoa funda e branda,
neste rio que corre de mim a mim.
(SOUZA, 2011, p. 35)

Sobre as autoras

Lívia Natália

Nascida em 25 de dezembro de 1979, baiana de Salvador, Lívia Natália ou Lívia Natália Maria de Souza Santos, *Omo òrìsà* de *Òsun* e de *Odé*¹⁶, de fundamento Ketu, além de ser poeta, possui mestrado (2005) e doutorado (2008) em Teorias e Crítica da Literatura e da Cultura, pela Universidade Federal da Bahia, onde também é professora adjunta de teoria literária (2010).

Para as mulheres negras, a relação com os orixás e os ancestrais está inscrita no *Odu* (destino). Refiro-me à espiritualidade nosso ser e existir. Lívia Natália narra que suas conexões com os Orixás eram profundas, pois, “desde a mais tenra idade”, incorpora de Oxum. Mas, somente aos trinta anos, a escritora, finalmente, foi consagrada ao Orixá, transformando suas percepções: “eixo do meu mundo se alterou por completo” (SOUZA, 2018, p. 195). Esse evento permitiu re-existir e renascer.

Carrego comigo uma *Djina*, um *Orunkò*, um nome que me plantou dentro de mim e este nome me diz que sou parte da coroa que adorna e empodera a bela cabeça de Osun, minha Mãe. (SOUZA, 2018, p. 195). E este mesmo nome me promete a alegria. Como sabemos, o nome do nosso Orixá é um segredo de vida, portanto, revelo apenas o que este *orunkò* significa: “coroação da alegria” (SOUZA, 2018, p. 195, grifos da autora).

Nas antologias *Água Negra* e *Correntezas e outros estudos marinhos*, os versos são feitos com muita doçura, elegância na proporção exata e necessária: [...] “Sou a Água eternamente translúcida. Precipício denso de onde estes peixes bebem... um silêncio delicado”, afirma a voz literária (SOUZA, 2015, p.31). Poemas feitos em transe...! “Dança violenta e bela na crista de minha alma. Uma voz de água doce sussurra” (SOUZA, 2011, p. 35).

Asé
Sou uma árvore de tronco grosso.
Minha raiz é forte,
nodosa,
originária,
betumosa como a noite.
[...]

¹⁶Lívia Natália é uma das *Egbomes* do Ilê Axé Opô Aganjú, já tendo feito a sua obrigação de sete anos (*odu ejé*). Segundo Mãe Stella de Oxossi, *egbon* “é o mais velho, mais maduro” (SANTOS, 2010, p. 172). Ver o livro *Meu tempo é agora*.

Minha fé é negra,
e minha alma enegrece a terra
no ilá
que minha boca escapa.
(Lívia Natália, 2011, p.33. grifos meus)

Lívia Natália com sua poesia traz uma fala, que aqui estrategicamente posicionada reafirma que as poesias negras diaspóricas se tornam territórios de assentamento da produção epistêmica negra, como quando ela afirma (2018, p. 198): “para nós, representar Orixás e outros seres encantados constitui uma política de representação, não um artifício literário que constitui um universo representacional fantástico”.

Mel Adún

Filha de Oxum, jornalista, fotógrafa, tradutora, contista e poeta, Mel Adún é o pseudônimo da intelectual negra diaspórica Paula Melissa Alves. Nascida em Washington D.C, nos Estados Unidos, em 1978, em razão do exílio dos pais que fugiam da ditadura militar, veio para o Brasil ainda criança em 1984. Em 1998, já adulta, regressa aos EUA para estudar, retornando ao Brasil em 2001, quando se naturaliza brasileira, fixando residência em Salvador (BA).

Percorrendo outros meandros de sua trajetória, Mel Adún participou de várias edições dos Cadernos Negros e faz parte do Coletivo Literário Ogum's Toques Negros. É idealizadora do web TV *Tobossis Virando a Mesa*, um programa que aborda questões relacionadas ao gênero e à raça. Foi uma das diretoras do *Didá Associação Cultural Educativa de Mulheres* fundada sem fins lucrativos em 1993. Ativista do Movimento Negro e feminista negra, “acredita que a militância como uma forma de ser, visível na postura, na escrita, no jeito de vestir, de agir e de discursar” (ADÚN, 2016, p. 69).

Quanto à tematização dos saberes ancestrais, revelando os muitos mistérios que nos envolvem, Mel Adún compartilha: “[...] venho de uma família de Candomblé da Bahia e eu não teria como me desvincular disso ou me separar do meu ativismo mesmo se quisesse” (ADÚN, 2016, p. 70). Nesse sentido, a escritora negra reconhece que não teve escolha. A ancestralidade nos ensina e nos prepara aberturas. É questão de caminho (Odu)!

De abébé nas mãos, Mel Adún (2011, p. 10) acredita que “toda vez uma mulher negra fala por si mesma em uma obra” é um gesto de empoderamento de outras mulheres. É uma escrita negra feminina que traz consigo e compartilha a experiência da

coletividade feita na comunhão de nossos afetos, crenças, memórias e histórias individuais, assim de nossas “dores dolorosas” que cicatrizam no molhado. Essa escrita que dá “voz a milhares de outras mulheres, negras ou não”. Nos versos, o eu poético funde-se e confunde-se:

Aguada

Minhas dores dolorosas morrem comigo.
Sou das águas e a cicatrização no molhado é mais difícil.
Por isso vide bula.
Nesse caso é melhor não agitar antes de usar.
(ADÚN, 2011, p.151)

Guiada pelas águas de seu *Ori*, Mel Adún costuma afirmar que “a sua escrita é negra porque vem de uma realidade negra” (ADÚN, 2016, p. 69). “Eu escrevo poesia que tem muito a ver com a realidade da mulher negra” (ADÚN, 2016, p. 72). Por isso, a intelectual negra transfigura poeticamente suas experiências enquanto mulher negra em diáspora. A escrita abébé “das águas profundas e escuras” que pede a benção e faz a saudação a *Omin*: “[...] *Ora rio Yê yê o, rio Ora yê yê ô, yalodê*” (ADÚN, 2008, p. 91).

Dessa maneira, as águas se tornam um significante ancestral que integra as poesias de Mel Adún. “É a espiritualidade entranhada em nosso viver/ser” (MACHADO, 2020, p. 33). As águas como símbolos do feminino, da vida, da maternidade e da fertilidade, reencenam na poesia *Irê!*: “[...] Nas águas de Oxum / sou peixe de barriga cheia/ atingida pela flecha certa/ Trago no ventre o poder de gerar, explodirei água explodirei /sorte Ominirê” (ADÚN, 2012, fonte eletrônica). “O poder procriar é considerado um presente, um dom espiritual” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.47).

Sob outra forma, a filosofia africana, portanto, territorializa a expressão sensível na poesia de Mel Adún que anuncia outros significantes importantes de revelação nos saberes femininos diaspóricos, presentes em Oxum e no Candomblé, assentados também na resistência da poesia negra. Os princípios cosmológicos, ancestrais e a dinâmica ritualística. “O transe mítico” (SODRÉ, 2017, pp. 122-123). Podemos dar alguns exemplos como o prolongamento entre o que é visível e o que é invisível, as simbologias no plano de uma espiritualidade, como também fundamentos epistêmicos que são princípios coletivos de bem viver juntos, ou seja, princípios de uma ética, de um caráter.

Estes fundamentos epistêmicos podem ser reconhecidos na conexão mítico-religiosa e ancestral que se estabelece através da identificação com os arquétipos do

orixá feminino Oxum: o peixe símbolo da vida, da fecundidade, sedutora, fatal e acolhedora. “Enchente, profunda, escura /Fatal e farta / Sou água” (ADÚN, 2008, p. 91). Na escrita feminina negra diaspórica “vigora a atmosfera da ancestralidade” (SODRÉ, 2017, p. 115).

Ao tomar “águas de Oxum” como símbolo da vida, maternidade e fertilidade, através da voz poética, Mel assenta “nossos saberes, nossos valores, nossos sentidos” (MACHADO, 2020, p. 31). Saberes epistêmicos, princípios, sentidos tecidos pela ancestralidade negro-africana que permitem o “fortalecimento da nossa existência” (MACHADO, 2020, p.32). Sem ser exaustivo, de acordo com Machado, a “força das mulheres africanas, das mulheres negras, perpassa o tempo e o espaço, uma força presente no cotidiano, no nosso falar, dançar, cantar, ouvir, fazer, em nosso paladar, nas religiões de matriz africana, no nosso modo de acolher, de ser” (MACHADO, 2020, p.42).

Segundo Machado, “a natureza é a ancestralidade em nós, o feminino criando, possibilitando a vida” (MACHADO, 2020, p. 40). Oxum representa a natureza e os saberes ancestrais femininos. Oxum é, portanto, a nossa “*yalodê*” (mais importante das mulheres, em iorubá) que controla as marés, os refluxos e influxos dos rios do mundo, mas, especialmente, no estado de *Oshogbo*:

Vou-me embora pra Oshogbo
Lá sou filha de rainha
Me deitarei só com quem eu quiser
Só se for vontade minha
Vou-me embora pra Oshogbo
Vou-me embora pra Oshogbo
lá vou ser feliz
não terei que me relacionar
com homens de qualquer lugar
espanha, estados unidos, paris
Só se for vontade minha
[...]
(ADÚN, 2014, p. 154, grifos meus)

Oshogbo é a capital do estado de Òşún da Nigéria e localiza-se entre *Ibòkun*, *Ikirun*, *Ede* e *Akodá*. Em *Oshogbo*, acontece, anualmente, um Festival de Oxum (Festival sagrado de Oxum) onde são feitas oferendas para reverenciar essa Rainha¹⁷. Como representa a beleza e a riqueza, as celebrações são sempre com danças, presentes,

¹⁷ Mel Adún dialoga de maneira intertextual com a poesia *Vou-me Embora pra Pasárgada* do poeta modernista Manuel Bandeira.

joias e flores etc. No Brasil, em ritmo de *ijexá*, as festas para Oxum também se destacam pela devoção e rituais.

De forma amorosa, é um momento de renovação e fortalecimento com os laços ancestrais através da reconexão com a divindade das águas doces. Segundo Carla Akoritene, em Osogbo e nas demais cidades, “Osun encontra-se cultuada como guerreira diplomática”. Desse modo, instala-se “a soberania iyalódè alimenta com água o mundo nos seus fluxos de conhecimentos” (AKOTIRENE, 2019, fonte eletrônica).

Associado a isso, a voz poética lembra que Oxum é uma orixá que defende distintas pautas relacionadas ao feminino. Em *Vou-me embora pra Oshogbo*, o sujeito lírico explora questões afetivas, relações de gênero, emancipação e empoderamento coletivo. Lembrando muitos orikis e itan que aprendi, a poeta negra diaspórica enfatiza que Oxum se torna uma das porta-vozes contra o patriarcado, o sexismo e a dominação masculina etc.

Lá sou filha de rainha

Me deitarei só com quem eu quiser

Só se for vontade minha

[...]

lá vou ser feliz

não terei que me relacionar

com homens de qualquer lugar

espanha, estados unidos, paris

Só se for vontade minha

(ADÛN, 2014, p. 154, grifos meus)

Em *Vou-me embora pra Oshogbo*, o sujeito poético celebra a sua liberdade de escolha para sentir e amar. Oxum representa o poder feminino através do arquétipo das mulheres insubmissas e corajosas: donas de seu corpo, de seu desejo, de suas vontades. Das terras de Ijexá, Oxum transborda suas forças espirituais. Águas de um Rio que se expandem e tomam muitos contornos, que se transformam, confundem-se e ampliam-se, desaguando em insurgências negras epistêmicas. As águas aparentemente calmas que se levantam sinuosas: um dia em passos miúdos, outros insubmissos.

Em represália aos homens, logo que o mundo foi criado, Oxum vingou-se dos orixás masculinos, obrigando-os a buscar ajuda com Olodumare. Quando Olodumare soube que Oxum havia sido excluída das reuniões, da divisão dos cargos e da tomada de decisões, aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres. Como Oxum não se conforma com a situação, condenou todas as mulheres à esterilidade. Dessa forma, assim que pode participar do processo decisório e ser ouvida, Oxum com seu poder de fecundidade permitiu que as mulheres voltassem a gerar filhos.

Para Machado, “o feminino está em tudo, em todos os lugares, ele é a possibilidade de criar, de nascer, é escuta, sensibilidade, motor da existência, inclusive, do próprio mundo” regido por Oxum. “O feminino é a energia do encantamento” em *Oshogbo* e na diáspora. O feminino negro das Águas Ìyá Oxum “é o que dá vida, permite a vida...”. “Implicação, resistência, cuidado, encanto” (MACHADO, 2020, p. 44).

De maneira mais significativa, esses sentimentos e sentidos são repetidos continuamente nos orikis, itan de Oxum. Regida por essa força mítico-ritual, com passos miúdos e certos, o feminino negro dourado que dança e marca graciosamente o significado de cada verso ao ritmo do *ijexá*, pois sabe o que espera evocar em sua poesia:

ORISA DIDÊ

Arranca as percatas de seu cavalo
e nele galopa com os pés no chão.
Solta um grito que se espeta no alto
e,
repetido,
saúda a terra com a majestade de sua presença.

Dança sem a calma das horas,
pois seus braços se erguem para fora do tempo.

Caminha com sua carne de mito
e, quando vai, não parte.
Apenas se banha em seu próprio mistério. (SOUZA, 2015, p. 41)

Na escrita negra diaspórica, Oxum é poder e autoridade das fêmeas. Nelas, as águas de Ìyá Oxum serão sempre abundantes. A poesia *Orisá Didé* faz referência ao momento em que, no Candomblé, a divindade das águas se manifesta e o orísá toma posse de seu “cavalo”, do corpo da filha *Omo-orisá* de Oxum. O orí de Ìyá de Oxum. Assim, menciona a Ialodê, “Ìyá da humanidade”, de mulheres poderosas, odu de Oxum, a Ìyá espiritual que nutre a vida. “Ìyá suprema em suas canções, orações, rituais”, itan e orikis (OYẸWÚMÍ, 2016, p.45).

Epistemologias negras das Águas Ìyá Oxum

Minha fé é negra
e minha alma enegrece a terra
no ilá
que de minha boca escapa.

Sou uma árvore negra de raiz nodosa.
Sou um rio de profundidade limosa e calma.
Sou a seta e seu alcance antes do grito.
E mais o fogo, o sal das águas, a tempestade
e o ferro das armas.
E ainda luto em horas de sol obtuso
nas encruzilhadas
(SOUZA, 2011, p. 33, grifos meus)

É relevante notar, finalmente, que o gerar vida depende da *gestão/gestação da força de potência*, em *Yoruba*, *Axé*. No poema-devoção, *Abébé omin* é o elemento religioso que alimenta a fé e axé nos orixás e, especial, na *Orísá Osun*¹⁸. Nele, cultuam-se outras formas de viver em sociedade, distanciadas dos padrões hegemônicos orientados por uma cultura ocidental judaico-cristã.

Por outro lado, situam-se na perspectiva da cosmovisão africana de valores e crenças outras, conforme propõe Eduardo Oliveira (2003). “Encantamento Ancestral!” (MACHADO, 2020, p.35). Nos versos, “o encantamento por nossa ancestralidade africana nos leva a seguirmos numa luta engajada por nosso direito à vida, à existência em sua totalidade” (MACHADO, 2020, p.36). A relação entre ancestralidade e espiritualidade é de corpo inteiro.

Não obstante, no poema *Abebé Omin*, o verbo dançar simboliza ação dos versos feitos em transe. Imortalizam o momento da chegada do orísá e o transe da filha de Oxum que desce no corpo fictício da voz poética: “prepara meu corpo para ser sua morada” e entrega “dourada e rubra minha cabeça a teus pés”. Movimento de entrega total à energia ancestral: “[...] para que aqui caminhe, habite, deite e viva, agora e sempre” (SOUZA, 2011, p. 35).

Dança e movimento que se faz também com o leque ritual dourado nas mãos. A dança de Osun lembra “o comportamento de uma mulher vaidosa e sedutora que vai ao rio se banhar, enfeita-se com colares, agita os braços para fazer tilintar seus braceletes, abana-se graciosamente e contempla-se com satisfação” em um abébé (VERGER, 1997, p. 70). Com seus encantos, Oxum é capaz de gerar a vida ou secar tudo, da terra ao ventre. Ela é a grande feiticeira. Ser feiticeira também embute uma relação de poder que desperta, ao mesmo tempo, prazer e medo, pois confunde, seduz e encanta os homens.

¹⁸ Deusa do amor, terceira esposa de Xangô, quando vivia na terra, dizem ter sido sua preferida. Muito vaidosa e de temperamento voluptuoso, Oxum usou de todas as artimanhas para prendê-lo, tanto que, por meio de sutilezas, fez a sua rival, Obá, cortar a orelha e cozinhá-la, dizendo-lhe que com isso o agradaria. Sua cor é o amarelo-ouro, e gosta de adornos dourados.

Por outro lado, a ira de Oxum “pode provocar o desencadeamento de contrários a suas qualidades” (CARNEIRO e CURY, 1993, p. 23).

Oriki para Osun

O rio se cala,
mas há quem não saiba
que é ele fundo.
(SOUZA, 2011, p.73)

Dados os poderes místicos que lhe estão associados, os versos de Lívia Natália possuem uma potência de múltiplos afetos que se espalham no aquoso e liquefeito terreno/território de emoções, sensações e devoções a orísá Oxum. É extraordinária a qualidade de sua linguagem que desce às profundidades abissais dos rios, mares e cachoeiras, traz à superfície a densidade de seus segredos sempre férteis em significados. “Oxum, a *Ìyá* primordial, como nos diz o odu Oseetura” (OYĚWÙMÍ, 2016, p.3). Assim, gota a gota... Eu bebo e encanto-me com as palavras-feiticeiras. No movimento de vidas-moléculas, vidas-correntezas, ao mesmo tempo... Neles, o eu lírico é mulher e menina, deusa-rainha, mãe e filha, donas de todos os dengos, segurando o abébé.

Ainda nesse sentido, cabe dizer que Oxum é vida pulsante nas poesias de escritoras negras brasileiras. Poesia negra como *ilá* (grito) de orixá. Poesia negra feita de abébé nas mãos. Nos versos de Mel Adún e Lívia Natália, os rios de águas doces, negras, lodosas e profundas nunca se calam (SALES, 2018, p. 48). Águas de variadas temperaturas que reviram tudo: passado, presente e futuro numa dimensão de tempo não linear: ora são águas calmas e pacientes... Ora são correntes oceânicas insurgentes, assim como são as mulheres negras que escrevem. Rios que também escondem correntezas perigosas e segredos milenares. “[...] E mais o fogo, o sal das águas, a tempestade” (SOUZA, 2011, p. 33).

Através do espelho-leque, reexistimos belas, sedutoras, vaidosas, bem como produzimos conhecimento de outro lugar. No leque dourado de Oxum que o eu-lírico segura com devoção, podemos exaltar os saberes femininos ancestrais, reverenciar as nossas antepassadas, professar a nossa fé nos orixás e compartilhar as nuances de nossa condição humana e espiritual enquanto mulheres negras. Ademais, aos rituais em devoção a essa divindade das águas doces, intentamos, assim, assentar outras formas de pensamento.

Por meio de diferentes dinâmicas, são territórios de conhecimento assentados por saberes ancestrais femininos do orixá feminino dos rios, e, particularmente, do rio Oxum em Osogbo. Com Oxum, celebramos as Ìyá com seus poderes extraordinários. O axé que é transmitido, potencializado, compartilhado e multiplicado através das Ìyá. Em Osetura, odu de Oxum, os rios não se calam, “mas há quem não saiba que ele é fundo” (SOUZA, 2011, p. 73).

Como um *ilá* (grito/choro) de Ìyá Oxum, as poesias negras femininas de Mel e Livia se tornam um território simbólico de assentamento do sagrado, dos saberes ancestrais femininos, de itan, orikis e louvações ao *Ori* (cabeça). Das nossas feitiçarias e “assentamentos de resistência banhados nas/pelas águas Ìyá Oxum” (SALES, 2020). De águas criando correntezas nas fendas das rochas do pensamento ocidental e racionalizante. De expressão dessa fé negra que sobreviveu ao cativeiro colonial e se ressignificou na diáspora africana.

Referências

ABIMBOLA, Wande. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Centre National de La Recherche Scientifique, Paris, Tradução Luiz L. Marin: 2011 [1981].

ADÚN, Guellwaar; ADÚN, Mel; RATTS, Alex (Org.). *Ogum's toques negros: coletânea poética*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2014.

ADÚN, Mel. “Apresentação”. In: SOUZA, Livia Maria Natália de. *Água negra*. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.

ADÚN, Mel. “Irê”. In: *Ogum's Toques Negros*. 2012. Disponível em: Acesso em: 19 jun. 2017.

ADÚN, Mel. *Cadernos Negros, volume 37: poemas afro-brasileiros/organizadores Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa*. São Paulo: Quilombhoje, 2014.

ADÚN, Mel. “Vou-me embora pra Oshogbo”. In: *Ogum's Toques Negros*. Organização de Guellwaar Adún, Mel Adún e Alex Ratts. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2014, 146-156.

AKOTIRENE, Carla. “Osun é fundamento epistemológico: um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi”. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/opinioao/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/> acesso em 03 de outubro de 2019.

CARNEIRO, Sueli e CURY, Cristiane Abdon. “O poder feminino no culto aos orixás”. In: *Mulher Negra. Caderno IV*. Edição comemorativa Instituto Geledés da mulher negra, São Paulo: Instituto Geledés, 1993, 19-35.

EVARISTO, Conceição. “Nos gritos d’Oxum quero entrelaçar minha escrevivência”. In: DUARTE, Constância Lima et al. (Org.). *Arquivos femininos: literatura, valores, sentidos*. Florianópolis: Mulheres, 2014, p. 25-33.

GARUBA, Harry TRADUÇÃO. “Explorações no realismo animista: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana”. *Nonada: Letras em Revista*, vol. 2, núm. 19, outubro, 2012, pp. 235-256.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade de dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001.

GUIMARÃES, Geny Ferreira & CORDEIRO Hildália Fernandes Cunha. “Campo belo: narrativa insubmissa e insurgente”. *Anu. Lit.*, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 131-148, 2019.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo horizonte: Editora UFMG, 2009.

MACHADO, Adilbênia Freire. “Filosofia africana desde saberes ancestrais femininos: bordando perspectivas de descolonização do ser-tão que há em nós”. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 12, n. 31, fev. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/835>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Ancestralidade na Encruzilhada*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. “Matrípôtência: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]” Tradução para uso didático de OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Matrípôtency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por Nascimento, Wanderson Flor do. Disponível: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>. Acesso: abril de 2020.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RABELO, Miriam C. M. “Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas”. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr. 2011.

SALES, Cristian Souza de. *Da persistência de um esquecimento... a resistência de nossa escrita*. <http://correionago.com.br/porta1/da-persistencia-de-um-esquecimento-a-resistencia-de-nossa-escrita/> acessado em de abril de 2017.

SALES, Cristian Souza de. “Lívia Natália: poesia negra feminina de abebé nas mãos”. In: AUGUSTO, Jorge (Org.). *Contemporaneidades periféricas*. Salvador: Segundo Selo, 2018, p. 389-415.

SALES, Cristian Souza de. “Lívia Natália: abebé omin poesia e religiosidade afro-brasileira banhada nas águas de Oxum”. *Sankofa*. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XI, NºXXI, setembro/2018.

SALES, Cristian Souza de. *Assentamentos de resistência: intelectuais negras do Brasil e Caribe em insurgências epistêmicas* (tese de doutorado). Salvador: UFBA, 2020.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

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

SODRE, Muniz. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

SOUZA, Lívia Maria Natália de. *Água Negra e outras águas*. Salvador: Caramurê, 2016.

SOUZA, Lívia Maria Natália de. “Literatura adoxada: as formas de escrita poética da negritude na cosmogonia afro-brasileira”. *Fólio* – Revista de Letras Vitória da Conquista v. 10, n. 2 p. 193-204 jul./dez. 2018.

SOUZA, Lívia Maria Natália de. *Água negra*. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.

SOUZA, Lívia Maria Natália de. *Correntezas e outros estudos marinhos*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2015.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. 5ª edição. Tradução Maria Aparecida Nóbrega. Salvador: Corrupio, 1997.

VILMA, Ângela. Orelha do livro *Água Negra*. In: NATÁLIA, Lívia. *Água negra*. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.

Recebido em: 04/10/2020

Aceito em: 07/10/2020

ASPECTOS BÁSICOS SOBRE O SUJEITO INDIVIDUAL E A COLETIVIDADE NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS

Joelcio Jackson Lima Silva¹

Thayná da Silva Felix²

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.31306

Resumo

Este trabalho apresenta os resultados da síntese entre as vivências e a pesquisa bibliográfica desenvolvida durante o processo de ensino-aprendizagem proporcionado pela disciplina Antropologia, que consta no Projeto Pedagógico (2007) do Curso de Serviço Social, da Universidade Federal de Alagoas (Ufal). O objetivo deste artigo descritivo é situar de forma generalizada os aspectos básicos e a configuração do sujeito individual e da coletividade comumente observados nas religiões de matrizes africanas, em específico as que se organizam de acordo com a ancestralidade do Povo Nagô/Iorubá. Para isso, foi necessário sistematizá-lo em dois itens: 1) situando quem é o Povo Nagô e os seus princípios na formação das religiões de matrizes africanas; 2) situando, de fato, os aspectos básicos e necessários para entender os princípios de indivíduo e de coletividade herdados por religiões de matrizes africanas.

Palavras-chave: Religiões de Matrizes Africanas. Individualidade. Coletividade. Nagô/Iorubá.

ASPECTOS BÁSICOS SOBRE EL SUJETO INDIVIDUAL Y LA COLECTIVIDAD EN LAS RELIGIONES DE MATRICES AFRICANAS

Resumen

Este trabajo presenta los resultados de la síntesis entre las experiencias y la investigación bibliográfica desarrollada durante el proceso de enseñanza-aprendizaje brindado por la disciplina Antropología, la cual forma parte del Proyecto Pedagógico (2007) del Curso de Servicio Social, en la Universidad Federal de Alagoas (Ufal). El objetivo de este artículo descriptivo es generalizar los aspectos básicos y la configuración del sujeto individual y de la colectividad comúnmente observada en las religiones de matrices africanas, específicamente aquellas que se organizan según la ascendencia del Pueblo Nago/Yoruba. Para eso, fue necesario sistematizarlo en dos ítems: 1) ubicar quien es el Pueblo Nago y sus principios en la formación de religiones de base africana; 2) situar, de hecho, los aspectos básicos y necesarios para comprender los principios de individual y colectividad heredados por las religiones de origen africano.

Palabras clave: Religiones de matriz africana. Individualidad; Colectividad Nago/Yoruba.

¹ Universidade Federal de Alagoas. Email: joelcio.silva@fsso.ufal.br

² Universidade Federal de Alagoas. Email: thayfx@gmail.com

Introdução

As religiões de matrizes africanas são as diversas formas de cultos e celebrações que ocorrem no Brasil decorrentes dos processos a que foram submetidos os/as africanos/as escravizados/as sequestrados/as para a América Portuguesa e dos múltiplos encontros entre povos e etnias distintos que se deram nesse contexto e nessas condições (VASCONCELOS, 2010). Destacamos, então, que, em conformidade com esse processo de desumanização, as religiões de matrizes africanas foram e continuam sendo alvo do ódio e do preconceito enraizado na sociedade com o processo de alienação de si e para com o coletivo, o que anteriormente fez com que os rituais fossem possíveis apenas de maneira secreta e travestida de catolicismo.

Essas religiões sofreram alterações no decorrer da história, sendo uma das mais preocupantes a introdução dos mecanismos mercadológicos³ advindos dos colonizadores, que tornaram essa religiosidade um produto exótico a ser comercializado, caminhando, dessa maneira, para um processo de perda da sua própria essência. Porém, é no processo contínuo de tentar manter essas religiões norteadas pelos princípios éticos africanos, e contra a lógica mercadológica da sociedade moderna, que elas vêm se constituindo como uma forma de resistência, conceito aqui entendido segundo a definição de Bosi (1996, p. 11), para quem

resistência é um conceito originariamente ético e não estético. O seu sentido mais profundo apela para a força da vontade que resiste a outra força, exterior ao sujeito. Resistir é opor a força própria à força alheia.

A justificativa para a utilização do termo “religiões de matrizes africanas”, no plural, advém da existência de múltiplas identidades coletivas ou metaétnicas que foram atribuídas aos/as negros/as africanos/as escravizados/as de acordo com interesses coloniais escravagistas, que substituíram as reais identificações étnicas dos grupos por identidades baseadas nas semelhanças geralmente territoriais, linguísticas ou políticas. Essas identidades perpassam a organização das religiões de matrizes africanas ou afro-brasileiras⁴, dando origem a um conceito chamado “nação”, que, embora tenha sido criado

³ Essas introduções dos mecanismos mercadológicos também entram em consonância com um processo de folclorização das diversas culturas africanas.

⁴ Termo utilizado para não deixarmos velado que este foi um processo cultural e histórico, que não garantiu a preservação de todos os elementos étnicos originários do continente africano, aculturando-se, inclusive, a religiosidade dos/as nativos/as e dos colonizadores.

pelos colonizadores como uma forma cruel de apagamento das diversas identidades étnicas, é atualmente uma questão que possibilita a análise das diferentes configurações de cultos afro-brasileiros. A utilização do termo também tem o intuito de entendermos a África como o tão grandioso continente que se constitui, e não cairmos no erro que Braga (1988) bem aponta:

De maneira geral, fala-se do continente africano com tanta falta de cerimônia, pelo menos com pouco cuidado epistemológico, usando de uma estranha lógica que considera uma parte, um pedaço, às vezes minúsculo, representativo de um mundo ainda não de todo conhecido e pouco estudado. Em alguns textos e em alguns raciocínios, a África mais parece uma espécie de viela, uma rua estreita, um beco sem saída. Esta deformação, que às vezes, alcança os umbrais acadêmicos e neles faz morada, ocorre quase sempre em razão das digressões interpretativas desatentas que deixam de considerar, pela necessidade de síntese, a dimensão continental africana, território do talvez mais fantástico caldeirão cultural em todo o mundo (BRAGA, 1988, p. 49).

Então, é partindo dessa atribuição identitária que este artigo descritivo se propõe a situar de forma generalizada os aspectos básicos e a configuração do sujeito individual e da coletividade comumente observados nas religiões de matrizes africanas, em específico as que se organizam de acordo com a ancestralidade do Povo Nagô/Iorubá⁵, proveniente das regiões falantes do Iorubá, “que hoje compõem a Nigéria, o Benin e Togo (iorubalândia)” (ARAÚJO, 2013, p. 6). Porém, isso não significa que tais aspectos estejam limitados aos cultos de matriz Nagô, podendo, inclusive, estar ausentes desses cultos, pois as religiões de matrizes africanas, na sua constituição e resistência, vêm aglutinando diversos saberes, apresentando, na atualidade, uma vasta pluralidade.

Este artigo apresenta os resultados da síntese entre as vivências e a pesquisa bibliográfica desenvolvida durante o processo de ensino-aprendizagem proporcionado pela disciplina de Antropologia, que consta no Projeto Pedagógico (2007) do Curso de Serviço Social, da Universidade Federal de Alagoas (Ufal). A partir da exposição em aula do documentário *1912: Quebra de Xangô*⁶, produzido pelo Prof. Dr. Siloé Soares de

⁵ A escolha por realizar esta análise a partir do grupo Nagô/Iorubá não tem o intuito de seguir o que foi nomeado de “purismo Nagô”, mas tem, sim, o intuito de entender as características específicas de um grupo específico, que se manifesta de forma heterogênea nas configurações atuais das religiões de matrizes africanas. Seguimos, assim, o princípio de que essas religiões não são apenas parte da cultura negra, mas são constituídas por culturas diversas (inclusive, dentro de uma diversidade africana), que passaram por um processo de sincretismo e transculturação.

⁶ O documentário apresenta a história dos ataques e perseguições sofridas pelos/as adeptos/as das religiões de matrizes africanas, legalmente iniciadas no dia 2 de fevereiro de 1912, em Maceió-AL, como resultado da intolerância religiosa desenvolvida pela política do Estado, episódio histórico conhecido como Quebra de Xangô.

Amorim, docente da referida disciplina, planejou-se como atividade avaliativa desenvolver um artigo com base em pesquisa bibliográfica sobre uma temática de interesse comum às duplas de discentes. Dessa forma, esta temática foi escolhida por se tratar de um assunto referente às religiões das quais os autores são adeptos. Para isso, sistematizou-se metodologicamente este artigo em dois itens: 1) situando quem é o Povo Nagô e os seus princípios na formação das religiões de matrizes africanas; 2) situando, de fato, os aspectos básicos e necessários para entender os princípios de indivíduo e de coletividade herdados pelas religiões de matrizes africanas.

1 Povo Nagô e a sua Contribuição Cultural

Foram designados pelos colonizadores como Nagô, ou Anagô, os/as negros/as africanos/as escravizados/as que tinham em comum o idioma Iorubá (datado como existente há pelo menos 6 mil anos), em sua maioria, originários do sudoeste da Nigéria. Sendo assim, Nagô é uma identidade etnolinguística designada pelo tráfico negreiro, considerando o idioma como fator de identificação de um povo, independente de seus costumes e segmentos diferenciados. O tráfico do Povo Nagô foi registrado durante todo o período de tráfico transatlântico para a América, principalmente durante o século XVI e o início do XIX. No Brasil, o Povo Nagô foi o último a se estabelecer e ficou centrado, em sua maioria, em Salvador (BA) e Recife (PE).

Segundo Santos (2008), os grupos da iorubalândia (sul e centro do Daomé e sudoeste da Nigéria) são conhecidos no Brasil pelo nome Nagô, aplicado coletivamente aos grupos falantes do Iorubá, que têm territórios próximos e que, por regionalização, consideram cultural e mitologicamente Oduduwa de Ilé Ifé⁷ como seu progenitor. Ainda segundo a autora:

Os Ketu, Sabe, Oyo, Egbá, Egbado, Ijesa, Ijebu [que são grupos étnicos Nagô/Iorubá] importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua Religião (SANTOS, 2008, p. 29).

⁷ A cidade de Ilê-Ifé (Ilé-Ifè) é considerada pelos yorùbá o lugar de origem de seus primeiros grupos. Ifé é o berço de toda religião tradicional yorùbá (a religião dos Òrìsà, o Candomblé do Brasil), um lugar sagrado, onde os deuses ali chegaram, criaram e povoaram o mundo e depois ensinaram aos mortais como os cultuarem, nos primórdios da civilização. Ilê-Ifé é o ‘Berço da Terra’ (BARRETTI FILHO, 1984).

A religiosidade como uma das influências do Povo Nagô, que hoje é organizada e agrupada em religiões de matrizes africanas ou religiões afro-brasileiras, é facilmente identificada por características comuns que vão além da sua configuração litúrgica/ritual, ultrapassando principalmente o âmbito filosófico. Dado o processo histórico,

[c]om a abolição da escravatura, em 1888, houve uma proliferação de terreiros em Salvador e em cidades do Recôncavo Baiano [...]. Mesmo libertos, os negros ainda não podiam exercer uma cidadania real. Continuavam às margens da sociedade. Nesse contexto, os terreiros de candomblé passaram a se constituírem [sic] em espaços de construção de identidade cultural negra, que se afirmava remetendo ao passado africano. Os rituais, naquela época, já eram realizados por descendentes de africanos que passaram a ter a África como um ideal. Era ao antigo continente que eles recorreriam para a constituição da africanidade, assim como para reforçar e dar autenticidade a seus conhecimentos rituais. Nesse processo, os terreiros de tradição nagô ganharam uma posição privilegiada, se comparados aos terreiros de tradição jeje e angola. Talvez esse privilégio se devesse a uma ideia de África relacionada à crescente visibilidade da identidade nagô (MORAIS, 2010, p. 29).

As religiões de matriz africana Nagô geralmente se consideram religiões monoteístas substanciais⁸, em que existe um deus criador, identificado como Olodumarè ou Olorum⁹ (senhor ou senhora¹⁰ do Orum, mundo espiritual ou mundo das energias), também existindo os orixás, que são energias da natureza divinizadas e com características do antropomorfismo¹¹, que, na mitologia, são criadas por Olorum e às quais os/as adeptos/as prestam cultos como uma forma de conexão com sua partícula energética ancestral e divina; outro ponto em comum é o culto aos ancestrais, sendo eles consanguíneos, energéticos (o próprio culto aos orixás) ou sociais.

Para algumas pessoas, os orixás são considerados antepassados que viveram na Terra e foram divinizados. O culto aos orixás na África Iorubana é dividido por cidades que cultuam apenas um orixá ou um pequeno grupo de orixás, de quem a comunidade considera-se descendente, o que se configura de forma diferente no Brasil devido ao

⁸ Devido à vasta quantidade de relatos e discussões nas quais adeptos afirmaram o entendimento da criação do mundo e dos orixás a partir de Olorum, identificou-se que, em sua maioria, as religiões de matriz africana Nagô se consideram como monoteísta substancial, que seria a crença em inúmeros deuses diferentes, provenientes de uma substância subjacente.

⁹ Olorum é utilizado principalmente quando utilizamos a comunicação oral, pois ao falar o nome Olodumarè os adeptos das religiões devem fazer reverência a este.

¹⁰ É mais comum a identificação de Olodumarè como uma divindade masculina, porém, existem afirmações advindas das religiões, que afirmam não ter ao certo um gênero a ser tratado.

¹¹ O antropomorfismo é uma forma de pensamento que atribui características ou aspectos humanos a animais, deuses, elementos da natureza e constituintes da realidade em geral.

processo de desumanização e também à constituição da tradição fundamentada na oralidade e na hereditariedade, surgindo a necessidade da transculturação dos cultos para que eles continuassem existindo, o que foi consolidado em diversas religiões afro-brasileiras, por exemplo, o candomblé. Outras formas mais conhecidas de culto aos ancestrais, que também são herança do Povo Nagô, são o Lese-Égún, ou culto a égún, que caracteriza, de fato, o culto aos ancestrais consanguíneos, e o culto às sociedades de Gèlèdè e Eleekó, que simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino (SANTOS, 2008).

Para as religiões de matrizes africanas com a influência Nagô, o “terreiro” — expressão que designa o espaço sagrado dos orixás, o espaço das festividades, cozinha e demais cômodos — é comumente entendido como o espaço onde vive, transitória ou fixamente, uma comunidade e suas representações materiais e simbólicas do sagrado no Ayê¹² (plano material), que se liga ao Orum (plano espiritual e divino), através do orixá Exu, que é o responsável pela comunicação entre os dois planos. O terreiro também é o espaço onde são desenvolvidas as diversas atividades, como canto, dança, arte, cozinha, ensinamentos orais dos valores, das histórias e demais instruções, e é por meio desse sistema que a comunidade cria vínculos socioculturais que ultrapassam a religiosidade, estabelecendo uma reconexão com a ancestralidade africana.

1.2 Hierarquia e Tempo Dentro dos Terreiros

No vasto leque de contribuições culturais do Povo Nagô, mesmo que sob as condições em que se deu esse processo, destaca-se, em específico nas religiões afro-brasileiras, a concepção de hierarquia e tempo, que foi de certa forma incorporada ao dia a dia das comunidades de terreiros e à individualidade de seus membros.

A hierarquia dentro do terreiro fundamenta-se no processo de aprendizagem e reconexão do indivíduo e do coletivo, ou seja, desenvolvem-se funções dentro do terreiro baseadas nos princípios da religião que enriquecerá seu individual e espiritual, contribuindo para o fortalecimento da comunidade religiosa e para o repasse do ensinamento obtido. Dessa forma, todos os postos/cargos ocupados dentro dos terreiros são importantes para o bem-estar da comunidade e do indivíduo, por isso, cada processo

¹² Em relação à grafia das palavras em Iorubá: não estamos certos de que a grafia está correta e correspondente ao Iorubá, mas utilizamos a grafia que é comumente utilizada por comunidades de terreiros e pesquisadores do assunto.

deve ser respeitado e apreendido ao máximo, prezando pelo ensinamento adquirido em cada ciclo. Para as religiões de matrizes africanas, “as noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade, que são as bases do poder sacerdotal no candomblé, de caráter iniciático, podem ser lidas em uma mesma chave” (PRANDI, 2001b, p.44).

Nas religiões afro-brasileiras com a herança Nagô, é comum que a noção de tempo tenha uma definição diferente, sendo definido pelo orixá e pela comunidade que, sob consulta aos oráculos, define o tempo ideal para os atos religiosos. O mesmo acontece com o cargo sacerdotal, que é apontado por vezes até antes do nascimento, quando o indivíduo vem ao mundo e o tem como seu “destino”. A reconexão com a ancestralidade também se dá em função do respeito e comprometimento relativo ao tempo, ao orixá, ao terreiro/comunidade e às hierarquias dentro da religião, conforme afirma Prandi (2001b):

Num terreiro de candomblé, praticamente todos os membros da casa participam dos preparativos, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais. Todos comem no terreiro, ali se banham e se vestem. Às vezes, dorme-se nos terreiros noites seguidas, muitas mulheres fazendo-se acompanhar de filhos pequenos. É uma enormidade de coisas a fazer e de gente as fazendo. Há uma pauta a ser cumprida e horários mais ou menos previstos para cada atividade, como “ao nascer do sol”, “depois do almoço”, “de tarde”, “quando o sol esfriar”, “de tardinha”, “de noite” (PRANDI, 2001b, p. 45).

Dessa forma, são definidas diversas funções dentro dos terreiros. Dentre elas, destacam-se as funções de alguns cargos comumente encontrados nas religiões afro-brasileiras, porém, devido ao processo histórico brasileiro, nem todas têm sua correspondência no continente africano, tendo sido criadas aqui mesmo no Brasil, diante das necessidades apresentadas ao longo da história. Os cargos mais comuns são: 1) Iyalorixá ou Babalorixá, que se encontra no posto mais elevado dentro do terreiro, é popularmente conhecido como Mãe ou Pai de Santo; 2) Ogan, cargo masculino que desempenha várias tarefas espirituais e não entra em transe; 3) Iyaegbé ou Babaegbé, responsável por manter a ordem, tradição e hierarquia, considerada a segunda pessoa na hierarquia do terreiro; 4) Iyalaxé, quem zela pela distribuição da energia fundante e cuida do ritual; 5) Iyakekerê, mãe pequena da casa, segunda sacerdotisa que está à disposição para ajudar e ensinar as pessoas iniciadas; 6) Babakekerê, pai pequeno da casa, segundo sacerdote, também está à disposição para ajudar e ensinar; 7) Ojubonã ou Agibonã, quem supervisiona e auxilia na iniciação, é a “mãe criadeira”; 8) Axogun, cargo masculino que é responsável pelo sacrifício dos animais; 9) Iyabassê, cargo feminino responsável pelo

preparo dos alimentos sagrados, comida de santo; 10) Egbômi, toda pessoa iniciada que entra em transe e que já cumpriu os ritos de sete anos de iniciação; 11) Ekedi, cargo feminino¹³ semelhante ao de Ogan, que é responsável por cuidar dos sujeitos iniciados quando eles estão em transe; 12) Iyawô, filho de santo iniciado que entra em transe com o orixá; e 13) Abian, neófito/a que ainda não foi apontado/a como Ogan ou Ekedi, nem foi iniciado/a como Iyawô (PRANDI, 2001a)¹⁴.

2 Individualidade, Coletividade e suas Conexões

As religiões afro-brasileiras que de alguma forma absorveram elementos da cultura Nagô expressam-se em um sistema indivíduo-coletivo baseado na concepção de mundo Ayê-Orum¹⁵ (ou mundo físico–mundo espiritual), envoltos e conectados pelo axé, que é o elemento fundamental, energia viva ou componente dinâmico presente na natureza e em diversos atos realizados pelos/as adeptos/as dessas religiões, no sentido de despertá-lo para redistribuí-lo entre a comunidade, entrando, assim, em comunhão com o coletivo ancestral, seja ele divino (orixás) ou familiar e social (culto a Eguns e outras comunidades) (SANTOS, 2008). Partindo desse conceito macro, explica-se em seguida, a partir das vivências e observações dos autores¹⁶, os itens: 1) Egbé: a maior representação da coletividade Nagô; 2) Ori, Ará e o sujeito individual; e 3) Exu e Axé: dois elementos fundamentais para as religiões afro-brasileiras e seus/suas adeptos/as.

2.1 Egbé: a maior representação da coletividade Nagô

Anteriormente, foi situado o terreiro (egbé ayê, comunidade física) enquanto um espaço além do material. Destrinchando isso, primeiramente, é necessário entender que o terreiro é um espaço coletivo ou a maior representação de uma egbé (comunidade), pois, “na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram

¹³ Verifica-se também que os cargos têm um forte recorte de gênero, apontando uma boa temática para discussão.

¹⁴ Os cargos citados são mais comuns no candomblé.

¹⁵ Vale ressaltar que não podemos fazer uma leitura de Orum como o Paraíso cristão. Na verdade, o Orum constitui um plano coexistente e horizontal ao Ayê. Segundo Santos (2008), em Iorubá, as palavras que designam literalmente Céu–Terra são Ilè–Sánmò.

¹⁶ É importante ressaltar que, por ser uma descrição feita a partir de vivências e pesquisa bibliográfica, pode haver discordâncias em relação às formas de manifestações e sentidos dos elementos abordados, tanto no Brasil como na iorubalândia. Ressalta-se essa questão dando ênfase à existência da pluralidade.

transferidos e restituídos no ‘terreiro’” (SANTOS, 2008, p. 33). Porém, além do espaço geográfico e dos conteúdos culturais não materiais, os terreiros também são os espaços onde estão localizados os objetos dos cultos, em específico, pode-se destacar os igbás ou assentamentos, que eram apenas coletivos em forma de ájobo (assentamento coletivo), os quais, com o processo histórico, além de ter seus elementos fundamentais modificados, passam a ser constituídos também individualmente para cada sujeito iniciado da comunidade, expressando um elemento da coletividade e da individualidade dentro do próprio terreiro. Segundo Santos (2008):

O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade egbé não coincidem com os limites físicos do ‘terreiro’. O ‘terreiro’ ultrapassa os limites materiais (por assim dizer pólo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do egbé circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade “flutuante”, que concentra e expressa sua própria estrutura nos “terreiros” (SANTOS, 2008, p. 33).

Além das egbés ayê, também existem as egbé orum (comunidades do plano espiritual/energético), as quais já foram citadas anteriormente e que também representam uma coletividade ancestral que tem conexão com os terreiros através do axé dos rituais de iniciação, rituais de passagens e rituais de morte, assim como dos objetos, atos, crenças e cultos.

2.2 Ori, Ará e o Sujeito Individual

Ori é traduzido literalmente como “cabeça”, porém, existe toda uma crença envolta nesse elemento, visto que, sobretudo, este também é uma divindade. Ori é a partícula divina individual de cada ser. Para o Povo Nagô, cada pessoa, antes de vir ao ayê, tem o seu destino modelado junto ao seu ori-orum (duplo do Ori no mundo espiritual) pelo orixá Àjálà, enquanto tem o seu ori-ará (cabeça física) e ori-inú¹⁷ (interior da cabeça) desenvolvidos no ventre de sua mãe. No momento do nascimento, os pulmões recebem o elèemi (sopro divino ou ar-massa), que faz com que desperte o iponrí (energia espiritual individual carregada de axé), responsável pela ligação desse Ori indivíduo com seu duplo espiritual. O Ori, símbolo da individualidade de cada ser, também é o meio de conexão

¹⁷ Alguns estudiosos e estudiosas falam sobre a sua correspondência com as glândulas hipófise e pineal.

com o *élèdà* (senhor ou senhora dos seres vivos), orixá que rege tal Ori, conectando-se assim a uma coletividade energética natural. Sobre as culturas africanas e a simbologia da cabeça, Braga (1988) aponta que:

Diferentes culturas africanas associam a cabeça à ideia de poder, de comando, de superioridade. Pesquisas têm sido realizadas com propósito bem definido de compreensão da preeminência da cabeça em relação às outras partes componentes do corpo humano enquanto geradora de cultura ou comportamento cultural. Análises dessa natureza são capazes de detectar as razões profundas que definem a ação corporal como um todo, seu significado profundo e delineador da projeção do homem no seu universo cultural. Compreende-se, então, a importância, primazia hierática da cabeça. Tais afirmativas são particularmente verdadeiras para o conjunto das etnias africanas comprometidas com o processo civilizatório, de onde flui todo um ideário explicativo do sentido sagrado da cabeça, veiculado, no Brasil, pelas diferentes formas de organizações religiosas de que os *candomblés* servem de exemplo mais típico (BRAGA, 1988, p. 63).

Ará é o corpo físico, regido pelo orixá Exu Bará, senhor da comunicação e do início, senhor do corpo. Ará junto a Ori formam as duas representações do sujeito individual, pois cada um tem um corpo e um Bará ao qual prestam culto. Ori e Bará são as duas divindades que formam o ser em seus aspectos espiritual e individual, representado principalmente pelo corpo propriamente dito, que, para os Nagô, é algo sagrado, pois é o que possibilita a comunicação com as divindades, entidades e energias, e, conseqüentemente, com a *egbé*.

2.3 Exu e Axé: dois elementos fundamentais

Como já citado anteriormente, o axé é a energia dinâmica e o principal fundamento e princípio vital para as religiões afro-brasileiras Nagô, assim como, para as religiões tradicionais africanas, o axé é algo plantado e transmitido através das relações sociais e com a natureza. Santos (2008) afirma que o axé

[é] a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àse*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *àse* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela intuição ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou seres humanos (SANTOS, 2008, p. 39).

Em todo esse processo de conexão e troca de energia há a presença do orixá Exu, pois esse é o sentido de sua própria existência enquanto energia: conectar, ligar, transportar, comunicar. Exu tem suas múltiplas formas de se manifestar, mas o importante nesse processo é entender que todos precisam de Exu, pois ele é quem transporta o axé coletivo, assim como é responsável pelo axé individual, o iponrí e o ará em seu aspecto Bará (senhor do corpo).

Por meio de todo esse sistema, identifica-se que, para o Povo Nagô, o indivíduo e a coletividade estão em constante conexão, mesmo dentro de suas definições diferentes, o que leva a pensar as religiões afro-brasileiras como resistência também contra a lógica da individualidade egoísta e a alienação para com o coletivo, tendo como parâmetro um outro sistema de moral e ética.

Considerações Finais

O desenvolvimento do presente estudo possibilitou uma análise inicial a partir da reflexão de como costuma se configurar as relações individuais e coletivas dos/as adeptos/as das religiões de matrizes africanas com a influência do Povo Nagô, que constitui um dos povos negros escravizados, diante dos aparatos religiosos e da relação entre representatividade e reciprocidade no culto e nas crenças. Este estudo despertou ainda o interesse sobre a influência do Povo Nagô na concepção brasileira de comunidade, para além da comunidade de terreiro, a comunidade das favelas e dos sujeitos historicamente marginalizados.

A construção e reconexão da identidade a partir da ancestralidade do Povo Nagô contribuem para manter viva a diáspora africana dentro do Brasil, apesar dos diversos ataques sofridos por estes desde a escravidão até os tempos atuais. A construção dessa identidade, dentro do país com a maior população negra fora da África, nos faz questionar como os/as negros/as no Brasil ainda sofrem diferentes formas de racismo, entre elas, a intolerância religiosa. Nesse contexto, as religiões afro-brasileiras e os seus terreiros podem se tornar um ambiente de reconexão com os seus; lugar que possibilita a sensação de liberdade perante o racismo fora dos muros dos terreiros; lugar que fortalece a identidade da população negra; lugar este que o racismo tentou e tenta apagar cotidianamente.

Assim, no que se refere às comunidades de terreiros, percebe-se como marca essencial a forte resistência, seja pelas diferentes formas de preservação do culto ou através da tentativa constante de ruptura com a visão exótica criada pela sociedade moderna, que transpassa o terreiro e atinge também seus/suas adeptos/as. Dessa forma, é extenso o contraste entre a construção das relações na sociedade brasileira e como se dão as relações nos terreiros, ora pelo estereótipo racista criado sobre o que é ser negro/a, desmistificado dentro do terreiro, visto que os orixás são tidos como guerreiros e guerreiras negros/as que possuem diferentes características; ora pela dinâmica de vivência distinta, em que o tempo é enriquecedor e possui uma interpretação diferente daquela vivenciada na sociedade capitalista.

Essas relações no interior dos terreiros trazem outra perspectiva do que é hierarquia. Indo além da subordinação, o poder obtido assume o papel de orientação, passagem do conhecimento, com o objetivo de transmitir ao indivíduo adepto da religião toda a sua história ancestral, saberes espirituais e naturais, relativos às propriedades das plantas e à energia vital que influencia o ser. Por isso, o tempo é um fator determinante, pois é ele que irá fomentar no indivíduo o saber, a reconexão espiritual que irá aproximar esses sujeitos da ancestralidade e da comunidade, sendo este um processo indefinido.

Nesse sentido, a busca da conexão com a ancestralidade através das religiões afro-brasileiras contribui para o fortalecimento desses corpos e mentes, bem como para a ligação com as comunidades dos terreiros, suas crenças, e para a resistência a fim de manter viva a diáspora. A união com o coletivo e o ancestral é imensuravelmente enriquecedora, tendo em vista que esse é um processo recíproco em que o indivíduo sustenta o coletivo e o coletivo sustenta o indivíduo.

Referências

1912: *O quebra de Xangô*. Direção: Siloé Amorim. Maceió: Instituto Zumbi dos Palmares; Governo de Alagoas; Staff Vídeo Produções, 2006. 1 vídeo (53 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gnpv-dJSmkc&t=2s>. Acesso em: 18 fev. 2018.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Trajetória das Religiões Afro-Brasileiras ou: 'como chegaram até aqui?'*. [2013]. Disponível em: <https://silo.tips/download/trajetoria-das-religioes-afro-brasileiras-ou-como-chegamos-ate-aqui-1>. Acesso em: 1 ago. 2019.

BARRETTI FILHO, Aulo. *Ilê-Ifé: o berço religioso dos Yorùbá, de Odùduwà a Sàngó*. Junho, 1984. Disponível em: <https://aulobarretti.wordpress.com/revista-ebano-ile-ife/ile-ife/>. Acesso em: 1 ago. 2019.

BELO, Rafael Alexandre. *Rastros do “Xangô” Alagoano*: contribuições para a história da educação. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

BOSI, Alfredo. *Narrativa e resistência. Itinerários – Revista de Literatura*, n. 10, 1996. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2577/2207>. Acesso em: 1 ago. 2019.

BRAGA, Julio. *Fuxico de Candomblé*: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana, BA: UEFS Editora, 1988.

MORAIS, Mariana Ramos de. *Nas Teias do Sagrado*: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo horizonte. Belo horizonte: Espaço Ampliar, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia de Letras, 2001a.

PRANDI, Reginaldo. *O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 47 – outubro, 2001b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7719.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2019.

SANTOS, Joana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

VASCONCELOS, Jorge Luiz Ribeiro de. *Axé, Orixá, Xirê e Música*: estudo de música e performance no candomblé queto da Baixada Santista. 2010. 242p. Tese (Doutorado em Música) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Campinas, 2010.

Recebido em: 02/05/2020

Aceito em: 07/10/2020

RITUALIDADES DO MISTÉRIO PESSOAL: O SEGREDO DE ORIXÁ NO BATUQUE AFRO-SUL

Marcus Vinicius de Souza Nunes¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.31960

Resumo

Nesta pesquisa, apresentamos algumas características teológicas e rituais próprias do *Batuque*, uma religião afro-brasileira típica do sul do Brasil, motivo pelo qual também é referido como *Batuque afro-sul*. Colocamos esta tradição em perspectiva, olhando-a no contraste com outras tradições religiosas afro-brasileiras, bem como introduzimos a sua característica teológica mais própria, chamada *segredo de Orixá*, dando seu conceito, sua finalidade ritual e as possíveis origens desta tradição peculiar ao Batuque.

Palavras-chave: Batuque. Orixá. Ritual. Pessoa.

RITUALIDADES DEL MISTERIO PERSONAL: EL “SECRETO DE ORIXÁ” EN EL BATUQUE AFRO-SUR

Resumen

En esta pesquisa presentamos algunas características teológicas y rituales propias de *Batuque*, una religión afrobrasileña, típica del sur de Brasil, por lo cual también es llamada como *Batuque afro-sur*. Esta tradición la ponemos en perspectiva, mirándola en contraste con otras tradiciones religiosas afrobrasileñas, bien como introducimos su característica teológica más propia, llamada *secreto de Orixá*. Presentamos su concepto, su finalidad ritual y posibles orígenes de esta tradición peculiar de *Batuque*.

Palabras-clave: Batuque. *Orixá*. Ritual. Persona.

1. Introdução

Nossa pesquisa pretende apresentar a tradição religiosa afro-brasileira chamada *Batuque* no contexto das demais tradições presentes no Brasil. Nosso fim último, todavia, não se restringe a um apanhado geral do estado dessa tradição no Brasil. Aqui nos limitaremos a análise de uma de suas dimensões litúrgicas e rituais mais desconcertantes, conhecida como *segredo de Orixá*. Apresentaremos o seu conceito, a sua importância dentro do ritual, bem como possíveis causas para sua origem.

Nosso método remonta à leitura de bibliografia especializada, também à experiência junto a casas de religião afro no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina.

¹ Universidade Federal de Santa Catarina. Email: mvinicius.snunes@gmail.com

Não se trata, contudo, de uma análise de dados etnográficos. Partimos dos dados desenvolvidos nas ciências sociais, que são indispensáveis em direção a uma reflexão que lê existencialmente o fenômeno afrorreligioso e que deságua no campo de uma possível teologia afrorreligiosa, ou ainda, *afroteologia*, buscando compreender seu sentido e seus contributos para uma reflexão mais ampla para as ciências da religião.

Em primeiro lugar, trataremos de apresentar um amplo escopo das religiões afro-brasileiras. De que modo podem ser agrupadas, quais são as características mínimas comuns que nos permitem classificá-las de tal ou qual modo e seus traços teológicos fundamentais, em especial a noção de *possessão*.

Em seguida apresentamos o *Batuque*. Suas principais nações, seus traços litúrgicos e teológicos peculiares. Em especial trataremos do *segredo de Orixá*, fato litúrgico e teológico que, segundo nossas pesquisas, é exclusivo dessa tradição afrorreligiosa. Aventaremos possíveis causas para tal peculiaridade, tanto de ordem material – econômica, social, política – quanto de ordem teológica intrínseca.

2. As religiões afro-brasileiras

O campo das religiões afro-brasileiras é complexo e diversificado. Mesmo o termo *religiões afro-brasileiras* é passível de questionamento. Haveria diferença entre estas e um conceito mais genérico, de *religiões de matriz africana*. O que faz uma religião ser afro-brasileira ou de matriz africana?

Alguns julgam possível fazer uma ampla distinção entre religiões de matriz africana *aculturadas* e *não aculturadas*. Esta classificação aparece em importantes textos da etnologia (SANTOS, 2012), e inclusive é a divisão adotada pelo IBGE na realização. Nós a adotamos em parte. Questionamos a possibilidade de falarmos em religiões *não aculturadas*. Circula fortemente entre os afro-religiosos o mito da pureza teológica e litúrgica. Alguns cultos teriam guardado, quase que intacta, a pureza das tradições africanas enquanto outros, no extremo oposto, teriam a tal ponto se afastado de tais tradições que mesmo o termo *afro* não lhes poderia ser facilmente aplicado.

Contudo, ceder a esta divisão tão clara seria, a nosso ver, ceder às reelaborações identitárias próprias, sem dúvida válidas, feitas em contexto cultural, que expressam uma legítima construção teológica própria de determinados grupos religiosos, mas que dentro de nossas perspectivas conceituais não corresponde plenamente aos fatos

culturais que aqui apresentamos. Por isso apresentamos nesta introdução uma classificação das religiões afro² em dois grandes grupos, um *menos aculturado* e outro *mais aculturado*, pois levamos em conta que no primeiro também há evidentes traços de aculturação e no outro também evidente busca de tradições e matrizes culturais tradicionais.

Dentro do grande grupo das religiões afro menos aculturadas situam-se o sem número de Candomblés, Batuques, Xangôs, que genericamente são chamados *Nações*. Três grandes grupos étnicos estão na origem dessas nações, o *jeje*, proveniente da região do atual Benin, o *nagô* ou *yorubá*, vindos da atual Nigéria e parte do Benin e o *bantu*, da costa ocidental sul da África, principalmente da Angola e Congo. A cada um desses grupos étnicos corresponde uma língua, ainda usada liturgicamente: O *fon* para os jejes, o *yorubá* para os nagôs e o *kimbundo* para os bantus. A conservação da língua litúrgica é uma das marcas dessas religiões menos aculturadas. Ademais, cultuam prioritariamente, se bem que nem sempre exclusivamente, as divindades dos panteões de seus lugares de origem: Vodun, para os jejes, Orixás, para os nagôs, Inkices para os bantus. Quando dizemos, por exemplo, *candomblé*, sob esta rubrica abrigam-se uma variedade gigantesca de tradições teológicas, litúrgicas, filosóficas, linguísticas. Por exemplo, mesmo um candomblé de origem nagô pode ser Candomblé Ketu, Candomblé Ijexá, pode ser ainda um culto de nação Nagô-Egbá, ou mesmo mesclada com o culto jeje, como Nagô-Efon.

No grande grupo das religiões mais aculturadas se encontram as umbandas, juremas, quimbandas, que mesclam muitos elementos da cultura popular, do cristianismo, da cultura indígena com elementos afros, especialmente nagôs e bantus. Sua língua litúrgica é o português e seu panteão inclui o culto de arquétipos da cultura popular, como o *preto-velho*, o *indígena*, o *marinheiro*, a *criança*. São ritualmente menos complexas, apesar de gozarem de patrimônio litúrgico e teológico próprio.

Entretanto, a separação entre esses dois grandes grupos não é tão rígida quanto à primeira vista pode nos parecer. Há muitos trânsitos simbólicos que ocorrem em diversas áreas, seja em divindades que se incorporam de um lado para outro, na língua, nas roupas, na compreensão teológica. Ao fim, talvez pudéssemos falar de um único grande grupo que varia em uma grande escala de aculturação.

² Seguindo a nossa classificação, uma possível disjunção entre *religiões afro-brasileiras* e *religiões de matriz africana* não se justifica. Assim, muitas vezes usamos apenas a expressão *religiões afro* para amplamente conter o maior número possível de nuances de sentido.

O nosso trabalho se restringe a uma específica tradição dentro do grande grupo menos aculturado, a saber, do *Batuque afro-sul*. Dentro do grande escopo de pesquisas e estudos, desde tantas perspectivas teóricas, o grupo *nagô* tal como mantém suas tradições, especialmente na Bahia e no sudeste, se tornou o grande padrão normativo, o cânon da pesquisa e também do culto. Outras tradições, como o Batuque, acabam por serem menos consideradas. Aqui trataremos da tradição religiosa afro-sul a partir de determinados pontos de divergência em relação a outros grupos contemplados em tantas pesquisas feitas no Brasil e no exterior.

2.1 Religião de possessão

É, até certo ponto, lugar-comum dizer que as religiões afro-brasileiras são religiões de possessão. Mas o que significa isto de fato? O substantivo parece sugerir-nos que algo, ou alguém, possui, toma posse de outro algo ou alguém. Assim entendido, a maioria das pessoas é levada a crer que um espírito toma posse do corpo dos seus “médiuns”.

Até certo ponto esta opinião não está equivocada. Mas é preciso distinguir ao menos dois contextos teológicos diversos. No contexto umbandista o termo *incorporação* de fato se aplica com mais precisão. Influenciada por elementos da doutrina espírita, a Umbanda crê que nos seus rituais um espírito de alguém desencarnado volta. Esta volta tem dois motivos. O primeiro é ajudar as pessoas que buscam seu auxílio, com curas espirituais, aconselhamentos, energizações. O segundo motivo é que através desse trabalho espiritual o espírito desencarnado alcança méritos para sua evolução.

O fato é que as entidades que incorporam não são deuses como no Candomblé africano, mas espíritos organizados em legiões ou grupamentos colocados sob os auspícios dos Orixás. Na concepção cósmica, os Orixás correspondem aos reinos da natureza. Temos, então, legiões do mar (Iemanjá), do vento (Iansã), das matas (Oxóssi), etc. Além dessa correspondência cósmica, as entidades pertencem a grupos que encontram sua ressonância na sociedade e na formação do povo brasileiro: os índios (Caboclos), os negros (Preto-Velhos), as prostitutas (Pombagiras), os malandros (Exús), crianças, orientais, ciganos, marinheiros, boiadeiros, baianos, cangaceiros, juremeiros, turcos, etc. (DRAVET, 2016, p. 297)

Deste modo, a complexa hierarquia espiritual da Umbanda reflete um quadro de evolução espiritual no plano cósmico, justificando que a pessoa desencarnada “volte como” uma pombagira, um preto-velho, um caboclo. Pode ainda voltar como um capangueiro de Orixá, um espírito que se apresenta com um nome de Orixá, como Ogun, ou Oxóssi, Yemanjá, porque seu trabalho se dá na vibração desse Orixá.

As coisas se dão de modo diferente nos grupos menos aculturados. Pelo menor ou nulo sincretismo com o espiritismo europeu, seus cultos não são, em sua grande maioria, culto de espíritos desencarnados³. Parte da teologia dos Orixás expressa a ideia de que os Orixás são antepassados não meramente desencarnados, mas divinizados. São chamados *írunmalê*⁴. Mas a teologia nagô, por exemplo, também fala dos *òrìṣà* em sentido estrito, criados diretamente por *Ólórún* como dinamizadores do seu *àṣe*. (SANTOS, 2012).

Bastide (2001) ciente dessa diferença usa indistintamente os termos *possessão* e *transe* para o fenômeno que ocorre nos cultos de Orixá, mas não incorporação. No transe fica evidenciado o fenômeno litúrgico e social, uma espécie de “ópera mítica” (BASTIDE, 2001) que de forma alguma pode ser tratada como um fenômeno individual. O canto e a dança, o som dos atabaques e as orações não têm por finalidade apenas invocar a divindade, mas representam um ciclo cósmico, uma *itan*, isto é, uma história específica de uma divindade. Enquanto na Umbanda uma mesma pessoa pode incorporar várias entidades diferentes, às vezes durante o tempo de um mesmo culto, nas tradições menos aculturadas apenas o Orixá da pessoa se manifesta. Os religiosos de Candomblé, por tal, preferem a expressão *virar* ou *bolar* no Orixá.

Com esses termos fica indicado, mas não explicitado, uma outra dimensão do transe de Orixá. Trata-se da manifestação de uma dimensão da personalidade, ou ao menos como uma “metamorfose da personalidade” (BASTIDE, 2001). A seguir apresentaremos o Batuque e a sua compreensão de transe de Orixá. Parece-nos possível ver no transe a possibilidade de uma compreensão existencial de si como mistério, que tem na manifestação litúrgica do Orixá o seu ponto mais alto.

³ Exceção deve ser feita ao culto de *egun* ou *egungun*, o culto dos antepassados da comunidade. Este, todavia, não é praticado em muitas casas, sendo realizado apenas por sacerdotes inteiramente consagrados a ele. No Batuque, especialmente em algumas de suas nações, o culto de antepassados é mais difundido, sendo o seu sacerdote o mesmo do culto dos Orixás. O que é mais importante ressaltar é que em nenhum momento se confundem culto de antepassados e de Orixás, como acontecem nas tradições mais aculturadas, como a Umbanda

⁴ A língua dos cultos afro de origem nagô é o yorubá. Na medida do possível usamos os termos já aculturados, aportuguesados. Quando mantivemos o termo em yorubá, citamos em *itálico* e conforme a ortografia do yorubá moderno.

3. O Batuque afro-sul

Aqui não apresentamos uma introdução pormenorizada da teologia do Batuque. Antes, nos restringimos a algumas características da manifestação litúrgica de Orixás na tradição de matriz africana chamada *Batuque*, típica do Rio Grande do Sul. A centralidade dos ritos de origem *yorubá* (entre o território da Nigéria e Benin) se encontra no culto ao Orixá, que na pluralidade de suas teologias é apresentado ora como antepassado divinizado, ora como força da natureza, ou mesmo como uma espécie de arquétipo da personalidade.

Ainda que não precisemos de justificativas estatísticas para deduzir a relevância das particularidades litúrgicas de alguma religião particular, como é o caso do Batuque afro-gaúcho (ou batuque afro-sul), vale a pena conhecermos alguns dados apresentados pelo IBGE (2000; 2010).

No censo de 2000, o Rio Grande do Sul aparece com 1,62% da população que se declarava adepto de religião de matriz afro, contra 1,31% no Rio de Janeiro, que ocupava o segundo lugar nacional e contra apenas 0,08% da Bahia. O censo de 2010, apesar de referir um decréscimo percentual, ainda confirma essa liderança.

Estima-se a existência no estado de mais de 30.000 templos religiosos afro (tradicionalmente chamados “terreiras”), com grande concentração na região metropolitana de Porto Alegre. Com todos esses dados, hoje o Rio Grande do Sul sozinho concentra 23% do total de adeptos de religiões afro de todo o Brasil (ORO, 2012). Sem falarmos ainda na expansão do batuque para outras regiões do Cone Sul, como a Argentina e o Uruguai (ORO, 2009).

O nome Batuque (assim como o nome “umbanda” ou “candomblé”) inclui grande número de tradições heterogêneas. As nações ou “lados” do Batuque são o nagô (de menor expressão e mais próximo às expressões dos candomblés das regiões nordeste e sudeste do país), o Oyó (Igbomina e Bangan), a Kambina (ou Cabinda), o Jeje e o Ijexá. É muito difícil definir, com precisão, as especificidades de cada nação, suas origens e desenvolvimento. Há uma mescla histórica e explícita dos “lados” onde se formam nações “híbridas” como a nação Jeje-Ijexá, caso mais tradicional de hibridez. Em menor medida, mas igualmente expressivas, se fala em nação Oyó-Ijexá, ou mesmo Jeje-Kambina. O elemento predominante em todas essas nações é o *yorubá*, seja na

língua litúrgica, seja nas divindades cultuadas, seja na elaboração teológica e filosófica (SILVEIRA, 2014). A presença do elemento Jeje se verifica pelo culto a algumas divindades, ou que ao menos são mencionadas em algumas cantigas (Legba, Sogbô); por similaridades com o culto de Vodun que podem ser observadas (ABIOU, 2016); seja pela presença do príncipe Osuanlele Erupé, de origem jeje, no Rio Grande do Sul, que influenciou em boa medida a organização dos cultos de nação (SILVEIRA, 2014; SILVA, 1999). Entretanto, a extensão real da influência do Jeje é passível de discussão. Por exemplo, sua língua litúrgica, o Fon, não é utilizada no Batuque⁵.

Quanto à presença da religião bantu nos encontramos em terreno ainda mais difícil de averiguar. Uns pretendem ligar a nação Cabinda a uma origem bantu (SILVEIRA 2014). Reconhecem no patrono desta nação, *Kamuká*, associado ao culto de Xangô, um nome bantu, assim como seria bantu a importância que se dá ao culto dos antepassados, que nesta nação, ordinariamente, precede na ordem litúrgica o culto aos Orixás. Ainda poder-se-ia reconhecer no fundador mítico dessa nação no Rio Grande do Sul, certo africano chamado Gululu, um nome bantu. Entretanto, sua liturgia é yorubá, sua língua de culto é yorubá (inclusive as dedicadas ao seu patrono *Kamuká*), e mesmo seu nome seria mais corretamente lido *Kambina* em referência ao antepassado mítico de Xangô *Okambi*, e não Cabinda, nome de uma província da moderna Angola. Fora as já mencionadas e algumas outras poucas especificidades próprias suas, é no mais em tudo similar às outras nações do Batuque afro-sul.

4. Segredo de Orixá

Uma marca, entretanto, perpassa todas as nações do Batuque (com exceção, talvez, da chamada *nagô*, apesar de todas serem nagôs, que conforma um todo teológico-ritual bem diverso). Nelas o transe constitui um tabu, em geral chamado *segredo de Orixá*. Constitui, segundo nossa pesquisa, característica exclusiva de tais nações. Consiste na proibição expressa tanto ao *cavalo-de-Santo (elegun)* quanto aos membros de sua família religiosa, como a qualquer assistente dos rituais de falar qualquer coisa sobre a manifestação ocorrida.

⁵ Talvez não tenham ido para o Rio Grande do Sul jejes “verdadeiramente” *fon*, mas habitantes do antigo Daomé de origem yorubá, que os jeje chamavam *ànàgónu*. Não passa, todavia, de uma hipótese de difícil comprovação.

O transe recebe na tradição do Batuque o nome de *ocupar-se do Orixá*. Um cavalo-de-santo não vira no santo, não bola, não manifesta, muito menos incorpora, mas “se ocupa do seu Orixá”. Este fato, contudo, jamais poderá ser-lhe dito diretamente. Isto feito, o culpado de “*descobrir* o segredo” de outrem recebe pesadas sanções rituais, como o pagamento de multas com animais e objetos litúrgicos para os sacrifícios necessários para “cobrir” de novo o segredo. Em praticamente todas as casas corre a tradição de quem “descobre que se ocupa” pode sofrer vários males espirituais, emocionais e físicos, inclusive a loucura.

A nossa pesquisa se interessa em pensar algumas indicações que possam lançar luz sobre essa peculiaridade do Batuque afro-sul. Quais seriam suas origens? A finalidade é meramente ritual? Mas, o que seria nesse caso *meramente* ritual? Haveria aí uma história de proteção de vínculos sociais através da proteção dos vínculos litúrgicos? Em nossa presença junto a muitas casas de Batuque percebemos que, em algumas delas, mais em umas nações e menos em outras, esse tabu é um pouco mais relaxado. Em algumas, por evidente influência de outras tradições afros, como o Candomblé. Outras, pelo regime litúrgico próprio da mesma nação, menos rígido em tal questão. Em outros casos, percebemos uma rígida observância de tal preceito.

4.1 Origens do segredo

A origem dessa tradição é muito difícil de avaliar. Certo que no Rio Grande do Sul, apesar da presença de uma corte africana (a de Osuanlele Okizi Erupé) e as boas relações políticas que esta mantinha com o poder político local, não se pode dizer que o Batuque tenha encontrado um ambiente favorável ao seu desenvolvimento. As condições econômicas eram bem diversas daquelas encontradas no nordeste brasileiro de então (final do século XIX e início do XX). Os rituais se tornaram muito mais econômicos, barateados. Pouco a pouco os tempos de iniciação foram se reduzindo. Rituais mais dispendiosos foram sendo abandonados. A *terreira*, como é chamado tradicionalmente no Batuque o conjunto dos espaços sagrados dedicado ao culto dos Orixás, equivalia à casa do *babalão* e da *babalôa*⁶. O *quarto-de-santo*, onde ficam os

⁶ Tradicionalmente o pai e a mãe de santo eram chamados na tradição batuqueira, respectivamente, de *babalão* e *babalôa*, provavelmente corruptelas de *bàbàlawo*, pai-do-segredo, sacerdote iniciado no culto de Ifá, divindade da adivinhação. Do início da década de 1990, pelo contato com outras tradições de matriz africana e pelo despertar da pesquisa sobre as origens, começou a aparecer o uso dos termos *babalorixá* e *yalorixá*, com o quase total desaparecimento dos usos anteriores. Também a expressão

objetos litúrgicos dos orixás, muitas vezes não passava de uma prateleira coberta com cortinas na sala da casa do *babalão*, sala que funcionava como *salão* para as danças dos orixás. Os assentamentos externos, altares (os *peji*, *ajubo* e *ojubo*) dão lugar a mínimas credências, armários ou casinhas no exterior da casa onde se abrigam os assentamentos de Bará Lodê, Bará Lanã, Ogun Avagan, Oyá Dirã e Oyá Timboá, assim como outros Orixás menos cultuados, próprios de apenas uma ou outra entre as várias tradições, como Legba, Zina, Gama.

Às condições econômicas muito limitadas se deve somar a pouca aceitabilidade social do batuque. Apesar do dado de 23% da população brasileira adepta de religiões de matriz africana, mais ou menos aculturadas, se encontrar no Rio Grande do Sul, isto garantiu pouca visibilidade identitária de grande expressão até finais do século XX, onde se reconhece uma organização mais consistente em busca de direitos. A nossa grande pergunta é se é possível vincular o segredo de Orixá à repressão exercida sobre as casas de Batuque. Não haveria aí uma saída litúrgica para uma sanção sociológica que seria miticamente mediada? Poderia haver maior sanção que a loucura, isto é, a exclusão total da comunidade de fala? A necessidade de proteção da comunidade poderia ter gerado essa artimanha.

Contudo, parece-nos difícil explicar tal acontecimento apenas pela via sociológica extrínseca. É preciso buscar as raízes dos próprios ritos dentro da própria religião yorubá. Parece indiscutível que os rituais do Batuque têm parte de suas raízes no culto de Xangô realizado na cidade de Oyó. Primeiro, reconhecemos uma nação do Batuque homônima da cidade onde o Orixá Xangô é rei e onde é cultuado. Segundo, percebe-se o papel de patrono principal de Xangô nas nações Oyó (Igbomina e Bangan) e na Kambina, onde é cultuado como Xangô Kamuká. E o mais importante, o papel que o culto de Xangô tem em todo o batuque.

A principal dança do Batuque só é executada nas *festas grandes*, ou *batuques de quatro-pés*. Para serem realizadas, tais festas são antecidas pelo sacrifício de vários animais, em especial quadrúpedes, como cabritos, porcos, ovelhas, donde seu nome. É também nessas festas que os babalorixás e yalorixás são *feitos*, isto é, consagrados como babalorixás. Para *confirmar* que os Orixás receberam os sacrifícios se realiza essa dança dedicada a Xangô chamada *balança de Xangô*, ou *kasun*. Nesta participam apenas os

terreira tem cedido espaço para *ile, ile àse, terreiro*. Mas ao contrário do caso anterior, a expressão *terreira* parece fazer parte mais constante do vocabulário diário das *casas de religião*, como também são chamadas.

prontos, isto é, que já deram obrigações maiores aos seus Orixás, que já são babalorixás e yalorixás. Dão-se as mãos, voltados para o centro da roda que se encontra vazio, numa dança que começa em marcha bem lenta e vai acelerando. É nesta dança que se manifestam os Orixás ditos *secos*, a saber: Bará, Ogun, Oyá, Xangô, Odé, Obá, Ossanha e Xapanã.

A *balança* não pode ser rompida, isto é, os que dela participam não podem de maneira alguma soltar suas mãos antes do momento ritual prescrito, quando ocorre uma mudança no toque da dança. As penas para o rompimento são as mesmas para a revelação do segredo de Orixá. Desfeita a *balança*, os Orixás manifestados dançam alegremente, em frente aos tambores, os Alujás de Xangô e Oyá e o jeje de Xangô. É um ritual de máxima importância, realizado com máxima solenidade, que não pode ser de forma alguma fotografado ou filmado. É a mais sagrada das danças no Batuque, apesar de serem conhecidas outras balanças, como a de Xapanã ou a de Obá, menos solenes e menos rígidas em suas sanções. Ou danças como a do Alá, realizada para Oxalá, que são tratadas com uma reverência especial.

Segundo Verger (1997), nos rituais para Xangô realizados em Oyó, na Nigéria, a manifestação do Orixá acontece com violentas convulsões. Após isso, o corpo do *elegun* relaxa e Xangô mantém-se durante o ritual, manifestado no *elegun*, de forma serena e cerimonial. Entretanto, o fim da manifestação não é tão brusco quanto o seu início. O *elegun* passa do estágio de manifestação do Orixá a um segundo estágio onde “*O se bi asiwèrè*” (literalmente, age como um louco) com comportamento infantil, tresloucado. Após ainda esse estágio, passa para um outro de sonolência e fraqueza onde não se lembra do que aconteceu. Ora, nesta palavra *asiwèrè* reconhecemos uma possível origem do termo *axero*, muito usado no Batuque. Nas nações do Batuque, o Orixá, ordinariamente, não abandona seu *cavalo-de-santo* repentinamente. Quando termina a manifestação, o *filho-de-santo* permanece num estágio chamado intermediário entre o Orixá e a consciência plena, que é o *axero*. Comporta-se também infantilmente, usa uma gramática própria e incompreensível para quem não conhece o ritual. Quando o filho sai do estado de *axero* não se recorda de nada do que lhe aconteceu. Parece possível reconhecer aí elementos do culto realizado em Oyó tal como de descrito por Verger, embora não possamos fechar a questão.

4.2 A rigidez da norma

Já que a manifestação do Orixá no Batuque é envolta em todo esse segredo, pode-se imaginar o que representa a primeira vez em que se manifesta em seu filho, ou como se diz em linguagem batuqueira, quando *nasce o Orixá*. Não se pode provocar a manifestação de forma que o iniciado a perceba. Tampouco o filho de santo no Batuque dá sinais de sentir vibrações, energias (ou mesmo “dar *ekê*”, expressão que funciona às vezes pejorativamente) como é comum em outras tradições afro, como no Candomblé. A primeira manifestação em geral é repentina e violenta, dentro de rituais de iniciação não públicos, ou em momentos públicos importantes, como em uma festa grande, durante alguma dança. As manifestações seguintes também seguem o mesmo padrão: sem apresentar sinais visíveis o Orixá manifesta-se abruptamente, às vezes de maneira mais violenta, com movimentos bruscos do corpo, em silêncio (sem gritar ou falar, o que só lhe será permitido em ritual posterior), ou mesmo alguns gritando. Isto depende do Orixá, da casa, da nação.

O que pudemos perceber é que em algumas casas o segredo de Orixá não é tratado tão rigidamente. Segundo nosso parecer podemos atribuir essa variação a três causas distintas. Algumas nações observam mais estritamente o segredo, outras menos, como característica litúrgica própria. Pudemos perceber, em geral, uma observância mais rigorosa em casas de Jeje-Ijexá, casas de Kambina que vão da rigidez a uma conduta bem frouxa, e casas de Oyó que parecem nem o observar. A independência das nações entre si e das casas dentro de uma mesma nação deriva nessa relativa liberdade frente à tradição que impede a existência de normas gerais e absolutas para todos.

A segunda causa cremos poder atribuir ao fato de haver algumas yalorixás e alguns babalorixás que fizeram a passagem por outros rituais antes do Batuque, como o Candomblé. Para esses, a questão do segredo lhes parece de menor importância ou, ao menos, encarada de forma menos rígida, sem preocupações com as sanções ou com a possível loucura impingida pelos Orixás a quem tem seu segredo descoberto.

Em terceiro lugar, não podemos deixar de ressaltar o fato que muitos babalorixás e yalorixás têm se aprofundado em estudos, têm se aproximado de outras tradições, têm feito verdadeiras experiências teológicas e litúrgicas, mais difíceis em outras épocas, que lhes têm levado a relativizar tal aspecto de suas próprias tradições. São novas

formas de apropriação da própria tradição e novas maneiras de transmissão que levam a reflexão sobre as origens históricas de sua ritualidade e teologia.

Não obstante todas essas transformações, a maior parte dos batuqueiros considera o segredo de Orixá parte essencial do ritual e por conseguinte não negligenciável ou passível de ser relativizada. Algumas narrativas são elaboradas sobre essa essencialidade: uma maneira de preservar os sacerdotes do orgulho e da soberba por terem um contato tão íntimo com o Orixá, uma maneira de manter uma respeitosa diferença e distância em relação à divindade, o que ajudaria a impedir o uso do transe para a promoção própria.

Talvez devêssemos simplesmente tomar o segredo de Orixá como um dogma do Batuque. A expressão pode não parecer boa, mas é capaz de explicar antropológicamente esse aspecto de sua tradição. De fato, do ponto de vista da história da religião, é comum encontrarmos proibições que não se justificam *prima facie*, isto é, que não são tão evidentes como outras sanções, por exemplo, como as de tipo moral que proíbem matar um membro do grupo sem justa causa, ou que imponha o cuidado dos membros mais frágeis da comunidade. Os ritos religiosos de um grupo, com suas proibições e recomendações, suas normas mais ou menos estritas, apresenta performativamente as relações que se entravam a partir de uma visão de mundo, de uma compreensão do todo, da própria realidade, da própria história.

O segredo de Orixá pode propor-nos uma maneira de ver a vida humana que ainda não tenhamos acolhido: de respeitar o mistério da pessoa em sua essência divina. O divino no humano é intocável, inalienável, e o inalienável no humano, o que constitui a dignidade humana é algo em si divino. Mas isso já é extrapolar os limites desta pesquisa.

5. Conclusão

O nosso trabalho apresentou a similaridade do Batuque com as outras religiões afro-brasileiras do campo menos aculturado. Guarda com essas muitas semelhanças teológicas rituais. Todavia, a sua peculiaridade constituinte, o segredo do Orixá, nos coloca muitas questões.

Aventamos muitas possíveis causas. Mas não há como assegurar-nos que um ou outro fator determinante tenha originado essa tradição exclusiva do Batuque. Duas teses

conjugadas podem apresentar uma resposta interessante. Parece provável que as causas sociológicas acima apresentadas, as condições econômicas, a perseguição policial, tenham contribuído para que se realizasse um culto mais econômico, não apenas quanto ao espaço sagrado reduzido ou ao uso de certos materiais. O culto do Orixá se tornou ritual e teologicamente mais econômico. A possível reminiscência simbólica do culto realizado em Oyó, que envolvia um estado de consciência alterado mais longo, provocando esquecimentos e letargias depois do transe, pode ter sido recuperada ainda que inconscientemente nessa prática litúrgica.

Ir além da descrição do fato e perguntar-se por suas origens pode ser, relativo à matéria por nós tratada, um pesado fardo sem resultados práticos. Entretanto, no horizonte simbólico das religiões afro-brasileiras, o segredo de Orixá do Batuque abre uma possibilidade inaudita. Encara-se a relação com a divindade como um mistério em que a própria integridade da personalidade é posta em jogo.

O transe é um acontecimento de tal maneira precioso a ponto da lembrança da fusão extática com o eu divino ser objeto de um cuidado extremo. Ninguém se pode valer da manifestação do Orixá. Nem o próprio *elegun*. Se por um lado o Orixá se apresenta como uma dimensão do eu da qual o *elegun* se ocupa, também é uma dimensão transcendente que não pode ser aprisionada por nada, por nenhuma discursividade, não pode ser dita.

Referências

ABIOU, Sèna Annick Laetitia. *Religião Além da Vida: estudo comparativo de práticas religiosas entre os Vodunsi do litoral sudeste do Benin, na África subsaariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 202, 2016.

BASTIDE, Roger. *Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CORRÊA, Norton Figueiredo. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Cultura & Arte, 2006.

DEMOGRÁFICO, IBGE Censo. Disponível em: [http://www. ibge. gov. br](http://www.ibge.gov.br). Acesso em 12.06.2018, v. 3, 2010.

DRAVET, Florence. “O imaginário ou a comunicação entre corpo e linguagem. Problematização do fenômeno da incorporação no Brasil”. In: *Conexão – Comunicação e Cultura*. Caxias do Sul. Vol. 15, n. 30 (jul/dez 2016), p. 287-306, 2016.

ORO, Ari Pedro. “O atual campo afro-religioso gaúcho”. *Civitas: revista de ciências sociais*. Porto Alegre, RS. Vol. 12, n. 3 (set./dez. 2012), p. 556-565, 2012.

ORO, Ari Pedro. “Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos”. *Debates do NER*. Porto Alegre. Vol. 10, n. 16 (jul./dez. 2009), p. 225-245, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

SILVA, Maria Helena Nunes da. *O Príncipe Custódio e a Religião Afro-Gaúcha*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pernambuco, p. 226, 1999.

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena et al. *Não Somos Filhos Sem Pais: história e teologia do batuque do Rio Grande do Sul*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, p.136, 2014.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

Recebido em: 07/06/2020

Aceito em: 07/10/2020

VOLTANDO PARA A “ORIGEM”? CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAMPO ENTRE PARENTES E OS “SEGREDOS DE FAMÍLIA”

Ana Clara Sousa Damásio dos Santos¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34576

Resumo

O presente artigo busca refletir, através da pesquisa realizada para a elaboração da dissertação do mestrado, os impactos de voltar para a *origem* e como essa volta é respaldada, resguardada e constituída por eventos que nos precedem. Entretanto, como o campo ocorreu entre minhas parentes-interlocutoras, a mudança subjetiva não aconteceu apenas na parente-pesquisadora, mas também em todo grupo de parentesco e ajudou a construir e reconstruir novas paisagens narrativas sobre nossa *origem*.

Palavras-chave: Etnografia. Parentes. Antropologia. Migração.

¿VOLVER A "ORIGEN"? CONSIDERACIONES SOBRE EL CAMPO ENTRE LOS FAMILIARES Y LOS "SECRETOS FAMILIARES"

Resumen

Este artículo busca reflejar, a través de la investigación realizada para la elaboración de la tesis de maestría, los impactos del regreso al origen y cómo este regreso es sustentado, protegido y constituido por hechos que nos preceden. Sin embargo, como el campo se dio entre mis parientes-interlocutores, el cambio subjetivo ocurrió no solo en el investigador-pariente, sino también en todo el grupo de parentesco y ayudó a construir y reconstruir nuevos paisajes narrativos sobre nuestro origen.

Palabras Clave: Etnografía. Familiares. Antropología. Migración.

Maria-Nova olhou novamente a professora e a turma. Era uma história muito grande! Uma história viva que nascia das pessoas, do hoje, do agora. Era diferente de ler aquele texto. Assentou-se e, pela primeira vez, veio-lhe um pensamento: quem sabe escreveria esta história um dia? Quem sabe passaria para o papel o que estava escrito,

¹ Graduada em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB). É Mestranda em Antropologia pelo PPGAS (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Membro do Ser-Tão / Núcleo de Ensino, Extensão e Pesquisa em Gênero e Sexualidade – Faculdade de Ciências Sociais (FCS/UFG). E-mail para contato: anaclarasousadamasio@gmail.com

cravado e gravado no seu corpo, na sua alma, na sua mente. (EVARISTO, 2006, p. 138)

A posição

Pensei em diferentes formas de começar esse artigo. Nenhuma cabia ou parecia certa para o que eu queria contar. Eram coisas que se mesclavam, se atravessavam, precisaram ser amadurecidas, precisavam de tempo e experiências para que pudessem ganhar corpo e virar o presente artigo. Nem sei ainda se tive todo esse tempo ou toda essa experiência, mas alguma vez terei? Por que digo isso? Porque considero que falo aqui a partir, inicialmente, de não-lugar, ou melhor, a partir de um lugar de trânsitos, relacionais e contextuais.

Meu corpo é “território contextual”, no sentido de que é pensado e apropriado por diferentes pessoas de acordo com o local em que estiver e de como estiver. E não há, nesse sentido, um controle que eu possa exercer para que ele seja lido de uma determinada forma e não de outra. As reflexões aqui presentes surgiram em conjunto com o campo etnográfico que resvalou na minha dissertação de mestrado intitulada: “Fazer-Família e Fazer-Antropologia: Uma etnografia sobre ‘cair pra idade’, ‘tomar de conta’ e posicionalidades em Canto do Buriti-PI” (DAMÁSIO, 2020).

O campo foi realizado em 2019 durante três meses no município de Canto do Buriti-PI. Esse último é local de *origem*² da minha família materna. A região onde está localizada a área que é compreendida como Canto do Buriti surgiu com a ascensão e exploração da borracha. Após a chegada de algumas famílias oriundas de São João do Piauí, o local virou o intitulado Povoado de Guaribas. Apenas em 1915 o povoado ganhou status de município e foi nominado como Vila Canto do Buriti. Com o declínio da produção da borracha o município perdeu autonomia e voltou a ser território de São João do Piauí.³

Apenas em 1938 a região conquistou autonomia e foi elevada novamente ao status de município, com o nome de Canto do Buriti, e assim permaneceu. Atualmente a economia gira em torno da agricultura de cana-de-açúcar, milho, melão, manga, apicultura e comércios locais. Canto do Buriti fica localizada no sudeste piauiense e tem como bioma a caatinga. De acordo com o último censo, a cidade tinha 20.020

² Todas as palavras em itálico são categorias êmicas.

³ Dados acessados na página do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e estatística). Acesso à página no dia 19/07/2020. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/canto-do-buriti/historico>

habitantes, sendo que apenas 8,8 % da população possuía alguma ocupação formal (um total de 1.854 pessoas)⁴.

Ao ir para o campo, acabei levando minha avó Anita para sua casa, que estava fechada em Canto do Buriti. Minha avó Anita foi para o *mundo*, pois depois que *caiu pra idade* precisou que suas *filhas-mulher* tomassem de conta. O *mundo* é tudo aquilo que não é a *origem* (Canto do Buriti), mas é categoria êmica atrelada principalmente a São Paulo e Brasília. *Tomar de conta* é um fenômeno que envolve múltiplas questões, como disputa de poder. Ao mesmo tempo o fenômeno trabalha para a construção e manutenção da hierarquia entre os sujeitos envolvidos nesse processo. De um lado, um sujeito que *toma de conta* e, do outro, o sujeito que é *tomado de conta*. Nisso, quem *toma de conta* passa a ser encarregado de policiar, cuidar, tomar decisões, em suma, ele impacta na agência do sujeito de quem *toma de conta* (DAMÁSIO, 2020).

Entretanto, no desenho inicial da pesquisa de campo eu não tomava minhas parentes como interlocutoras. Minha avó e minhas tias, tios, primas e primos que estavam em Canto do Buriti seriam apenas minha entrada em campo, me apresentariam para outras famílias e não seriam o local em que eu permaneceria com o intuito investigativo. Mas eis que, durante o campo, acabei ficando restrita ao ambiente doméstico. Isso ocorreu justamente porque tive que *tomar de conta* da minha avó. Esse processo de *tomar de conta* acabou fazendo com que eu passasse a perceber que minhas parentes eram também interlocutoras, ou melhor, como passei a chamar, parentes-interlocutoras.

Minha vó, que teve oito filhos, acabou mandando todos muito *mininos* para o *mundo* (São Paulo). A migração para o sul e sudeste é atrelada à possibilidade de realizar alguma acumulação que auxilie nos processos de troca para com toda a família que ficou no contexto rural e crie novas oportunidades de melhoria de vida (GARCIA, 1989). A decisão de migrar pode ser tomada por indivíduos que tentam escapar de situações extremas, mas geralmente é uma decisão tomada em conjunto com o grupo de parentesco. É a rede de relações que decide quem pode migrar, quem deve migrar, para onde, sob qual circunstância e tempo. A migração pode ser apresentada então como um projeto familiar ordenado pelo parentesco, gênero e geração (ASSIS, 2007).

Com minha mãe indo muito *minina* para o *mundo*, acabei nascendo na periferia de São Paulo. Quando eu estava com dois anos de idade, meus pais acabaram migrando

⁴ Dados do Censo 2010. Acesso à página dia 10/07/2020. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/canto-do-buriti/panorama>

para o interior em busca de melhores oportunidades de vida. Quando eu estava com 12 anos, fomos para o Distrito Federal - DF. Essa migração foi feita com intuito de me oferecer melhores condições de estudo. Apenas aos 24 anos voltei para Canto do Buriti com o intuito de fazer uma pesquisa etnográfica, mas eu havia visitado a cidade anteriormente com minha mãe para passar férias enquanto minha avó ainda morava na cidade. Esses episódios ocorreram em 1998 e 2012.

A ida para Canto do Buriti para realizar a pesquisa foi decidida principalmente por eu viver em um contexto de incerteza acerca do corte das bolsas de pós-graduação. Era como um fantasma que rondava a cabeça de todos os estudantes que precisavam daquela bolsa para fazer, dar continuidade ou iniciar uma pesquisa. Assim, um contexto onde eu já tivesse onde morar diminuiria os custos do campo e não me prejudicaria tanto, caso eu perdesse a bolsa que eu tinha. Minha família nuclear ficou muito tempo no *mundo* e nele fui socializada. O que a *origem* poderia oferecer, além de um campo, uma dissertação, uma pesquisa, artigos, desenhos e fotografias?

Um lugar do Não-Lugar

Marc Augé (1994) afirma que contemporaneamente precisamos de novas categorias analíticas que possam dar conta das complexidades espaciais que vivemos. Nesse sentido, segundo o autor, um lugar antropológico congrega (embora possa concretizá-lo em graus diferentes) as seguintes características: ele é identitário, relacional e histórico. O não-lugar (Ibidem) não cumpre as características do lugar antropológico e, portanto, não é identitário, relacional ou histórico⁵. Se eu me considero um não-lugar, quer dizer que leio meu corpo como território de passagem e transição.

Como levanta Angela Davis (2019) na sua autobiografia, que escreveu ainda aos 28 anos, depois de passar pelo sistema prisional americano, a nossa escrita só faz sentido se coletivizada, pois nossas histórias são coletivas, elas não são apenas nossas. Essas histórias só fazem sentido quando contadas não apenas pelo prisma de uma experiência individual. Pois nossas histórias, como nossos corpos, não são individuais. E a partir de onde eu falo? Falo a partir de tantas outras que estão nesse não-lugar, ou que ficaram no meio, na passagem, em um não-lugar do processo de político, histórico e colonial de embranquecimento.

⁵ Exemplos de não-lugares dados pelo autor: aeroportos, autoestradas, lugares de passagem.

Falo como uma mulher? Falo como periférica? Falo como pertencente de classe trabalhadora? Falo como a “Clara”? Como aponte, algumas coisas demoram a fazer sentido e ganhar corpo efetivamente. Angela Davis (Ibidem) conta que:

Quando famílias negras tinham se mudado para o alto da colina em número suficiente para que eu tivesse um grupo de amigos e amigas, nós desenvolvemos meios próprios de defesa do nosso ego. Nossa arma era a palavra. Nós nos reuníamos no gramado em frente de casa, esperávamos que um carro com pessoas brancas passasse e gritávamos os piores xingamentos que conhecíamos para elas: jeca, caipira! Então, ríamos de modo histérico diante da sua expressão de espanto. Eu escondia esse passatempo da minha mãe e meu pai, que podiam não entender o quanto era importante para nós, que tínhamos acabado de descobrir o racismo, encontrar maneiras de manter nossa dignidade (DAVIS, 2019, p.91).

Angela Davis mostrava que, ao longo da nossa vida, vamos descobrindo maneiras de manter nossa dignidade, criamos estratégias para sobreviver ao racismo, machismo, capitalismo, enfim, ao *mundo*. No momento de escrever sobre minhas parentes em campo questões emergiriam ao tentar contar a histórias dessas mulheres, majoritariamente negras e analfabetas. O que eu, a “Clara” da família poderia falar? Como eu poderia falar? A partir de onde? Para quem? Bom, foi com Conceição Evaristo (2006) que aprendi que minha “escrevivência” era a união de tudo que me compunha como pessoa, filha, neta, bisneta, antropóloga e filha de santo. Todos esses processos eram separados. Eram papéis que se sobrepunham e criavam o processo de estar-em-processo-de-vida. Esses papéis e múltiplos atravessamentos dele através do meu corpo inevitavelmente comporiam minha forma de escrever, mas também de ver o mundo.

Perguntei-me por muito tempo por que eu tinha tanto ódio ao escrever. Descobri que, ao falar com minhas parentes, tanto ao longo da dissertação, como a partir de tudo que eu escreveria a partir do campo com elas, nossas palavras eram de muita dor, ódio e fraturas de tudo que estruturavam nossas vidas no *mundo*. Com isso, descobri com elas que nossas palavras não precisavam ser contidas ao serem transpostas para uma dissertação ou um artigo. Elas deveriam existir, mesmo que nos lugares mais inóspitos e frios e brancos.

Vivendo no *mundo* e dentro da classe popular e periférica, sempre fui a “Clara!”. Essa foi minha posição até os 17 anos. Para os meus, eu era a “Clarinha”. Isso queria dizer o mesmo que ser branca? Ao entrar na Universidade de Brasília aos 17 anos descobri que, para muitas pessoas, eu não era a “Clara!”, no sentido de ser uma pessoa

“Branca”. Entretanto, as pessoas realmente presentes nesse novo contexto e que eram “Brancas”, não me viam como “Branca”, me viam como “Clara”. Era um longo e doloroso processo de entender o que consistia ser a “Clara”. Ou como era viver em uma posição de “mestiza” para o mundo (ANZALDUÁ, 2005), assumindo meu lugar de alguém que está entre-mundos, entre passagens, em territórios sem nome.

Sueli Carneiro (2004) narra o registro da sua filha, pelo seu então companheiro, um homem branco. No momento do registro, o escrivão colocou que a criança era “branca”, mas o pai corrigiu o escrivão. Esse último mudou a nomenclatura para “parda”. O pai corrigiu mais vez e afirmou que a criança era “negra”. Bem, para ele, enquanto um homem branco, era óbvio que sua filha era negra, mas os processos de embranquecimento são ainda operantes e eficazes e geram propositalmente múltiplos desencontros. Como a autora coloca, por que a branquitude é encarada como plural e complexa (loiros, ruivos, descendentes de espanhóis, italianos, portugueses, entre outros)? Por que há uma complexidade de fenótipos na branquitude, mas a negritude entra em todas as ordens dos desencontros? E onde estou no meio disso?

Demorei muito tempo para me ver como uma mulher negra de pele “Clara”. Esse é um espaço difícil de ocupar, pois é como se eu tivesse ficado no meio do caminho de um processo de embranquecimento. Escutei durante minha infância que eu era muito bonita, que eu tinha uma pele de “porcelana”, mas que eu ficaria mais bonita ainda se ao crescer fizesse uma “cirurgia para corrigir seu nariz”. Essa última frase, escutei do meu pai. Afinal, qual o problema do meu nariz? O que mais eu teria que corrigir em mim para chegar lá? Quais os privilégios da minha pele? Escutei a infância toda que meu cabelo era de “Bombril” e isso gerou uma ojeriza minha para com ele. Foram anos de alisamento e clareamento.

Na III RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul, que foi realizada entre os dias 22 a 25/07/2019 na UFRGS, em Porto Alegre – RS, um homem branco me interpelou e pediu para tirar uma foto minha pois, segundo ele, “você tem nariz de preto, cabelo de preto, mas tem a pele clara”. Mais uma vez o lugar do exótico, do meio do caminho. Entretanto, nesse mesmo evento, mais especificamente no dia 25/07/2019, em que eu me encontrava entre outras antropólogas, uma pesquisadora negra chegou em meio a suas conhecidas distribuindo felicitações pelo dia Dia da Mulher Negra, Latina e Caribenha. Ela veio até mim, também me felicitou e me deu um abraço. Naquele dia ela

me deu um lugar. Como Munanga (2008) aponta, as dificuldades na lida em relação à raça estão conectadas

[...] nos fundamentos da ideologia racial elaborada a partir do fim do século XIX e meados do século XX pela elite brasileira. Essa ideologia, caracterizada, entre outros pelo ideário do branqueamento, roubou dos movimentos negros o ditado ‘a união faz a força’ ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos (MUNANGA, 2008, p. 15).

Os “segredos de família”

Quando entrei na Universidade de Brasília em 2012 para cursar Ciências Sociais, meus encontros e desencontros com a realidade que encontrei ali eram múltiplos. Dividia a sala com filhos de diplomatas, empresários, governadores. O dia de fazer minha inscrição foi também a primeira vez que pisei em uma universidade. Eu estava indo para algum lugar. Foi lá também que tive com tato com minha atual mais-velha. Essa ingressou no mesmo semestre e curso que eu. Foi com ela, uma mulher nascida e criada em um terreiro de candomblé (DAMÁSIO; AHUALLI, 2018), que tive meu primeiro contato com o mesmo. O candomblé era algo até então alienígena a mim. Em 2013, fui à minha primeira festa de candomblé em sua casa (hoje também minha casa), Ilê Axé Ida Wura, localizado em Sobradinho II – DF.

Minha primeira reação ao ver uma festa de candomblé foi de completo assombro. Tudo ali escapava à minha compreensão. Entretanto, desde aquele dia passei a ir a outras festas. Tudo isso escondido da minha família e grupo de parentesco. Eles não entenderiam. Eis que, sem mais delongas, essa trajetória culminou na minha iniciação em 2018. Esse também foi meu primeiro ano no mestrado. Se por um lado meu pai disse, “Não aceito! A gente tenta tirar o pé da senzala, mas olha você voltando pra ela. Você sabe que as pessoas vão falar, né”; minha mãe que afirmou, “Não entendo porque você tá fazendo isso, mas respeito”. Com isso, começou minha trajetória como a primeira candomblecista da família.

Em 2019 eis que chegou o momento de voltar para a *origem*, como já elucidei no início desse artigo. Entretanto, a casa da minha avó tinha sido assaltada pouco tempo antes de irmos para lá. Por isso eu cultivava certa insegurança e receio quanto a voltar apenas nós duas para morar naquela casa. Resolvi pedir para minha Iyalaxé Mãe Lídia

de Oxum jogar búzios para mim antes de ir ao campo e assim fomos para a mesa de jogo. No momento do jogo ela disse que tudo ocorreria bem e isso me acalentou. Entretanto ela comentou: “Você vai achar o que está procurando indo para lá”. No momento em que Mãe Lídia disse isso, a frase não fez sentido nenhum para mim e prossegui com outras questões. Afinal, o que eu estaria procurando ao voltar? Eu estava procurando algo? Estava. Eu queria compreender os processos de periodização da vida e do curso de vida em uma cidade pequena. Foi apenas a decisão quanto ao medo do corte de bolsas que me arrastou para minha *origem*? O que mais haveria ali?

Eu estava a vida toda no *mundo* e ao voltar foi um momento de compreender que, de múltiplas formas, eu era composta por um grupo de parentesco, por ancestralidade, por uma família. Entretanto, ao resolver tomar minhas parentes como interlocutoras, comecei a revolver o lago dos “segredos de família”. Era também um processo de recuperar a história da minha família materna, mas eu não percebia, num primeiro momento, que eu me recuperava por conseguinte.

Em um desses dias em campo uma prima minha veio visitar minha avó e a mim. No final da conversa resolvi acompanhar a mesma até a esquina. Nessa conversa, resolvemos comentar sobre meu falecido avô Luis. Ela havia acompanhado o mesmo no seu leito de morte. Disse que após o falecimento dele minha avó chorava muito e um dia ela (minha prima) encontrou a mesma (minha avó) perambulando pela cidade à noite. Ela então levou minha avó para casa e perguntou o que havia ocorrido. Minha avó afirmou que meu avô havia ido visitá-la e pedido para que ela não chorasse mais daquele jeito, pois ele estava inquieto e precisava ir embora. Eu, mobilizada, perguntei o que ela achava dessa história, ela apontou que: “Ah, é comum né. Rebinha tocava Terecô, tambor, essas coisas, né”. Ela logo se despediu e seguiu caminho. Como assim minha bisavó Rebinha tocava Terecô⁶? Por que ninguém havia me contado isso?

Em uma conversa de varanda com tia Itamar, filha da minha bisa Rebinha e irmã da minha avó, resolvi perguntar sobre esse comentário que minha prima havia feito. Tia Itamar então disse: “É verdade! Rebinha tinha salão. Fechou porque nenhum filho quis continuar e ela ficou *véia*. Aí parou de mexer com essas coisas”. Por que passei tanto tempo achando que era a primeira pessoa atrelada a uma religião de matriz afro-ameríndia? Ou melhor, por que isso estava sendo enterrado e colocado na zona dos

⁶ “Terecô é a denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó [...]. É também conhecido por Encantaria de Barba Soêra (ou Santa Barbara Soeira), por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata (possivelmente em alusão à sua origem rural)” (FERRETTI, 2012, p.296). Ver também SARAIVA (2017).

“segredos da família” e do que não vai sendo mais narrado (BENJAMIN, 1994) e consequentemente a ser esquecido? Como Quijano (2005) coloca:

[...] a colonialidade do poder faz da América Latina um cenário de des/encontros entre nossa experiência, nosso conhecimento e nossa memória histórica. Não é surpreendente, por isso, que nossa história não tenha podido ter um movimento autônomo e coerente, e mais exatamente tenha se configurado como um longo e tortuoso labirinto em que nossos problemas não resolvidos nos habitam como fantasmas históricos. E não se poderia reconhecer e entender esse labirinto, ou seja, debater nossa história e identificar nossos problemas, se não se conseguisse primeiro identificar nossos fantasmas, convocá-los e contender com eles (p.15).

A colonialidade atravessada pelo capitalismo e racismo nos afasta das nossas *origens* em muitos sentidos e faz com que fiquemos em um labirinto nos desconstruindo de nós mesmos. Por eu estar no *mundo*, não conseguia vislumbrar o que me compunha como ancestralidade e isso me colocava no constante não-lugar apontado no início desse artigo. Era preciso levantar que esses processos de apagamentos narrativos acabavam trabalhando para o apagamento de uma familiar atrelada à experiência de povos negros e escravizados e tudo isso desaguava, em última instância (ou primeira), no meu desconhecimento da história da minha família de *origem*. Entretanto, percebi que não era apenas eu que passava por esse processo de desconstruções.

Após o campo, perguntei para minha mãe qual era o nome da bisavó dela. Ela me confessou não saber. Perguntei as minhas outras tias e elas não sabiam também. Descobri, com tia Itamar, minha tia-avó, que o nome da avó dela era Regina. E de onde havia vindo a Regina? Ninguém sabia. Perguntei para minha bisavó Rebinha, que estava à época da pesquisa com 94 anos, de onde a mãe dela havia vindo. Ela não sabia dizer. Perguntei então onde elas moravam quando e minha bisavó me disse apenas que “no mato”.

Nossa história começava e terminava na minha tataravó Regina. Tudo que eu sabia (e que a família passou a saber) era que ela era uma mulher negra e que teve cinco filhos. Todo o restante é nublado, impreciso, incerto, desconstruído, não acabado. Tudo começava e terminava em uma mulher que morava “no mato”. Não era por acaso, por exemplo, que minha tia Regina (irmã da minha mãe) tinha esse nome. Eram histórias que minhas tias maternas não sabiam e que “descobri” ao voltar e perguntar com o

intuito de realizar uma pesquisa e se desbobraram em reconfigurar a paisagem narrativa de toda minha família.

Nesse sentido, eu acabei de muitas formas mudando as narrativas de *origem* e reconfigurando a narrativa de outras pessoas que compunham o nosso grupo de parentesco. Minhas parentes-interlocutoras não eram apenas dados de uma pesquisa. Eram delas também essas histórias que emergiam com a pesquisa. De várias maneiras, estávamos envolvidas e constituídas pelas mesmas malhas de parentesco e isso produzia uma relação específica entre os jogos de objetividade/subjetividade na minha relação com minhas parentes em campo. A minha etnografia e o campo estavam em algum nível reconfigurando a minha família, reconstruindo nossas perspectivas históricas, me reconfigurando e me reposicionando no mundo. Nesse sentido, trabalhar com o plano objetividade/subjetividade não fazia mais tanto sentido assim após o campo, pois eu estava imersa no universo da vida em família que extrapolava em muitos níveis essa dicotomia e gerava um imbróglio que me mobilizava para além dos entendimentos acadêmicos desses mesmos fenômenos.

Por conseguinte, eu fui “aproximada” da minha ancestralidade com a etnografia? Penso agora que a etnografia foi um meio não para “descobrir” o que sempre esteve lá, mas como um mecanismo que foi decisivo para que eu fosse “aproximada” do que sempre me pertenceu? Não há como me expropriar do que eu nunca perdi. E nesse sentido, objetividade/subjetividade não eram balanças analíticas suficientes para trabalhar um mundo povoado para além de pessoas e coisas.

Esses “segredos de família” viriam à tona sem minha pesquisa? É uma pergunta boba de se fazer, pois apenas conjecturas podem ser feitas e nenhuma resposta fechada pode ser dada. O fato é que eu realmente encontrei as respostas que eu nem sabia que estava indo buscar e que não eram relacionadas apenas à pesquisa, mas que tinham relação íntima com a constituição da minha ancestralidade e de toda minha família. Como bem colocou a antropóloga Kelly Silva (2007, p. 252) a atuação do campo não ocorre apenas sobre “nossos conhecimentos antropológicos, mas também sobre nossa própria subjetividade”.

Notas nunca conclusivas

A prática migratória em contextos nordestinos pode ser vista entre as famílias camponesas enquanto migração pré-matrimonial do filho, a do chefe de família e a migração definitiva (WOORTMANN, 1990), onde os homens surgem como os protagonistas migrantes. Entretanto, as narrativas de Canto do Buriti contam de um fluxo migratório onde as mulheres foram as primeiras a migrar e só posteriormente levaram os homens. Esses diferentes arranjos migratórios incorriam em uma carreira migratória por parte dos indivíduos que organizam a família, a divisão do trabalho e o núcleo doméstico em torno da migração.

E é justamente a migração como um processo de saber-fazer (FOUCAULT, 1972) que acabou introduzindo inovações para a minha família através de quem participava dessa migração ao mesmo tempo em que balançou os moldes tradicionais de saber-fazer. Por meio dessa experiência do ser migrante é que inovações foram introduzidas ao grupo de parentesco e paralelamente reforçou tradições locais (da *origem*) que também foram levadas para o contexto urbano e lá tencionadas. Ao mesmo tempo em que poderia fazer com que a *origem* de certa forma fosse esquecida e que alguns familiares ficassem *soltos no mundo*.

Pergunto-me se, caso eu não houvesse voltado para realizar uma pesquisa, esse seria o meu destino, ser alguém *solto no mundo*, como diria minha avó Anita. Como Certeau (1994) salienta, os indivíduos modificam um lugar através das suas experiências prévias, histórias, mas é entre sua relação sujeito e mundo que acabam fazendo de um lugar um "lugar praticado". Perguntaram-me se minha *origem* estava lá o tempo todo ou se apenas a partir do momento que a tomei como *origem* foi que ela assim fez sentido para mim. Minha resposta é que volto para a mesa de jogo com minha Mãe Lúcia. O caminho estava dado antes mesmo de eu saber qual era. O que eu estava indo buscar era o meu lugar, antes mesmo de saber qual era. O que eu estava indo buscar eram minhas parentes, era minha *origem*, era não virar alguém sem *origem*.

Como Igor Kopytoff, (2012) afirma, “O mundo é um lugar perigoso para se viver, quando a pessoa não está ligada a um grupo de parentesco” (p. 236) e o *mundo* tinha sido o meu espaço por muito tempo. De certa forma, duas coisas me deram novamente uma *origem*. A primeira foi minha casa de santo e minha iniciação. A segunda minha volta para Canto do Buriti. Esses dois processos não estão, assim,

separados. Quando comentei com minha mãe a intenção de escrever esse texto, ela me perguntou se eu sabia o nome inteiro da minha bisa Rebinha e eu disse que não. Ela disse: “Nome de Rebinha é Maria da Conceição. Só isso. Não tem outra coisa depois. Vi esses dias que Conceição é como chamam, como é o nome mesmo? Oxum, né!”.

Passamos a dar novos direcionamentos para a vida, a pesquisa, para nossa família, para nossa *origem*, para nossa estadia no *mundo*. Assim como pensei em diversas maneiras de começar esse artigo, pensei em inúmeras alternativas para terminá-lo. Nada seria assertivo ou conclusivo, pois meu campo entre minhas parentes não se encerrava, ele é um campo em-processo-de-vida. E de que vidas estamos falando aqui? Estou falando de todo meu grupo de parentesco, que foi mobilizado e transformado pela pesquisa, mas ao falar dele, falo de histórias de desencontros que nos antecedem em muito. Por mais que não saibamos o que vem antes da tataravó Regina, sabemos muito mais do que sabíamos antes da pesquisa ocorrer. E tudo foi por acaso? Bom, não acredito em acasos ou desencontros para com esse processo de fazer-campo e fazer-família e, nisso, fazer-ancestralidade. Para mim não são processos mais desconectados. Eles se retroalimentam e me ajudam (e ajudam minhas parentes) a compor um novo caminho.

Se alguns tentam criar fronteiras artificiais para dividir o mundo de forma cartesiana e assim buscar compreender suas existências, essa forma de organizar a vida não contemplou minha pesquisa com parentes. Era preciso me aproximar de muitas formas para compreender. Era preciso me aproximar como filha de santo; como antropóloga; como mulher negra de pele “Clara”; como tataraneta de uma mulher de quem sei apenas o primeiro nome; de um avô que morreu tão cedo abrindo estradas no Nordeste e do qual não lembro nem mesmo a voz; de uma bisavó ainda viva que eu não conhecia; da minha casa de santo; da universidade. Era preciso, enfim, voltar-ir para muitos lugares. Era preciso considerar que viver, fazer, escrever, pesquisar e recuperar minhas *origens* não eram processos separados, muito pelo contrário.

Se na perspectiva de Ingold (2018) a antropologia é capaz de comparar e colocar sob perspectiva crítica as formas de viver, isso resvala em levar as pessoas a sério. Não pesquisamos apenas *as* pessoas, mas pesquisamos *com* as pessoas. Isso não quer dizer apenas colocar o pesquisador na condição de aprendiz em campo, mas fazer com o que o que ele aprende em campo também modifique sua compreensão filosófica sobre o mundo. A antropologia pode ser colocada então como disciplina que abre margem para

pensar a condição de aprender e ensinar em grandes escalas. Nesse sentido, afirmo que eu não pesquisava e escrevia apenas *as* minhas parentes-interlocutoras, mas também *com* minhas parentes-interlocutoras e nossas ancestralidades. Era preciso que esse processo reanimasse o meu mundo e minha forma de fazer antropologia. Como coloca Ailton Krenak (2019)

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. (p.27)

E é justamente a partir dessas ausências criadas pelo nosso tempo que busquei tratar e considerar que negociações e apagamentos fazemos de nós mesmos dentro dos textos e teorias que construímos para entrar no “clube da humanidade” (Ibidem), dos processos civilizatórios e englobantes de uma grande humanidade homogênea e sem rosto (ou melhor, com o rosto de um “Ocidente” branco e masculino).

Penso isso, pois essas discussões em relação à família e à minha recuperação como uma pessoa composta por ancestralidades não foi tão bem trabalho na dissertação. Esses incômodos não pareciam caber naquele formato e tampouco tenho certeza de que cabe nesse. Talvez ele não caiba num texto. Talvez ele extrapole, inclusive, minha carne. É importante, entretanto, que não deixemos de falar desses processos que por vezes nem nós compreendemos ou trazemos com sentido pronto. Às vezes, é preciso ter mais dúvida, do que certeza. É preciso ter mais ancestralidade, do que cientificidade. É preciso deixar que essas dúvidas corroam, adentrem, façam casa e ganhem corpo (ou texto).

Referências Bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. “La conciencia de la mestiza / rumo a uma nova consciência”. *Revista Estudos Feministas*. vol.13 no.3 Florianópolis Sept./Dec. 2005

ASSIS, Gláucia de Oliveira. “Mulheres migrantes no passado e Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 15(3): 336, setembro-dezembro. 2007.

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papyrus, 1994.

BENJAMIN, Walter. “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, p. 197-221. 1994.

CARNEIRO, Sueli. *Negros de pele clara por Sueli Carneiro*. Portal Geledés. 2004. Acessado em: <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>

CERTEAU, Michael. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DAMÁSIO, Ana Clara. *Fazer-Família e Fazer-Antropologia: Uma etnografia sobre ‘cair pra idade’, ‘tomar de conta’ e posicionalidades em Canto do Buriti-PI*. Dissertação. Universidade Federal de Goiás – UFG. 2020.

DAMÁSIO, Ana Clara; AHUALLI, Iyaromi. “Às mais velhas”. *Revista Calundu*, 2(2), 6. 2018.

DAVIS, Angela. *Uma autobiografia*. São Paulo: Boitempo, 2019.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Tambor de Crioula e espetáculo*. São Luís: Comissão Maranhense de folclore, 2002

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, revisão de Ligia Vassalo. Petrópolis: Vozes, Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 260p. 1972.

GARCIA, Afrânio. *O Sul: caminho do roçado; estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo, Marco Zero; Brasília; Editora Universidade de Brasília; MCf-CNPq, 286p, 1989.

INGOLD, Tim. *Antropologia para que serve?* Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

KOPYTOFF, Igor. “Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 21, p. 1-360, 2012.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2019.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E. (ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Clacso, pp. 227-278, Buenos Aires, 2005.

SARAIWA, Luís. “De vodum a caboclo: Trajetória de legbá no terreiro de Tambor de Mina e Terecô”. *Revista Calundu*, 1(1), 2017.

SILVA, Kelly Cristiane. “O poder do campo e o seu campo de poder”. In: BONETTI, Alinne. FLEISCHER, Soraya (Org.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul : EDUNISC, 2007.

WOORTMANN, Klass. “Migração, família e campesinato”. *Revista Brasileira De Estudos De População*, 7(1), 35-53, 1990.

Recebido em: 04/10/2020

Aceito em: 07/10/2020

200 ANOS NÃO SÃO 200 DIAS: HISTÓRIA, PROTAGONISMO E ESTRATÉGIA DE MULHERES NEGRAS NA IRMANDADE DA BOA MORTE (1820 – 2020)

Mariana Fernandes Rodrigues Barreto Regis¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34574

Resumo

A Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira – BA, completou 200 anos no ano de 2020 e sua trajetória é essencial para a preservação das tradições provenientes da diáspora africana. A Irmandade é um símbolo de resistência e exemplo de estratégias para a criação e a manutenção de práticas sociais e culturais que combateram a ordem colonial na Bahia e no Brasil. Além sua importância para as religiões de matriz africana e para a luta antiescravista, a influência da Irmandade se disseminou em diversos símbolos sociais e culturais da população negra, porém muitos nuances dessa história ainda são desconhecidos ou ignorados pela historiografia tradicional devido a um problema de “falta de fontes”. Esses e outros “problemas” de estudos das tradições afro-brasileiras devem ser questionados para que possamos compreender até que ponto interferem em trabalhos sobre tais organizações e qual a importância da oralidade na transmissão, perpetuação e estudos destas tradições.

Palavras-chave: Irmandade da Boa Morte. Mulheres da Boa Morte. História Oral. Oralidade. Religiões de Matriz Africana. Candomblé.

200 AÑOS NO SON 200 DÍAS: HISTORIA, PROTAGONISMO Y ESTRATEGIA DE LAS MUJERES NEGRAS EN LA IRMANDADE DA BOA MORTE (1820 – 2020)

Resumen

La *Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte* de Cachoeira (Bahia) cumplió 200 años en 2020 y su trayectoria es fundamental para la preservación de las tradiciones de la diáspora africana. La *Irmandade* es símbolo de resistencia y ejemplo de estrategias para la creación y mantenimiento de prácticas sociales y culturales que combatieron el orden colonial en Bahía y Brasil. Además de su importancia para las religiones de base africana y para la lucha contra la esclavitud, la influencia de la Irmandade se ha extendido a varios símbolos sociales y culturales de la población negra, sin embargo muchos matices de esta historia aún son desconocidos o ignorados por la historiografía tradicional debido a un problema de “ausencia de fuentes”. Estos y otros “problemas” de los estudios de las tradiciones afrobrasileñas deben ser cuestionados para que podamos entender hasta qué

¹ Possui mestrado em História pela Universidade de Brasília (2016), na linha de pesquisa: História Social e suas múltiplas formas. Trabalha com Irmandades Negras na América Portuguesa e Metodologia da História. Graduação em História pela Universidade de Brasília (2013). Pesquisadora Associada do Observatório da Saúde da População Negra NESP/CEAM/UnB. Email: marianaregis@gmail.com

punto interfieren en el trabajo de tales organizaciones y la importancia de la oralidad en la transmisión, perpetuación y estudios de estas tradiciones.

Palabras clave: Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte. Mujeres de la Boa Morte. Historia oral. Oralidad. Religiones matriciales africanas. Candomblé.

200 anos não são 200 dias

“Nossos antepassados, as nossas irmãs eram intituladas “as mulheres do partido alto”, então elas trabalhavam em prol dos próprios irmãos... de liberdade, trabalharam para conseguir as cartas de alforria ou as vezes até fuga para os irmãos que eram necessitados e precisavam de ajuda. Então, elas fizeram um movimento feminino pra poder ajudar as irmãs... as outras irmãs a ter sua liberdade, porque nem só a carta de alforria dava liberdade como até hoje: Eles dizem que nós somos libertos mas a gente continua embaixo do poder aquisitivo, sempre temos que pagar tudo, tem que pedir licença pra tudo, então a escravidão continua “por debaixo dos panos”, mas a gente continua ainda naquele regime escravocrata ali. Então elas faziam esse movimento pra fazer essa ajuda pros nossos irmãos serem libertados, terem mais seus direitos, porque a liberdade mesmo dos irmãos escravos é estar com deus quando morrer. A liberdade da alma, do corpo é estar com mamãe lá em cima quando a gente partir desse pra outro mundo.” - Dona Nilza Prado de Carvalho – Irmã da Boa Morte. (TVE Bahia, 2019)

No meio do Recôncavo baiano, entre muito samba de roda, maniçoba e a bela vista do rio Paraguaçu, se encontra a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, localizada na rua Treze de maio, coração de Cachoeira. Inevitavelmente essas duas histórias, a da cidade de Cachoeira e a da Boa Morte estão entrelaçadas e contam muito sobre a trajetória de mulheres pretas no Brasil.

O legado da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira é incontestável, mesmo que seu valor e sua história sejam, em alguns momentos, negligenciadas pela historiografia tradicional e não sejam o foco de interesse de pesquisadores de várias áreas do conhecimento. Através de seus 200 anos, recém completados e comemorados no ano de 2020, a Irmandade da Boa Morte atravessou vários dos períodos históricos brasileiros, trazendo para os afrodescendentes da diáspora, um marco referencial e representando uma instituição social, religiosa e política poderosa, capaz de sobreviver ao sistema colonial escravista e seu período subsequente. Além de lutarem contra a escravidão, comprarem alforrias e possibilitarem um novo horizonte para

cativos, não podemos esquecer de um ponto crucial na constituição da Irmandade: ela era e ainda é constituída exclusivamente por mulheres negras.

Paralelamente, na contramão das instituições tradicionais portuguesas, a Irmandade da Boa Morte transmitiu seus ensinamentos e perpetuou suas tradições e sua organização de maneira exclusivamente oral, possibilitando desta maneira, a perpetuação das tradições espirituais experienciadas em África, possibilitando a criação do Candomblé e de outras religiões de matriz africana. A Boa Morte, além de tudo, representa mais profundamente: estratégia e existência de mulheres negras.

O que são as irmandades negras?

A história do Brasil é atravessada pela história da escravização de africanos. Levando em consideração que a maior parcela da população brasileira é afrodescendente declarada, (IBGE, 2010) assim sendo, a contribuição da população negra para a constituição do que conhecemos hoje como Brasil foi e é essencial desde o período colonial. O legado afro-brasileiro se faz presente em todos os âmbitos da vida social brasileira, nas manifestações culturais, intelectuais, musicais, religiosas, culinárias, econômicas, sociais entre outras. Neste sentido, alguns temas ou objetos, manifestações e formas de expressões negras são essenciais para a compreensão e valorização da cultura e da população negra brasileira. As histórias das organizações negras ao longo da formação do Brasil são extremamente importantes para a continuidade da construção de narrativas antirracistas, contribuindo para a compreensão da importância desses objetos na nossa formação cultural e da nossa sociedade. Mesmo que pessoas negras sejam as maiores vítimas dos problemas advindos da questão racial nos dias de hoje, compreender a colaboração e o legado do povo preto no Brasil é uma necessidade importante para toda a sociedade.

As Irmandades Negras representaram no Brasil escravista, uma das instituições responsáveis pela transformação e sobrevivência das tradições religiosas e espirituais africanas ao passo que foram essenciais para a criação destas novas práticas afro-brasileiras. Assim sendo, a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, fundada aproximadamente no ano de 1810 em Salvador - Bahia e transferida para a cidade de Cachoeira – Bahia, no ano de 1820 e em funcionamento até os dias atuais, representa de maneira emblemática esse passado de transformação vivida pelos africanos e africanas da

diáspora, além de recriar em terras brasileiras, suas práticas culturais tão importantes para a sobrevivência dos povos africanos na diáspora e seus descendentes.

No campo religioso, o sistema colonial fez com que as concepções de mundo africanas trazidas pela diáspora (HALL, 2006, p.28) fossem recriminadas, pois além da catequização de índios e de africanos escravizados como estratégia de um projeto de dominação e exploração, também era conveniente para tal projeto, combater os rituais e práticas espirituais que não fossem cristãs nos moldes eurocêntricos.

Dentro deste contexto, as religiosidades africanas se perpetuaram no Brasil por meio da resistência, transformação e adaptação do que existia em diversas etnias em África e se reorganizaram na América Portuguesa sofrendo influência da cultura europeia e indígena. Faz-se necessário ressaltar que os termos étnicos que diferenciavam estes africanos se criaram com a diáspora compulsória e com o trabalho escravo, pois quando se volta o olhar para a população cativa é possível perceber que ali se encontravam pessoas de diversas etnias colocadas em categorias identitárias impostas pelo poder colonial. (REIS, 1996, p.5)

As práticas espirituais vieram como herança dos africanos escravizados e aqui se transformaram em religiões brasileiras de matrizes africanas, onde os rituais foram trazidos através da memória e foram transmitidos majoritariamente de maneira oral para seus descendentes. Ao longo das décadas e séculos, com as transformações do Brasil, estas representações foram sendo transformadas ao mesmo tempo em que sofriam intervenções culturais do ambiente no qual se construíram.

No contexto colonial, estes africanos foram arrancados de suas raízes e submetidos a situações perversas, embarcados na travessia para as terras da América para a submissão ao trabalho compulsório e para que este empreendimento colonial fosse possível, era necessário tentar controlar várias experiências de vida dos africanos. REIS (1996, p.4), atenta para o importante fato de que senhores e escravos conviviam em um espaço de negociação e para que fosse possível a perpetuação do sistema escravocrata, era necessário que os senhores “negociassem” com seus escravos, segundo suas palavras, entre os extremos da “coerção e persuasão”. Ao mesmo tempo que o sistema vigente tentava minguar as possibilidades de revoltas ou rebeliões, escravizados e seus descendentes se utilizavam de dispositivos internos, como as Irmandades Negras para criar um espaço de sobrevivência e criação de identidades. Neste sentido, esse espaço de negociação viabilizou o nascimento destas novas práticas sociais, culturais e políticas dos negros da diáspora.

No sistema colonial, as raízes culturais deveriam ser “esquecidas” pelos africanos, ou pelo menos deixadas de lado. No campo religioso, um dos meios encontrados para se realizar a dominação destes povos africanos, era tentar fazer com que estes vivessem o mais harmonicamente possível, para isso os colonizadores forçavam os escravizados a substituírem seus cultos ancestrais tradicionais pela religião cristã do homem branco, e assim, foi feita a tentativa de esquecimento da cultura religiosa de origem. Tal empreendimento resultou em manifestações que conseguiram se reinventar e mesclar o culto ancestral com as religiosidades do “novo mundo”.

Em “A África e os Africanos no Novo mundo”, John Thornton (2004, p. 253,254) explica que múltiplas culturas independentes foram trazidas para a América na diáspora, pois os africanos não compartilhavam de valores culturais homogêneos, sendo assim, o mecanismo do comércio de escravos separava estes indivíduos de seus pares, diferentemente dos processos migratórios dos europeus, onde no novo lar, os indivíduos se colocavam em comunidades que partilham de valores em comum. No caso dos africanos, milhares de indivíduos de diferentes culturas e etnias começaram uma interação forçada, iniciando assim, a criação de uma nova cultura nas Américas desde a travessia dentro dos navios negreiros. Para a criação desta nova cultura, a referência utilizada foi o que as diversas culturas africanas possuíam de semelhante ou comum, usando como ponto de ligação a cultura europeia. Ao dizer que estes escravizados priorizaram um denominador comum na hora de construir uma nova cultura, é preciso atentar para o fato de que segundo Thornton, estas diferentes culturas tinham sim práticas em comum que existiam entre espaços muito distantes devido a trocas culturais, sociais e mercantis. (THORNTON, 2004, p.347)

Ao serem lançados nos navios negreiros para a América, africanos de diversas regiões do continente e de diversos povos foram obrigados a encontrar suas semelhanças nos seus modos de viver para que pudessem conviver entre si. Nesse sentido, o culto aos santos católicos, em alguma medida, auxiliou os africanos provenientes de diferentes origens e tradições, a unir seus próprios referenciais com as diferentes “revelações” trazidas por meio dos santos católicos. (THORNTON, 2004, p.347-351)

Com a necessidade de construção e sobrevivência dos escravizados nas terras da América, entre várias instituições que serviram como mecanismos importantes para viabilizar uma organização social, as irmandades católicas representaram um espaço importante para a criação de novos modos de viver.

As irmandades católicas possibilitaram a construção de espaços de devoção e fé,

organização política e social por toda a América Lusa. No caso das irmandades compostas por africanos e seus descendentes, chamadas de “Irmandades Negras”, além destas funções, elas representam um dos espaços onde se possibilitou a reconstrução cultural destes povos nas terras americanas. Dentro de uma irmandade, o irmão associado a ela, além de participar de atividades religiosas ligadas ao culto do santo ou da santa de devoção, também podia desfrutar dos privilégios e auxílios promovidos por esta instituição. Entre as funções de um irmão ou irmã devoto filiado a uma irmandade, estão as contribuições financeiras, obrigações nas funções da igreja e as regras de conduta colocadas pela igreja da qual é filiado. (REGIS, 2016, p.100-101)

A irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros – em torno das festas, assembleias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua – construíam identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto. A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. Idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano, através da africanização da religião dos senhores, elas vieram a constituir um instrumento de identidade e solidariedade coletivas. (REIS, 1996, p.4)

Os integrantes de uma irmandade participavam de atividades relacionadas à devoção e gozavam de privilégios e auxílios. Como obrigação, era necessária a colaboração em vários sentidos, inclusive financeiramente, assumindo obrigações com a igreja e suas atividades. Esse ambiente de autonomia dentro da imposição escravista funcionava como um respiro onde era possível o nascimento de um novo espaço, de criação e reconstrução de seus elos ancestrais e de construção de identidade, enquanto que para os brancos e senhores de escravos, as irmandades negras eram um ambiente de dominação e domesticação, visto que a associação a uma irmandade representava o sucesso na tentativa de conversão a fé católica. Paralelamente, os escravizados encaravam este mesmo ambiente como um local de construção de identidade e solidariedade coletivas.

A riqueza maior do estudo das irmandades talvez seja no profundo significado histórico que elas apresentam. Foram e são instituições que se espelham e retratam os diversos momentos e contextos históricos nos quais se inserem. Com elas, o catolicismo e a Igreja Católica amoldam-se à realidade na qual se propagam. Nada de anacronismos históricos. As irmandades caracterizam sempre o seu momento e o seu ambiente, dando origem à diversidade de formas,

por um lado, e à fluidez e imprecisão de suas denominações por outro (BOSCHI, 1986, p.12).

As irmandades católicas negras foram substanciais para a formação cultural, política e social do Brasil, representando um espaço de autonomia dentro da lógica do sistema colonial, porém, é importante lembrar que essas organizações eram submetidas aos dispositivos de controle da coroa portuguesa. Na maioria das vezes necessitava de uma série de dispositivos para ter a seu funcionamento autorizado, como o compromisso, que se assemelhava a um regimento interno e documento de fundação, com o nome e a função dos membros e suas obrigações.

Estas entidades fizeram com que os africanos e seus descendentes pudessem se inserir na religiosidade católica trazida do continente europeu pelos colonizadores, por isso, ordens religiosas representaram um papel importante na disseminação das devoções adotadas e transformadas pela população negra. (REGINALDO, 2011, p.134). Na extensão de grande parte do território brasileiro, as irmandades negras se instalaram e desenvolveram diferentes tipos de tradições culturais negras. Historiadores se debruçaram sobre o estudo do desenvolvimento destas irmandades em diversas cidades para assim compreender, como elas influenciaram o desenvolvimento social da região e quais foram suas influências na religiosidade negra. Sendo assim, alguns trabalhos são pontos chave para a compreensão do papel dessas irmandades no Brasil.

Mariza de Carvalho Soares (2000), analisa a região urbana do Rio de Janeiro e afirma que o número de irmandades cresceu muito na segunda metade do século XVIII, com procissões cada vez mais cheias de adeptos. Na sua dinâmica interna, as irmandades cariocas passavam por conflitos que ocorriam com o poder eclesiástico ou originavam-se de disputas internas. Na organização destas irmandades, a sua origem e a hierarquia a ser respeitada eram dois princípios essenciais, tanto internamente, entre os membros das irmandades, quanto externamente, quando eram comparadas a outras irmandades e com as organizações eclesiásticas.

Em Minas Gerais, Caio Boschi (1986) explica que as irmandades foram um dos fatores responsáveis pela criação de laços sociais ou por manter laços já preexistentes, proporcionando o elo de identidade entre os seus membros, mesmo que estes fossem provenientes de diferentes regiões do continente africano ou nascidos na colônia. Essas confrarias também proporcionaram um processo de construção

identitária, fazendo perdurar a resistência das tradições africanas e serviram como um espaço de compartilhamento e consolo das experiências vividas pela população cativa. Este representava um dos poucos espaços de sociabilização dos negros ao longo do período colonial.

No contexto baiano, Lucilene Reginaldo (2011), em seu trabalho “O Rosário dos Angolas”, explica que haviam irmandades na Bahia com irmãos pretos e pardos, devotos de Nossa Senhora do Rosário, desde o início do século XVII. Em nome desse culto, ergueram-se a capela das Portas do Carmo, juntamente com a Irmandade do Rosário dos Pretos da Freguesia de São Pedro. Posteriormente, outras irmandades foram criadas na Bahia. Com a assimilação dos santos negros, estes assumiram o lugar simbólico de ancestrais poderosos para os africanos e seus descendentes, fenômeno que a autora denominou como “santo parente”. Essa apropriação negra dos santos católicos foi essencial para a aceitação e disseminação destas devoções e fé. (REGINALDO, 2011, p.140). Essa apropriação foi extremamente importante tanto para a assimilação das devoções católicas quanto para a associação dos santos católicos aos ancestrais africanos, chamados Orixás pela tradição Iorubá.

A configuração das irmandades negras na Bahia possibilitou uma organização de poder paralela à organização eclesiástica e o surgimento de mecanismos burocráticos informais. Assim, as irmandades proporcionaram a reunião e resistência destas pessoas, o que possibilitou uma série de ações como a articulação de levantes armados e encobrir a fundação de um dos primeiros candomblés da Bahia, assim como fez a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Igreja da Barroquinha, (SILVEIRA, 2006, p.150) ou as irmandades de pretos do Rosário, que representavam uma instituição de grande força política e auxílio entre os irmãos, além da função religiosa. (REIS, 1996, p.7)

A participação feminina dentro das irmandades negras foi variável de acordo com o contexto local e com cada organização especificamente, o que torna o caso da Boa Morte muito especial, afinal, a grande maioria das Irmandades erguidas nos séculos XVIII e XIX, a quantidade de mulheres nestas organizações era sempre menor do que a quantidade de homens. (SOUZA, 2007, 41).

Como já citado anteriormente, as irmandades católicas de negros tinham como função, além do culto católico, a manutenção de auxílios financeiros para seus irmãos, a disponibilização de funerais, entre outros tipos de ajuda. (REGINALDO, 2009, p.27). Nesse sentido, é importante destacar a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, que

além destas funções, exerceu e exerce até os dias de hoje um grande papel de símbolo de resistência para o povo negro. Tal atribuição se dá devido ao fato da Irmandade da Boa Morte ter realizado ativamente um papel abolicionista ao longo do século XIX, seja através de compra de alforrias ou de esconderijo para cativos, cumprindo assim o seu importante papel político para a população negra. Paralelamente, a Irmandade também possibilitou a fundação de terreiros de candomblé de diferentes tradições mantendo vivas as tradições africanas amalgamadas pela diáspora.

A Irmandade da Boa Morte é um importante exemplo de preservação de tradições culturais e religiosas, seja desde rituais sagrados de portas fechadas, restrito apenas a integrantes da confraria, até ações cotidianas de exaltação e valorização da cultura afro-brasileira até os dias atuais.

O histórico de cidade de Cachoeira e a Irmandade da Boa Morte

A história da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte não pode ser desassociada do crescimento da Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto de Cachoeira, localizada no Recôncavo baiano e elevada à categoria de cidade no ano de 1837.

Na segunda metade do século XVIII, Cachoeira se encontrava em ascensão comercial devido a produção e exportação de fumo. O rio Paraguaçu, que corta a cidade, fazia ser possível tanto o transporte de mercadorias para a baía de Todos-os-Santos escoando a mercadoria, quanto o caminho inverso com produtos para o sertão baiano. (REGINALDO, 2011, p.67)

Assim como outras cidades de interior localizadas em pontos estratégicos para o escoamento de mercadorias, trocas comerciais, produção fumagueira e cultivo de cana de açúcar durante o período colonial, Cachoeira cresceu bastante em termos populacionais e em meados do século XIX, teve o início de sua decadência comercial.

Do povoado primitivo sobre uma colina, a cidade se expandiu ao longo do Paraguaçu com seus sobrados. Para geri-lá, era preciso organizar sua infraestrutura, com a pavimentação de ruas, construção de chafariz público, pontas e cais. A partir do crescimento da cidade instalada num vale e cercada por morros, foi necessário aterrar parte do rio, na segunda metade do século XIX. No período colonial, era frequente medir a colonização a partir da ocupação territorial e não do crescimento populacional, conforme se expandiam engenhos e igrejas, e com estas irmandades e devoção aos santos, elemento marcante da religiosidade local elaborada entre igrejas e terreiros de candomblés (IPAC, 2011. p.

26).

Após esse período de ascensão, Cachoeira teve o seu declínio comercial devido à queda da produção econômica, por conta do pouco escoamento da produção de açúcar proveniente da ascensão da produção de açúcar extraído da beterraba no continente europeu e a proibição do tráfico de escravos, culminando na abolição, no final do século XIX.

Cachoeira até os dias de hoje é reconhecida como uma cidade importante tanto pelo seu passado quanto para o que representa nos dias de hoje, sendo atrativa turisticamente pelos seus casarões e seu conjunto arquitetônico, suas festividades, seus candomblés e a grande festa da Nossa Senhora da Boa Morte todos os anos no mês de agosto.

O autor Renato da Silveira (2006) nos explica que a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira foi fundada em um momento de grandes mudanças e feitos para as tradições religiosas africanas no Brasil, como a fundação do culto aos eguns da Ilha de Itaparica e a grande reestruturação do Candomblé da Barroquinha. A Irmandade da Boa Morte cumpriu e cumpre até os dias de hoje, uma importante missão para os cultos afro-brasileiros:

Assim como a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios era a fachada legal que abrigava o Candomblé da Barroquinha e a associação política dos nagôs-iorubás, a Devoção da Boa Morte abrigava a Sociedade Geledé, ou pelo menos sua direção era integrada pelas mesmas pessoas. Os dados disponíveis apontam para uma irmandade mais aberta, com a participação de crioulos e malês, enquanto que a devoção parece ter sido mais fechada, exclusiva de mulheres nagôs-iorubás, exceção feita às suas descendentes crioulas e eventuais aliadas de outras etnias africanas (SILVEIRA, 2006, p.454).

Como explica Renato da Silveira, a Irmandade da Boa Morte realizava ritos mortuários ligados a seus ancestrais africanos relacionados a fertilidade e morte, e possui uma estrutura administrativa bastante rígida em relação as membras associadas e a quem é considerado próximo a Irmandade.

Em sua obra recém lançada “Povoamento e formação social de Cachoeira” o historiador Luiz Cláudio Nascimento traz informações muito importantes para as comunidades de matriz africana a respeito da Irmandade da Boa Morte. Ao contextualizar o surgimento da irmandade, o autor explica que, no início do século XIX, um grupo de mulheres, ligadas a fundação do Ilê Iyá Nassô Oká, um dos primeiros candomblés baianos, se filiaram formalmente a devoção de Nossa Senhora da Boa Morte na

Barroquinha, onde realizavam o culto africano das deusas-mães iorubanas, a Sociedade Geledé² e também formaram uma junta de alforria para libertar sacerdotisas importantes do cativo.

Desde de sua transferência para Cachoeira, a Irmandade mantém sua estrutura social e administrativa diferente das demais irmandades. A Irmandade da Boa Morte nunca teve um compromisso³, o que as coloca como devotas de Nossa Senhora da Boa Morte, porém sem estarem legalmente inseridas na estrutura da Igreja Católica, (NASCIMENTO, 2020, p.109) sendo denominadas assim como uma irmandade leiga, status comum entre as Irmandades negras do situadas nos séculos XVIII e XIX. É interessante o fato de que mesmo não estando inserida institucionalmente na igreja, a Boa Morte manteve uma série de normas e preceitos semelhantes a outras organizações, como a festa anual da santa de devoção, a eleição de uma mesa diretora e até mesmo a organização de uma irmandade, porém com o fato de ser constituída estritamente por mulheres negras. De acordo com o Título LX do Livro Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia, as Confrarias que forem erigidas sem a autorização do arcebispo devem ser visitadas por seus oficiais, afim de regularizar sua situação, onde o compromisso deveria ser analisado para que abusos e obrigações fossem corrigidos pelas autoridades em questão. (VIDE, 1853, 336)

Tais características trazem duas reflexões: a de sua fé e devoção em Nossa Senhora e sua adesão a toda a estrutura para o seu culto. Ao mesmo tempo, tal esforço para o cumprimento de todos os preceitos e normas de acordo com as outras irmandades do período, podem ser uma maneira encontrada pelas mulheres da Boa Morte de passarem despercebidas, e não chamarem a atenção das autoridades para possíveis adequações requeridas.

Podemos assim pensar que originalmente a Boa Morte não era uma irmandade no modelo que concebemos todas as outras que existiram em todo o Brasil, e sim um grupo de mulheres economicamente emancipadas e idosas, que se organizava num grupo feminino de representação de status, que se reunia anualmente para celebrar seus ancestrais, mascarada sob o culto de assunção e morte de Maria. (NASCIMENTO, 1999, p. 109)

² Corporação político-religiosa feminina, de origem Ketu, que celebrava forças cósmicas e seus poderes, seus cultos tinham ligação com as divindades associadas a fertilidade e a terra.

³ Compromisso era o documento que regulamentava o funcionamento das Irmandades em todo o território da colônia, perante a Igreja Católica, segundo as “Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia” do ano de 1707. O compromisso funcionava como um regimento da organização, onde era exposto qual a função detalhada de seus irmãos e quais eram suas atividades.

Em outra obra, Nascimento demonstra que a irmandade passou por várias mudanças na sua organização, desde seu período de fundação até 1999, e explica que a Irmandade nunca foi uma instituição pertencente a Igreja, mesmo com sua forte devoção à Nossa senhora.

A importante lição que tiramos desse debate é que ainda estamos longe de entender o papel político que o negro engendrou nas suas estratégias de resistência cultural e de manutenção do *ethos* africanos no Brasil. Neste sentido, torna-se imprescindível definir o que de fato representaram as irmandades religiosas negras, que tipo de catolicismo praticava na Igreja, o conceito de crença entre os católicos negros, praticantes, ao mesmo tempo, do candomblé (NASCIMENTO, 1999, p.46,47).

Além da organização administrativa da irmandade, existe ponto importante e essencial em relação as Irmãs, a maioria delas representam um ponto fora da curva em relação a maioria das experiências de comunidades de africanos escravizados pela diáspora, onde as famílias eram dissolvidas e separadas propositalmente pelos senhores, como uma forma de enfraquecimento dos laços afetivos⁴. Elas insistentemente perpetuaram sua descendência desde sua criação, por volta de 1810 a 1820, ainda na Igreja da Barroquinha em Salvador:

Embora obviamente fossem descendentes de africanas, elas pertenciam a uma linhagem familiar construída na escravidão ou vinda e permanecida na Bahia; esse dado é importante porque houve casos, em Cachoeira e São Félix, em que parte de famílias africanas chegaram juntos em situação de escravização. Ou seja, a Irmandade da Boa Morte é uma corporação religiosa formada por famílias, em que uma filha substitui a mãe, que é substituída pela neta, e assim sucessivamente (NASCIMENTO, 2020, p.129).

A organização interna é bastante rígida hierarquicamente e administrativamente, nesse sentido, os cargos são crescentes. Quando uma irmã é escolhida para ser uma espécie de noviça da irmandade ela exerce uma função específica de Irmã de Bolsa, responsável por recolher doações em dinheiro para que a festa aconteça. Sucessivamente, de acordo com a idade de cada irmã, os cargos vão sendo designados no início do mês de

⁴ As comunidades e organizações negras foram constituídas em meio a desagregação familiar que é resultado do tráfico de escravizados e as dificuldades vividas por essas pessoas. As tentativas de construção de um vínculo familiar eram frequentemente destruídas por vendas de escravizados, sendo assim, os valores culturais e os laços criados foram fundamentais para a recriação social e cultural afro-brasileira. (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO; 2006)

agosto⁵ antes da festa, para se definir a organização da festa do ano seguinte. Os cargos assim como os das irmandades convencionais são Escrivã, Tesoureira, Procuradora Geral, Provedora e Juíza Perpétua, cargo ocupado pela irmã mais velha da irmandade.

Desta maneira, a Devoção da Boa Morte se mostra uma instituição essencial na construção e permanência de identidades afro-brasileiras nas terras da América, preservando ao longo de sua existência, a memória de mulheres negras do período colonial até os dias de hoje.

O autor Marcos CARVALHO (2006, p.15), que escreveu sobre a trajetória de Gaiaku Luiza, afirma em relação a Boa Morte, que:

Provavelmente no final do século XVIII, várias africanas libertas e endinheiradas, de maioria nagô, originárias do reino de Ketu, no antigo Daomé, passam a assumir este culto, depois transferido para a Igreja da Barroquinha, que pertencia, desde 1764, à Irmandade de Nosso Senhor dos Martírios, formada por negros libertos jejes. Ali, essas negras kété, “enérgicas e voluntariosas” (verger), se uniram ao ramo feminino da Irmandade dos Martírios, constituindo por africanas jejes, esposas e parentes dos negros jejes formadores dessa Irmandade, localizada no bairro negro da Barroquinha, para cultuarem exclusivamente, Nossa Senhora da Boa Morte. A irmandade não era igual a tantas outras existentes em Salvador. As negras que a formavam, jejes e ketu em sua maioria, camuflavam o culto aos Orisá com o culto católico à morte e assunção de Virgem Maria (CARVALHO, 2006, p.15).

Neste contexto, a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira chama atenção devido ao fato de ser uma das mais antigas confrarias e trazer em sua ritualística, tradições culturais católicas e ser comandada por mulheres do Candomblé. A Irmandade é composta apenas por mulheres, que conseguiram fundar a instituição no século XIX, em um contexto totalmente desfavorável e perpetuaram seus cultos e tradições até os dias de hoje. A organização é conhecida mundialmente, principalmente por sua festa anual, que acontece no mês de agosto.

O fato é que durante os três primeiros anos da década de 20, do século XIX, a população baiana se viu fortemente envolvida nos conflitos pela independência, compondo conforme assinala Barcelar apud Falcon (s/d), In: (www.geocities.com/Wellesley/4328/historia.htm) um foco de resistência ao domínio Lusitano. Nesse contexto, boa parte da população, inclusive escravos, se vê engajada nesse movimento que até então consolida uma ‘unidade’ momentânea de luta pela independência, sendo que esse movimento por ora estendido ao Recôncavo, contribui

⁵ A festa da Nossa Senhora da Boa Morte acontece dos dias 13 a 17 de agosto, na sede da Irmandade e uma semana antes, as irmãs decidem a comissão da festa do ano seguinte.

de certo modo para os constantes deslocamentos dos negros às cidades do Recôncavo, resultando dessa conjuntura, “inúmeras iniciativas religiosas e civis dos escravos, entre as quais, quem sabe, a própria Irmandade da Boa Morte”.

Há ainda outras opiniões acerca da mudança da Irmandade da Boa Morte para a cidade de Cachoeira, opiniões que são compartilhadas pelas próprias adeptas dessa ordem religiosa, que na figura de Valmir Pereira dos Santos, secretário da Irmandade da Boa Morte, narra que esta teria sido expulsa da Igreja da Barroquinha. Tal fato teria ocorrido uma vez que o culto singular dessa ordem congrega não somente aspectos de cunho católico, mas também uma forte tendência a rituais profanos característicos do candomblé (CIDREIRA e RIBEIRO, 2008.).

CONCEIÇÃO (2017, p.64,65.) define a Irmandade da Boa Morte como:

uma organização formada por mulheres negras, cujos princípios religiosos orientadores são o catolicismo e o candomblé. O objetivo é render homenagem às irmãs falecidas através dos rituais mortuários de matriz africana, que se misturam aos rituais católicos; porém, o estilo que verdadeiramente orienta suas vidas parece ser mais o africano, ainda que os rituais estejam reelaborados e ressignificados. Eles preservam marcas trazidas pelas primeiras mulheres que aqui chegaram forçadamente. Tem-se, assim, a união de duas diferentes formas de conceber a morte e a vida – a ocidental e a africana -, o que aqui chamo de dupla pertença.⁶

Com tais transformações tão marcantes e essenciais para a Irmandade e sua manutenção ao longo de quase dois séculos de existência, supõe-se que as estratégias traçadas pelas irmãs passaram por modificações no fazer político, na relação social entre as irmãs e as outras pessoas externas à organização, na sua festa e principalmente no culto religioso, que coloco como prioridade nas atividades da Irmandade. Tanto o sincretismo interno, quanto o sincretismo estratégico⁷, certamente foram grandes aliados no sentido de perpetuar as tradições da Boa Morte e fazê-las permanecer existindo através do mais diferentes contextos e transformações, além de terem possibilitado o nascimento e a

⁶ Sobre a dupla pertença religiosa, (SANTOS, 2018, 135) nos explica que a inserção em uma irmandade de culto católico concomitantemente com o fato de ser filha de santo, possibilitou a preservação de tradições e a criação de novos cultos. Permitindo tanto a devoção aos santos católicos quando aos seus orixás de maneira coexistente.

⁷ Em seu texto, “Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: Sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade”, (FLOR DO NASCIMENTO, 2017) denomina de sincretismo interno, aquele que se deve a história de nascimento dos cultos que agruparam divindades no Brasil, quando tais divindades eram cultuadas separadamente no continente africano. Tal fenômeno não envolveu elementos religiosos que não fossem provenientes das práticas africanas, elemento essencial para o nascimento dos candomblés. O sincretismo estratégico se caracteriza por ser uma tática de sobrevivência das crenças africanas, estabelecendo uma ligação com um santo cristão, sem que essa relação afetasse negativamente nos cultos tradicionais.

disseminação do Candomblé. Se faz importante apontar que o sincretismo estratégico amplamente citado e colocado como resultado pacífico da fusão de culturas existentes no Brasil, foi uma narrativa construída sob a diminuição e o desprezo das culturas e espiritualidades africanas, trazendo, na maioria das vezes, exemplos que exaltam a contribuição cristã e diminuem as contribuições de origem africana. (NASCIMENTO, 1978, p.108-111).

A Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte é um símbolo de resistência, de exaltação da cultura e da religiosidade negra, de luta contra o racismo. A importância da Irmandade é reconhecida nacionalmente e internacionalmente pela sua luta antiescravista e pelo trabalho que fazem até os dias de hoje. Sendo assim, se faz necessário compreender como a Boa Morte se organizou e fortaleceu durante o século XIX, para construir as estruturas que as mantem vivas até os dias de hoje. Torna-se importante saber quem foram estas mulheres que se articularam de maneira que permitiram a construção da Irmandade enquanto instituição política com um legado muito importante para a luta antiescravista e viabilizaram o nascimento dos candomblés.

O nascimento ou renascimento da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira e sua permanência ao longo destes 200 anos, traz uma lição valiosa a respeito da produção de conhecimento e nos explica muito sobre o que pode ser mais valioso ainda: as estratégias de sobrevivência dos cultos negros no Brasil. A congregação é um patrimônio afro-brasileiro vivo, que deve ser cultivado e exaltado, e deve servir de referência para as experiências afrodiaspóricas no mundo todo.

Mesmo que o campo da História e a produção acadêmica tradicional não volte seu olhar para algumas organizações que se comportam como a Irmandade da Boa Morte e, em alguns momentos e, conseqüentemente, não as valorize o quanto deveriam, devemos continuar produzindo um conhecimento que consiga representar estas organizações com maior abrangência.

Ainda existem enormes lacunas a respeito da História da Irmandade, porém, sempre respeitando os desejos e preceitos religiosos das próprias irmãs, devemos procurar sempre saber mais a respeito de sua história, porém, também devemos atentar para um ponto crucial para o entendimento da organização: a sua agência e intencionalidade no intuito de não deixar explícito algumas nuances dessa trajetória.

As detentoras do Awo

Em uma breve análise, podemos compreender a complexidade dessas nuances históricas: Suas hierarquias, organização financeira, perpetuação da espiritualidade africana, o refinados pré-requisitos e a seleção minuciosa para entrada na irmandade, a sua influência política, o seu capital financeiro do passado, o cuidado e a reverência às irmãs ancestrais, o senso de comunidade e os costumes alimentares. Com tanta riqueza de detalhes, porque que ainda é “difícil” traçar uma trajetória nítida sobre elas?

Em pesquisas sobre bibliografia, documentação (ou a falta de documentação), e diferentes versões sobre sua data de fundação, pude perceber que essas ditas “contradições” de narrativas foram e são essenciais para que a irmandade resista por tanto tempo e elas não devem ser encaradas como um problema, mas sim aceitas como parte desta trajetória, como ponto essencial na manutenção de suas tradições e necessárias para que se cultivem o awo⁸ e suas tradições, assim como também suas transformações, que desta maneira, são realizadas pelas próprias irmãs, e não por desejos e necessidades externos à congregação.

O “problema” da metodologia

Já se sabe que a validade ou a confiabilidade dos relatos orais são colocadas em cheque, quando comparadas aos relatos escritos tão amplamente estudados e tidos pela historiografia como “tradicionais”. Porém, mesmo em uma situação de desconfiança, tais visões simplistas podem de certa maneira, auxiliar a pesquisa histórica baseada na oralidade, no sentido de que estas constantes críticas fazem com que profissionais que se debruçam em relatos orais estejam sempre atentos ao seu método e seu fazer historiográfico (FERREIRA, 2002, p.327). Assim como explica a professora Marieta de Moraes no trabalho “História, tempo presente e história oral”, a história oral como método historiográfico possui tanto rigor científico quanto outro método de análise de maneira que, tal método não representa menos segurança para historiadores que estão preocupados com o os usos da oralidade para servir a interesses políticos e ideológicos. (FERREIRA, 2002, p.329).

Seja por ingenuidade ou por qualquer outro motivo, é de conhecimento de todos

⁸ Awo em Iorubá, significa ‘segredo’ elemento essencial presente nas religiões de matriz africana.

que se dedicam ao estudo da História, que não existem trabalhos de pesquisa que não possuam suas escolhas políticas. Por consequência, é sabido o porquê de temas que envolvem candomblés, macumbas, calundus, batuques e outros cultos e tradições de pretas e pretos, assim como este aqui trabalhado, não são abordados por alguns cientistas e quando são, trazem uma visão completamente estereotipada e distorcida das realidades vivenciadas, a serviço de reforço de estereótipos racistas e imaginários.

O relato oral sobre as memórias individuais diz muito, não apenas sobre o que está sendo contado, diz também bastante sobre quem está contando tal relato e quais são suas concepções e visões, devido ao fato de que estas memórias são construídas através do que foi representativo sobre o passado para quem está trazendo um depoimento. Além disso, é importante salientar que existem conexões entre as memórias pessoais e as memórias coletivas, enquanto que, relatos pessoais, quando colocados em conjunto, apontam para relatos construídos por uma memória coletiva, agregando valor a estes sinais que não variam. (POLLAK, 1992).

Nas comunidades provenientes da diáspora africana, a memória é preservada e transmitida através da oralidade, diferentemente da tradição eurocêntrica, que prioriza a escrita em favor da palavra falada. Segundo HAMPATÉ BÂ (1982, p.180), as tradições africanas prezam pela oralidade como canal de transmissão de conhecimento, poder e representam sabedoria e autoridade. O autor explica que a importância dada a cada uma das maneiras de transmissão de conhecimento, se dá de acordo com o valor que a própria sociedade em questão atribui a tal forma de transmissão:

... não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem. [...] Nada prova a priori que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração (HAMPATÉ BÂ, 1982, p.181,182).

A tradição oral é importante para as comunidades africanas e não pode ser colocada em patamares abaixo da tradição escrita, assim como foi realizado por costume no mundo ocidental, afinal de contas um documento escrito pode servir a interesses específicos, escondendo ou desvelando detalhes, tanto quanto um relato falado. Neste sentido, um testemunho se torna bastante importante ao se tratar do passado pois além de elucidar sobre fatos acontecidos, também traz a importância e o sentido que aquele fato possui na perspectiva de quem o está narrando. Nas sociedades que prezam o conhecimento oral, a palavra tem um valor maior do que nas sociedades em que se

apegaram a escrita e uma grande valorização das representações criadas pela memória. (HAMPATÉ BÂ, 1982, p.180)

No contexto das Irmandades Negras, a oralidade se faz essencial para compreensão de vivências dos indivíduos ou de entidades inteiras, no sentido que trazem à tona dimensões acerca do passar do tempo e revelam diferentes percepções tanto com o que é falado, quanto o que não é falado, trazendo novas possibilidades para o estudo da organização. (SANTANA, 2013, p. 38–40)

Além da validade e importância da palavra dita e do cuidado com a transmissão do conhecimento através da fala trazido como herança da travessia de África, existe o fato de que o sistema escravagista dificultou bastante as possibilidades de letramento de escravizados, especialmente após 1835, quando foi proibido que escravizados frequentassem escolas (PERES, 2020, p.162), tornando assim, a oralidade como meio de comunicação mais eficaz e de maior entendimento para a população preta.

Assim como a Boa Morte, outras organizações também não possuem acervo documental escrito que possam servir como fontes comprobatórias escritas de sua fundação, funcionamento, porém isso não pode ser um impeditivo para seu estudo e para seu devido reconhecimento.

A aclamada autora Nigeriana, Chimamanda Ngozi Adichie, em seu discurso, posteriormente publicado como o livro: “O perigo da História Única” fala de maneira simples e certa sobre o ponto:

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada; [...]Eu gostaria de terminar com esta ideia: quando rejeitamos a história única, quando percebemos que nunca existe uma história única sobre lugar nenhum, reavemos uma espécie de paraíso (Adichie, C. N. (2009).

A importância das diferentes narrativas é essencial para trazer uma história representativa a respeito de fatos e trajetórias. Assim sendo, se faz essencial, ao se tratar de populações pretas, escutá-las, através de diferentes meios, e não apenas com livros e documentos escritos, possibilitando assim, decifrar explicações para questões travadas por tradições impostas à população diaspórica preta, trazendo à tona suas agências, estratégias e protagonismo.

Conclusão

É essencial, como já dito aqui anteriormente, a importância e o legado construído pela Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte e igualmente essencial, a conscientização a respeito dessa organização e do que ela representa enquanto instituição de mulheres negras anciãs, detentoras de conhecimento, dos segredos e espelho para tantas outras mulheres negras. Sua história, quando colocada em um olhar mais atento, traz uma série de pontos-chaves primordiais para se compreender a nossa construção cultural e social.

Ainda há muito o que ser reverenciado, estudado e reconhecido, como o nascimento do samba, que é um dos símbolos importantes de identidade nacional, ou a possibilidade de organização dos candomblés da Bahia. Estes e outros assuntos não citados e explorados nesse trabalho possuem uma forte ligação completamente entrelaçada com a Irmandade da Boa Morte. Deve-se muito a estas mulheres e também temos muito o que aprender com elas.

Em tempos tão inseguros e inconstantes em relação a retirada progressiva de direitos da população preta, devemos olhar para trás e aprender com essas mulheres, para que no futuro possamos também dizer que também conseguimos e que existimos. Se ao longo da História do Brasil, a tentativa de destruição através de um projeto de apagamento da população preta foi constante e dura, tenhamos a certeza que existem projetos de existência e perpetuação muito maiores e bem sucedidos, vencedores... Sim, vencedores, porque (re)existências pretas existem e continuarão existindo. 200 anos não são 200 dias. Viva a Irmandade da Boa Morte! Viva Nossa Senhora da Glória! Axé!

Bibliografia

Adichie, C. N. (2009). O perigo da história única. Disponível em http://www.ted.com/talks/lang/pt/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html Acesso em 25 Abril 2018

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2006.

Bahia. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. *Festa da Boa Morte*. Salvador: Fundação Pedro Calmon / IPAC, 2011

BOSCHI, Caio. *Os Leigos e o Poder (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)*. Editora Ática, 1986

CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória Jeje-Mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CIDREIRA, Renata Pitombo; RIBEIRO, Vanhise da Silva; SILVA, Aline Pires. “Irmandade da Boa Morte: Simbologia dos Trajes e Reforço à Identidade Sincrética.” p. 2. In: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. X Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – São Luis, MA – 12 a 14 de junho de 2008. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/nordeste2008/resumos/R12-0417-1.pdf>

CONCEIÇÃO, Joanie. *Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: Masculinidades, Feminilidades e Performances Negras*. Jundiaí: Paço Editorial, 2017.

DO NASCIMENTO, W. F. *Olhares sobre os Candomblés na encruzilhada: Sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade*. Revista Calundu, v. 1, n. 1, 5 jul. 2017.

FERREIRA, Marieta de Moraes. *História, tempo presente e história oral*. Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v.3, n.5, p.314-332, Dec.2002. In: <https://www.scielo.br/pdf/topoi/v3n5/2237-101X-topoi-3-05-00314.pdf> Acesso em: 25 set 2020.

HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: EdUFMG/Humanitas, 2003.

HAMPATÉ BÂ. A. “A tradição viva.” In: KIZERBO, J. *História Geral da África Metodologia e pré-história*. São Paulo: Ática, Paris: UNESCO, 1982.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *A população negra no Brasil*. In: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/en/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros/populacao-negra-no-brasil> Acesso em 22/11/2019.

NASCIMENTO, Abdias Do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Luiz Claudio, *"Mulheres (Des)ordeiras: culto ancestrais na Irmandade da Boa Morte*, 1999, texto inédito.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio do. *Povoamento e Formação Social de Cachoeira*. 2020.

PERES, Eliane. *A aprendizagem da leitura e da escrita entre negras e negros escravizados no Brasil: as várias histórias dos “sem arquivos”*. Cadernos de História da Educação, v.19, p 149-166, Jan-Abr, 2020.

POLLAK, Michel. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, Vol. 5, n. 10, 1992

REGINALDO, Lucilene. Irmandades e devoções de africanos e crioulos na Bahia setecentista: histórias e experiências atlânticas. In: Stockholm review of Latin American studies. Disponível em: <http://www.lai.su.se/publications/stockholm-review-of-latin-american-studies/list-of-issues/issue-no-4-march-2009-1.135159> Acesso em 15/10/2017.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: Irmandades de Africanos e Crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

REGIS, Mariana Fernandes Rodrigues Barreto. “*Dizem os Irmãos*”: *Propostas metodológicas de análise de um compromisso de Irmandade no período colonial*. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

REIS, João José. *Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão*. Tempo, Rio de Janeiro, vo.2, nº3, 1996.

SANTANA. Analia. *A participação política das mulheres na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho (1969 – 2001)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2013.

SANTOS, Mariana de Mesquita. *PELAS CONTAS DO ROSÁRIO: Cidadania na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho no Pós-Abolição (Salvador, 1888-1930)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

SILVEIRA. Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Wiltércia Silva de. *O sequestro das santas: A Irmandade da Boa Morte e a Igreja Católica em Cachoeira, Bahia – 1989*. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, Bahia, 2007.

THORNTON, John Kelly. *A África e os Africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TVE BAHIA, *Irmandade da Boa Morte* | TVE Bahia. Youtube, 02 dez 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zKv5EWEm_iQ Acesso em: 20 set 2020.

Vide, Sebastião Monteiro da. (1853). *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide : propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. Acesso em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291> Consultado em 20 de 10 de outubro de 2020.

Recebido em: 04/10/2020

Aceito em: 07/10/2020

ORIXÁ OU DIABO: A CONSTRUÇÃO IMAGÉTICA DE EXU NO BRASIL

Rychelmy Imbiriba Veiga¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.35815

Fiz meu ensino fundamental em uma escola evangélica e ali compreendi que a religião que eu praticava não era igual a de meus colegas da Escola Batista que frequentava, pois eles seguiam os fundamentos de um livro “sagrado”, a Bíblia. Era ao redor deste livro que nos reuníamos nas aulas de religião e nas celebrações das diversas datas comemorativas. Os professores usavam todas suas capacidades pedagógicas para explaná-lo. Foi com essa sede de descobrimento do mundo, em um sistema letrado, que me vi ávido por livros que falassem sobre o candomblé.

Assim, no começo de minha adolescência, na casa de uma mãe de santo de Xangô, descubro um volume de um livro de Pierre Verger: *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo* (1981). Aquele livro me foi mostrado como algo importante, que continha segredos, e me foi permitido folheá-lo enquanto meus pais realizavam as cerimônias rotineiras do terreiro. Além de um texto muito atrativo, o que me chamou muito a atenção foram as inúmeras fotos que esse autor fizera tanto na África quanto no Brasil, mostrando as semelhanças ritualísticas entre esses dois territórios.

Foi a primeira vez que pensei em nossa religião para fora do terreiro, atravessando fronteiras e tradições longínquas. Para os adeptos do candomblé, um trabalho como o de Verger nas mãos de um número cada vez maior de adeptos escolarizados acabou por transformar a realidade dos cultos afro-brasileiros, criando no imaginário das religiões de matriz africana no Brasil, a busca pela África. A Antropologia, neste sentido, foi decisiva na configuração do candomblé atual e os trabalhos nascentes das experiências dos antropólogos em torno das casas eleitas como tradicionais, contribuíram para a primazia das casas de nação Nagô.

¹ Mestre em Estudos Étnicos e Africanos/ CEAO/UFBA. E-mail: rychelmy@hotmail.com.

A partir de 1930, a antropologia reconhece o candomblé como um campo possível de pesquisa. Estudiosos brasileiros e estrangeiros como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Ruth Landes, Donald Pierson, entre outros, fazem o resgate histórico e antropológico dessa religiosidade. Outras gerações de pesquisadores, que tiveram como base estes, acima citados, tanto no sentido de continuar suas investigações quanto de questionar certos paradigmas em que se basearam, resgatam valores africanos desse orixá, rompendo com uma visão estigmatizada do candomblé e, especialmente, de Exu. (VEIGA, 2018, p. 22)

Essa antropologia (hoje adjetivada como antropologia afro-brasileira) continuou crescendo nas gerações seguintes de pesquisadores, dentre os quais podemos citar uma nova geração de clássicos, tais como:

Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes Maximiliano dos Santos, o Mestre Didi, entre outros que, inclusive, parte de uma relação como candomblé diferente dos anteriores, alguns com um pertencimento intenso. Com base nessas pesquisas que eram consumidas pelo de santo, em espacial, os integrantes do movimento negro, principalmente na década de 1970, Exu deixa de ser o diabo e resgata aspectos originais da tradição africana (VEIGA, 2018, p. 23).

No campo das visualidades, temos a antropologia visual, que utiliza da imagem (fotografia ou vídeos) de forma não apenas auxiliar, mas como forma de engendrar discurso como um documento. Entretanto, em especial sobre a fotografia – que representa uma imagem congelada é pertinente considerar que:

O significado de uma fotografia está sempre inevitavelmente sujeito a uma moldura cultural, envolto num discurso fotográfico, que limita as suas possíveis funções, os seus significados e mesmo as nossas expectativas e leituras em relação a esta, e como tal deve ser encarado criticamente (CALDEIRA, 2017, p. 176).

Essa capacidade de ter um olhar crítico sobre as fotografias é o objetivo deste ensaio. Alheio à grande contribuição de Verger para a legitimação e reconhecimento do Candomblé – sendo ele também religioso, uma vez que a comparação entre os cultos dos dois lados do oceano mostravam semelhanças irrefutáveis – as imagens, em especial as fotos de Verger, serviram para legitimar as religiões afro-brasileiras.

As imagens desempenham um papel crucial na criação da experiência com o sagrado, expressando e formando as diferentes visões do sobrenatural, assumidas em diferentes culturas e épocas. As histórias das imagens no candomblé também

apresentam seus percalços, como a perseguição sofrida pelas casas de culto pela polícia, que constituiu como crime a prática ritual, logo, a relação imagética deveria ser evitada, para não virar prova irrefutável de contravenção penal. A proibição que se deu para que as pessoas não fossem fotografadas nas casas de culto, ou mesmo em estados de transe, foi então atribuída a uma suposta aversão das divindades; porém, desde a década de 1940, os registros de pessoas e de cerimônias feitos nas fotos de Verger, por exemplo, vêm desencadeando questões e debates em torno do tema. A antropologia, de alguma forma, conseguiu fazer registros que se tornaram históricos.

Para nosso melhor diálogo, analisarei como a imagem do orixá Exu, que carregou o estigma da demonização como herança do sincretismo religioso, vem sendo transformada no decorrer dos últimos anos. Exu é o Orixá mais humano entre todos, nem completamente bom, nem completamente mau.

Desde o contato da cultura europeia com o continente africano, o choque cultural esteve presente e o imaginário eurocêntrico atribuiu ao orixá uma carga negativa, seja devido ao seu caráter humano, à sua sexualidade aguçada, ou à forma antropomórfica, principalmente fálica, de seus objetos de culto, levando vários missionários a criarem a partir deste orixá o diabo cristão. Logo, no processo de cristianização, Exu torna-se a fonte de todos os males, a personificação do mau. A identificação desse orixá com o diabo se consolidou nos dicionários e nos escritos de diversos estudiosos desde o começo da colonização até os dias atuais, como em Crowther (1852), Maupoil (1938) e Abraham (1958); e foi essa mentalidade propagada pelo colonizador que encontrou eco no Brasil colonial.

Na construção do candomblé, na busca pela legitimidade de um culto aceitável pela sociedade, o culto a Exu deveria ser escondido aos olhos dos não iniciados. Isso influenciou o modo como o xirê, a roda constitutiva das cerimônias públicas, foi instituído. Exu deveria ser agradado a portas fechadas antes das festividades públicas, para não aparecer ao público em geral e para não atrapalhar a festa. A fim de fazer a comunicação entre os humanos e as divindades, mediador entre estes dois mundos, foi impossível anular o culto ao Orixá, mas seu ritual se tornou interno e secreto. Até hoje, nas casas tradicionais da Bahia, as cantigas aos orixás no xirê começam pela saudação a Ogum.

Na liturgia iorubá, para além das ideias colonialistas, Exu é um orixá muito complexo. Ligado ao começo da vida na terra, ele é o equivalente ao Adão cristão, a massa primordial que ganha vida com o sopro divino de Olodumare, tendo nessa forma

primordial a forma de Yangi, a pedra vermelha de laterita, a lama em estado bruto, destino reconstituente de todos os seres humanos após sua vida na terra. Ele está ligado à multiplicidade, ao crescimento, e é o mensageiro, responsável pelo movimento e pelas sensações do corpo, como frio, o calor e a fome — sensações relacionadas com o bará, o Exu do corpo constituinte de todos os seres vivos.

Exu é o responsável pela sexualidade humana e é representado sempre pela forma fálica, como podemos ver nesta descrição do século XIX:

O culto do falo é exibido com despudor. Vê-se por toda a parte o horrível instrumento que Liber inventou para servir às abomináveis manobras de sua paixão: nas casas, nas ruas, nas praças públicas. É encontrado isolado; os falóforos, às vezes, carregam-no com grande pompa; em certas procissões, agitam-no com ostentação e apontam-no para as jovens, no meio das danças e dos risos de uma população sem pudor. Os negros são bem inspirados quando fazem desse instrumento o atributo a Elegbara, personificação do demônio (BOUCHE, 1885, p. 121).

Embora a figura fálica seja um dos mais importantes atributos em seus objetos de culto, esta nem sempre está representada de forma óbvia, sendo comum que o orixá seja representado por um chapéu que cai por suas costas, numa cauda fálica, ou por vezes em esculturas com penteados fálicos. A sexualidade pode ser também representada pelo prazer oral, em várias esculturas, como no ato de chupar o próprio dedo, assobiar ou tocar flauta. À Exu são atribuídos ainda os sonhos eróticos, o adultério e toda relação sexual ilícita. Para entender esse processo, devemos levar em consideração também os valores sociais vigentes nas sociedades africanas, a relação com o corpo e a necessidade da fertilização, de ter famílias grandes, para o sucesso social e financeiro das mesmas.

Exu, no Brasil, mantém alguns de seus atributos, porém, com a socialização dos negros africanos e a construção de novas formas de culto, como a umbanda e a quimbanda – religiosidades construídas no sincretismo – as associações ao diabo cristão começam a moldar o imaginário popular de maneira diferente da Africana. Dessa associação, nasce a representatividade do tridente, arma de Netuno na mitologia romana, ou seu equivalente Poseidon na mitologia grega, bem como de demônios inferiores que passam a fazer parte do imaginário religioso coletivo. A imagem da mulher, em sua associação com Exu, associa-se à figura da Pombagira, considerada uma mulher lasciva, promíscua e de caráter ambíguo. Essa associação ao diabo se torna

evidente também nas diversas imagens vendidas pelas lojas especializadas em cultos afro-brasileiros, quando é representado por uma tez de cor vermelha e com chifres. No Brasil, principalmente na umbanda, Exu está associado a espíritos “menos evoluídos”:

Os exus são, pois, os escravos que não aceitam seu destino, que se revoltam contra os senhores, que os matam com o veneno e a feitiçaria. Nos cosmos umbandistas, são depreciados, situados fora do mundo dos espíritos evoluídos, nas trevas da ignorância, mas, ao mesmo tempo, valorizados em razão do poder que essa posição marginal lhes dá. São poderosos por serem impuros (CAPONE, 2009, p. 102).

O sincretismo acabou promovendo uma modalidade de culto misto, em casas de candomblé que cultuam tanto a divindade Exu, quanto casas que adotam o culto a essas entidades, denominadas “catiços” ou “escravos”. Nessas casas, é comum assentar um casal de entidades, o Exu e a Pombagira.

Devido ao forte sincretismo, as iniciações a esse orixá no Brasil tornaram-se motivo de contradições, e, embora nosso interesse nesta pesquisa seja entender a influência das imagens de Exu captadas pela ótica de Verger, é impossível não se deter sobre os estereótipos atrelados a esta divindade. As casas de culto mais ortodoxas da tradição iorubá no Brasil, ditas Ketu, pelo menos aquelas consideradas casas matrizes, oficialmente não iniciam pessoas para Exu. Não se nega que existam filhos deste orixá, porém quando isso acontece, se inicia a pessoa pra Ogum, seu irmão mítico e orixá muito próximo. Muitas vezes essa prática gera discussões acirradas, como mostra Verger:

Uma delas [das filhas de Exu] faleceu recentemente na Bahia. Foi iniciada por volta de 1936 e, com o sincretismo de Exu com o Diabo não deixa de dar-lhe um aspecto desagradável; murmurava-se que haviam pregado uma peça nela. Foi assentado *Esú* e não Ogum, o verdadeiro senhor de sua cabeça, ou, mais exatamente, um *Esú* servidor de Ogum, que o acompanhava, é quem teria sido assentado, fazendo-se as obrigações para *Esú* com as folhas que lhe são consagradas. Isso teve como consequência o afastamento de Ogum, que desde essa época queixava-se de ter sido negligenciado e acabou matando aquela a quem reivindicava para ele (VERGER, 1999, p. 132).

O processo de africanização do candomblé (VALLADO, 1999; MELLO, 2008) transformou também a relação das casas de santo com o orixá Exu. Embora as casas

matrizes não o iniciem, é cada vez mais comum que as casas que descendem delas o façam. Nos últimos anos, podemos ver casas tradicionais iniciando homens pra Exu, como o Pilão de Prata, o Terreiro do Cobre e o Opô Aganju.

Nas casas onde se inicia Exu, existe o cuidado de delimitar quais as fronteiras entre o que é cristalizado na africanidade e os modelos de culto organizados a princípio no Brasil. Até mesmo em casas matrizes é usual, por exemplo, o uso de assentamentos rituais com tridentes, atribuição, como já foi colocado, do culto a Exu no novo mundo. É sempre um dilema em muitas casas a feitura ou não deste orixá, pois, por um lado, se busca a legitimação de uma raiz nobre, quanto mais esteja ligada a uma casa matriz, pela fidelidade à sua tradição — portanto, quanto mais “pura”, mais difícil se torna realizar a iniciação. Por outro lado, uma pessoa que se propõe a cultuar este orixá demonstra ser um sacerdote ou uma sacerdotisa com um conhecimento do culto muito grande, uma vez que é capaz de manipular o axé de um orixá tão poderoso e raro.

Os escritos e registros imagéticos de Verger sobre Exu (1999), tanto na África quanto no Brasil, buscam legitimar as imagens do culto africano. Em nenhum momento, em suas obras, ele fala sobre como o orixá é representado usualmente, tampouco fotografa imagens ou assentamentos ao modo brasileiro tão comum em casas tradicionais, até mesmo nas casas onde realizou suas pesquisas e era ligado às liturgias. Ele deu ênfase a poucos assentamentos que mantinham uma ligação mais estreita, porém menos comum, com a África. No capítulo em que o autor fala sobre Exu no Brasil, há certa contradição, pois, segundo os informantes aos quais ele recorre para a pesquisa, existiriam 21 qualidades de Exu, as quais descreve com nomes africanos, como Alaketu, Lonan, Jelu, Jigidi, dentre outros. Nos dois parágrafos seguintes, ele descreve a casa de uma iniciada para Exu, onde encontra diversos assentamentos do orixá. Porém, com nomes característicos da umbanda, como: Sete Facadas, Mulambinho, Vira, dentre outros, e, de certa forma, faz vista grossa para esses *deslizes etnográficos*.

É interessante que em um retrato feito por Verger na década de 1940 há um registro da incorporação de uma Iaô de Exu, de um modo que não seria provável, devido ao entendimento que se tinha deste orixá na época. O capacete pontiagudo, que no mito africano esconde uma faca na cabeça de Exu, os símbolos fálicos em sua cintura, as cabaças, as fileiras de búzios e o colar de chifre de boi, bem como o ogó, bastão em forma de falo, são elementos do culto iorubá resgatados nos últimos anos, principalmente devido ao contato com africanos e o crescimento do culto a Ifá.

Questiono-me se essa construção fotográfica não teria forte influência de Verger, visto que se sabe que ele fazia a ponte cultural e litúrgica entre África e Bahia no vai-e-vem de suas pesquisas.

Outro dado que corroboraria para essa “montagem” realizada por Verger é o fato de que, como é sabido até mesmo pela tradição oral, a iaô fotografada, Sofia de Mavambo, não era da tradição ketu, tendo sido iniciada pelo Tata Ciríaco do Tumba Junsara, casa tradicional da nação angola.

Podemos observar, nas três fotos de Sofia disponíveis na Fundação Pierre Verger, que o orixá não está dentro de uma roda de candomblé, como todas as outras fotos do transe sagrado de outros orixás — está paramentado sozinho, do lado de fora da casa. Questiono-me se essa construção fotográfica não teria forte influência de Verger, visto que ele fazia a ponte cultural e litúrgica entre Áfricas e Bahia no vai e vem de suas pesquisas.

O que posso afirmar é que havia, sem sombra de dúvidas, um grande intercâmbio entre intelectuais e artistas da época. É notável que há, por exemplo, uma grande semelhança entre o Exu fotografado por Verger e o idealizado nos desenhos de Carybé: a mesma roupa, os mesmos instrumentos, paramentos e a mesma postura corporal, mostrando que essa construção imagética atravessa os meios acadêmicos, artísticos e culturais. Na prancha esculpida em madeira que se encontra no Museu Afro da Universidade Federal da Bahia, localizado na histórica Escola de Medicina, que fica no Pelourinho, nota-se que Carybé continua idealizando, como Verger, um Exu nos moldes da tradição africana, não esquecendo, porém, mesmo que discretamente, de expor um tridente.



Figura 1.Exu de Verger

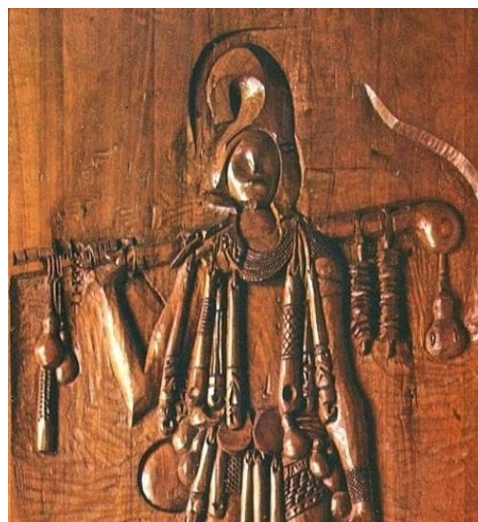


Figura 2: Exu de Carybé

A roupa, os instrumentos, as paramentas e a postura corporal são os mesmos, demonstrando que tanto o meio acadêmico quanto o meio cultural comungavam das mesmas construções. Em sua Prancha esculpida em madeira, que se encontra no Museu Afro da Bahia, Carybé continua idealizando como Verger um Exu africano, não esquecendo, porém, mesmo que discretamente, de expor um tridente.

A busca pela legitimidade de uma matriz africana, idealizada por pesquisadores das religiões afro-brasileiras, influenciou a liturgia das comunidades de culto no Brasil, transformando a relação existente entre as diversas casas. As obras de autores como Pierre Verger (1999) e Juana Elbein dos Santos (2012) foram um marco neste sentido, sendo seguidas por diversos outros autores contemporâneos, estudiosos e religiosos. A internet e a interação através dos diversos meios de comunicação facilitaram e encorajaram posturas de alcance mais amplo e global.

As redes sociais constituem um grande aliado ao povo do candomblé. É uso comum nos candomblecistas a internet como ponto de pesquisa e comunicação entre Sacerdotes e iniciados. A proliferação de grupos nas redes sociais e a inclusão de adeptos do Candomblé em diversos grupos, ao mesmo tempo, cria uma rede ampla de informações que circulam muito rapidamente. (OLIVEIRA JUNIOR, 2018, p.14)

O culto a Exu, como orixá africano, é uma realidade, sendo, hoje, a resistência à sua iniciação uma prática de pouquíssimas casas, que carregam a alcunha de *tradicionais* e procuram se manter fiéis às suas ideologias iniciais. A foto de Verger, assim como a arte de Carybé, cristalizou uma forma característica de ser desse orixá que foi replicada por algumas casas de santo, sem maiores problematizações. Entretanto, enquanto um babalorixá e pesquisador que sou, sinto na pele uma parte da natureza dinâmica e inexplicável desta divindade. Também tenho feito da parte explicável, uma bandeira de luta tanto para o entendimento deste Orixá na sociedade, quanto com a finalidade de colocar na gira epistemológica saberes e fazeres oriundos destas matizes. Para tanto, o trabalho de reflexão e descolonização de sua imagética, bem como de elaboração de novas imagens, desponta como possibilidade da construção de novas narrativas a partir de olhares negros.

Referências

ABRAHAM, R.C. *Dictionary of Modern Yoruba*. London: University of London Press. 1958.

BOUCHE, P-B. *Sept Ans en Afrique Occidentale: la Côte des Esclaves et le Dahomey*. Paris: Plon, Nourrit & Cie. 1885.

CALDEIRA, Sofia. As potencialidades do estudo da imagem fotográfica na antropologia visual. In *Vista – Revista de Cultura Visual*, Nº 1 – Políticas do olhar. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Ciências da Comunicação, 2017.

CAPONE, Stefania. *A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.

CROWTER, Samuel. *A vocabulary of Yoruba Language*. London: Seeleys. 1852.

MAUPOIL, Bernard. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1988.

MELO, Aislan Vieira de. *Reafricanização e Dessincretização do Candomblé: movimentos de um mesmo processo*. *Revista Antropológicas*, ano 12, v. 19(2): 157-182, 2008.

OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza de. A religiosidade afro-brasileira na história do Rio Grande do Norte no início do século XXI: intolerância contínua versus resistência crescente. *Revista Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, v. 58, 2018.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: pade, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 14ª ed. – Petrópolis: Vozes, 2012.

VALLADO, Armando. *Os Percalços da Africanização*. Trabalho apresentado no Congresso de Umbanda e Candomblé. Diadema, São Paulo, 1999.

VEIGA, Rychelmy Imbiriba. *Um menino na Bahia em busca de Pai Procópio de Ogunjá*. Salvador: Vento Leste, 2018.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

_____. *Orixás: deuses iorubas da África e do Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

Recebido em: 16/12/2020

Aceito em: 16/12/2020

AO BARRO VOLTARÁS: REFLEXÕES SOBRE A NASCENÇA

Ana Carolina de Souza Silva¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34981

Começo

Mbanda Nzila

*Eles queimam a escrita,
mas não queimam a oralidade.
Eles queimam os símbolos,
mas não queimam os significados.
Eles queimam os corpos,
mas não queimam a ancestralidade.
Salve!
(SANTOS, 2019, p. 35)*

O trecho do poema de Mestre Nêgo Bispo acima é provocador. Ele me faz pensar nos diversos processos que vivi/vivo direta e indiretamente devido às práticas da colonialidade. Há o que posso explicar e o que sequer posso imaginar. Costumo dizer que essa impossibilidade de comunicar ocorre devido às limitações decorrentes da linguagem; trata-se de golpe de “mestres” impor uma língua a fim de exterminar uma cultura e, em seguida, determiná-la como “a língua”, ou seja, uma língua única. O que quero dizer é que há aquilo que sequer sou capaz de dizer, pois me falta...

Permito-me me apresentar. Sou ndumbe da casa Manzo Kalla Muisu, terreiro de candomblé de angola localizado no setor rural Sobradinho dos Melos, pertencente a região administrativa Paranoá-DF. Meu pai de santo é Tatetu Kanamburá, um homem de Kasuté Lembá muito sábio e responsável. Ele, assim como toda a família, me acolheu naquela casa há alguns meses e, desde então, tenho aprendido com as con’vivências.

Digo de antemão que minha intenção não é a de detalhar a tradição do candomblé angolano, tampouco venho teorizá-la. Venho com um propósito de apresentar minha perspectiva de criança ainda não iniciada nessa doutrina que,

¹ Universidade de Brasília. Email: css.ana@hotmail.com

conforme Tata nos diz, não se aprende nos livros. Portanto, malembe aos mais velhos caso o que eu diga aqui esteja indevido.

Assim, sendo uma ndumbe recém chegada, reconheço que pode haver diversos equívocos aqui, por isso ensaio essa reflexão. No entanto, me recordo de um recém muzenza, um amigo, que dizia: “você, criança, hierarquicamente não tem muita importância, mas tua fala pode nos trazer/lembrar algo importante, justamente por perceber tudo pela primeira vez”. À vista disso, meu desejo é de transgredir. Por associação, teço uma rede que propõe minhas vivências e aquilo que mestres e mestras como Bispo dos Santos, Ailton Krenak, Beatriz Nascimento, minha avó e outras e outros mais velhos já discorriam.

Meio

Pois bem, era dia 12 de outubro no calendário gregoriano. Nesse dia, aqui no Brasil, temos o feriado em comemoração ao dia de Nossa Senhora, e também ao dia das crianças. Os nossos referenciais, como sempre, são capitalistas, uma vez que dia das crianças é o dia de comprar brinquedos e gastar dinheiro em parques e ambientes de recreação. Nossa sociedade modernizada não é capaz de celebrar as crianças como possibilidades de cura para o futuro; pelo contrário: a data é um reforço das práticas de consumo exacerbado. Próximo a data há um grande investimento em publicidade a fim de alcançar o interesse dos pequenos com parafernálias de plástico – tudo isso me faz rememorar a crônica e a bola de Veríssimo.

Ademais, o dia de Nossa Senhora é um feriado católico. Lembremos que o país é laico, mas sabemos que, entre outras coisas, essa é só mais uma formalização; a nossa burocracia, cheia de seus rococós, serve, na verdade, para manter o estado de coisas. O Estado junto à modernidade e suas ordens políticas e econômicas não prioriza a verdade, mas a conveniência. É por isso que descaradamente o país permanece sob grande influência euro-cristã.

Pois bem, estamos no terreiro e, nesse momento, Pai Lua Branca começa os rituais. Ele é um caboclo encantado, o que significa que, conforme ele mesmo diz, esteve em terra e um dia não pisou nela mais. Encantado é esse ser que nem vive, nem morre, mas se encanta e faz história nas histórias dos outros a partir de suas próprias histórias.

Relembro bem! Ele sabe e compartilha o conhecimento de que nada nos impede de sermos devotos de Maria Padilha e de uma santa; um boiadeiro e Santo Antônio; tudo ao mesmo tempo. Sua fala vai de encontro a uma das maiores referências intelectuais vivas que acredito termos no Brasil. Não o chamarei de intelectual negro, pois ele mesmo não admitiria isso. Ele é um ancião, alguém que veio antes, alguém que teceu e desteceu muitas redes e, por isso, hoje tem muito a ensinar. O Mestre Antônio Bispo dos Santos, quilombola e morador da comunidade Saco do Curtume, no Piauí, evoca sobre a potência do contracolonialismo, essa força que nos permite ir além das nossas próprias cosmossensações. A epistemóloga Oyěwùmí (1997) retrata bem o termo ao cunhá-lo, definindo enquanto “um modo inclusivo de descrever a concepção do mundo por diferentes grupos” (p. 2-3).

Isso porque somos capazes de ter conhecimento do mundo para além da racionalidade advinda da modernidade. Enxergamos para além da visão positivista, ouvimos para além de nosso aparelho auditivo, dizemos muito mais com nossos corpos que com nosso aparelho fonador. Há algo além que permanece tradicionalmente em nossa memória e, por isso, *cosmossentimos*. O próprio Mestre Bispo nos lembra de como tivemos a capacidade de ter adicionado em nossa percepção cósmica a crença do colonialista. Isso só foi possível, pois somos povos plurais. O colonialista é monoteísta, nós não.

Pois bem! Esse encantado, Pai Lua Branca, transcende os limites do que se imagina de um terreiro. Isso porque, curiosamente ou não, é extremamente católico e devoto de Nossa Senhora Aparecida, de modo que, em todo 12 de outubro, um terço é rezado em homenagem à santa. É Mestre Bispo dos Santos que lança crítica aos saberes lineares e monoteístas em oposição a nós, politeístas, ao dizer que:

Esses saberes são diferentes, por quê? São saberes de cosmologias diferentes. O euro-cristão-colonialista-monoteísta, por ser monoteísta, pensa de forma linear. Ele só tem um deus. Só olha na direção daquele deus, em uma direção: é mono. É vertical, é linear, não tem curva. Ele pensa e age assim. O povo dito contracolonialista – aqui nos automeamos e os nomeamos também – tem vários deuses e várias deusas. E eles ainda doaram o deus deles para nós: vivem insistindo para dar seu deus para nós. Mas qual é o deus que eles querem dar? Um deus colonizado (SANTOS, 2019, p.26).

O filósofo Luís Saraiva, ao retratar os Encantados do Tambor de Mina, relata que um Caboclo “participa de dois mundos e pode até ser cristão” (SARAIVA, 2020,

p.22); depois complementa que “é aqui que mais uma vez a nossa Linguagem precisa gingar para entender o que está se fazendo presente” (*idem*). Em consonância, Mestre Bispo conclui: o que demonstra se um povo está dominado/colonizado ou não é a forma como se porta. Logo, se o Caboclo é católico ou não, torna-se o menor dos “problemas” em nosso terreiro.

Mais uma vez me recordo dos relatos de Saraiva (2020) e o Tambor de Mina nas festas de São Pedro e São Marçal presentes na pesquisa do intelectual. Segundo Saraiva o código que é detectado nas festas é euro-cristão, mas a essência das celebrações é afro-pindorâmica-pagã-politeísta. Tudo isso só é possível quando reconhecemos a pluralidade dos saberes orgânicos (SANTOS, 2019) presentes nos calundus, nos quilombos, na capoeira, no samba e em tudo que gira. Tudo isso só é possível quando o mais novo permite olhar para o mais velho e encontrar nele uma sabedoria viva. Assim,

Eu não preciso de Karl Marx e de outros acadêmicos: preciso de minha geração avó, aquela que veio antes de mim e que me move. Essa lógica é organizada em começo, meio e fim. Minha geração avó é começo, minha geração filha é meio e minha geração neta é fim de novo (SANTOS, 2019, p.27).

Saraiva estende essa sabedoria ao Caboclo, ao tratar “aquilo que o colonialismo e suas estratégias de submissão do *Ser-poli* buscou reduzir em conceitos mono as multiplicidades que compõem o *ser-supravivente*”. O genocídio só se torna tão presente devido à fragilidade do colonizador.

A ideia da transfluência a qual se propôs Mestre Bispo dos Santos não é muito diferente do que falou Ailton Krenak em *A vida não é útil* (2020). Krenak é uma liderança, um mestre, um disseminador de saberes da contemporaneidade; ele sabe que é possível ouvir a voz do rio, das montanhas, da floresta. Fico honestamente encantada em como suas palavras parecem ser aquilo mesmo que Mestre Bispo nos fala, ou seja, ideias que transfluem. Tudo isso me leva a crer que, de fato, estamos em um momento de nossa contemporaneidade que, se continuarmos levando adiante ideias arcaicas e a caminho da falência como as de Platão e Kant, continuaremos regredindo. Os saberes reais e relevantes não estão em livros clássicos, mas no conhecimento passado por gerações de nossos ancestrais da terra e nossos ancestrais africanos.

Mestre Bispo dos Santos nos diz que “nosso olhar está voltado para a beleza [...] Assim como a água transflui, por baixo da terra ou pelo ar, nós transfluímos pela cosmologia e pela cultura” (SANTOS, 2019, 24). Foi transfluindo com nossos ancestrais da terra que sobrevivemos diante da extorsão colonialista. Quando volto ao terreiro, volto a aprender a base. Agradeço aos meus antigos.

Sendo uma profissional da linguagem, aprendo a ensinar que a linguagem é a habilidade que se restringe aos seres humanos de comunicarem-se por meio de uma língua. Língua será um sistema constituído de signos vocais (com exceção das línguas de sinais) utilizados em dada comunidade linguística (MARTELOTTA, 2016). Desde Saussure, o pai da Linguística, é dito que a linguagem é uma habilidade exclusivamente humana, mas tenho uma forte tendência em desacreditar nesse princípio básico dessa ciência.

Lembro de Altaci Rubim, mulher indígena do povo Kokama. Ainda na época do mestrado, estava eu atuando enquanto sua estagiária na disciplina “Introdução à Linguística” na Universidade de Brasília. Diante problematizações que permeiam as diversas correntes linguísticas, a Professora Altaci nos diz: “Gente, eu ensino isso que é programado, mas honestamente não consigo acreditar. A Linguística diz que a linguagem é exclusivamente humana, mas quando o pássaro pia, eu sei o que diz. Eu converso com o pássaro”. Não posso deixar de revelar o meu estado de choque no momento. Altaci declaradamente foi de frente com o princípio básico da Linguística e, honestamente, foi ótimo ouvir algo tão real.

Tiradas todas as barreiras do positivismo que ainda pairam nas ciências firmemente, Altaci conseguiu simplificar para mim o conhecimento de algo que tem feito cada vez mais sentido na vivência do terreiro. Quando entro no terreiro e peço licença a Pambu Njila, eu me comunico com o guardião que, desde a “minha decisão” de ir ao terreiro, autorizou que eu estivesse lá. Quando, de pés descalços, lavo meu corpo e meu mutuê com kijauá, me comunico com as ervas que preparam meu corpo e tiram qualquer carrego que possa obstruir o ngunzo que receberei. A bênção que peço de meu Pai ao mais novo é mais do que uma bênção concedida por aquele ser materializado, pois tenho a cosmossensação que toda uma herança de seres está presente no ato. O tambor que toca se comunica com a entidade; a entidade autoriza que as mãos de toque dos Tatas toquem para ela. Quando eu rodo no terreiro, minha dança é a comunicação sagrada. A galinha comunica-se com todos nós; ela tem o propósito de uma obrigação, de uma missão divina; ela sabe para que veio; ela é sagrada por

alimentar uma energia sagrada, portanto, não sou melhor que ela, uma vez que “os outros seres *são* junto conosco” (KRENAK, 2020, p. 71).

Aliás, é a partir do alimento que me comunico com minhas entidades. Recordo-me do dia que fui até minha casa a fim de realizar um fundamento direcionado a Ndanda Lunda, Nkise que representa as águas doces, a fertilidade e outras coisas mais que só saberei vivendo o terreiro. Eu estava gestante, na época, e esse fundamento foi solicitado por uma entidade. Bem, se a comunicação com Nkise se dá pelo alimento, é por isso que o alimento é tão sagrado para nós. Tatetu Kanamburá disse ao final “é de Ndanda Lunda, essa menina tua; ela vai mamar muito, você terá muito leite”. E assim foi. E assim é. Oferto alimento, recebo alimento, dou alimento, e tudo circula. Segundo Saraiva, “nossos mortos sentem fome. *Iku* também come” (SARAIVA, 2020, p. 20). A isso, o autor chamou de “*Filosofia da Fome*” ao dar-se conta do “*alimentar e do fazer-alimentar*” presente nas festas negras (*idem*).

Toda a resistência de nossas tradições me faz pensar no que chamarei de *metafísica do quilombismo* que atravessa os espaços pretos. Pareceu e ainda parece um atrevimento o que Abdias Nascimento dizia desde a década de 70, mas seus saberes transfluem na sabedoria de Mestre Bispo. O quilombismo é a força motriz do contracolonialismo. Em síntese, se o quilombismo se apresenta nas formas associativas que desempenham “um papel relevante na sustentação da continuidade africana”, temos, por excelência, uma prática contracolonial, uma vez que não permite que o colonialismo adentre os espaços de resistência.

“Quem deve desmanchar o colonialismo é quem tentou colonizar”, já dizia Mestre Bispo (2019, p. 24), “então devemos contracolônizar: impedi-los de fazer” (SANTOS, 2019, p. 25). Vejamos: essas associações formaram e ainda formam “uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história” (NASCIMENTO, 2019, p. 281). É como Beatriz Nascimento, grande historiadora brasileira, já dizia, que “os homens e seus grupamentos, que formaram no passado o que se convencionou chamar ‘quilombos’, ainda podem e procuram fazê-los”. O quilombo passa a ser, nesse sentido, a práxis contracolonial.

Mestre Bispo dos Santos reconhece essa práxis nas favelas. Para ele, a favela não é a margem do centro, mas uma centralização em si mesma. Para ser margem, pressupõe-se que faça farte, mesmo que minorizada, de um centro; mas o que percebemos nas comunidades faveladas é que, não fosse a força comunitária, não

haveria existência. O centro centralizador e dominante não passa de uma parte opressora do qual procuramos nos esquivar para não morrer (de fome, de bala, de depressão que seja). “Comunidade é feita de pessoas e essa sociedade é feita de posses” (SANTOS, 2019, p. 31). Enquanto mulher negra que não está no centro de dominação, me sinto em comunidade em minha favela, em meu terreiro, em meus quilombos.

Nesses espaços, sinto que eu e minhas famílias “andamos em constelação” (KRENAK, 2020, p. 39). Especificadamente no terreiro, tenho meu Pai e irmãos, mais velhos e mais novos. Tenho outros Pais, e muitas Mães que, como Mestre Bispo disse, carregam “um saber ancestral que nos ensina” (SANTOS, 2019, p. 32). As makotas sempre sabem o que fazer com as crianças. Eu sou uma criança. E minhas crianças estão no terreiro. E sempre há remédio para tudo. Para o menino que não tem obedecido, benzimento e água de canjica no mutuê. O peito empedrou? Repolho. Umbigo estufado? Cueiro e botão! Dor de cabeça? Tome esse chá e cubra esse mutuê. E todos, absolutamente todos, cuidam de minhas crianças, cuidam de mim, que sou uma criança. E assim vamos rodando.

Se sou criança, há ainda mais segredo. “Não olhe para o quartinho que você não tem idade para isso”. “Não fique aqui dentro”. “Use sua cinta”. “Não pode deixar comida no prato”. “Não pode roer osso”. “Mulher não pode fazer isso”. “Homem não pode fazer aquilo”. E por quê? Só saberei vivendo, porque a tradição é viva e orgânica.

Francamente, não há feminismo europeu que me faça crer que é um desprestígio estar na cozinha quando estou no terreiro. Dar e receber o ngunzo que o alimento sagrado me proporciona é uma sensação de fazer parte do todo. Aliás, ainda sobre o quilombismo no terreiro, esse espaço contracolonial, penso sobre os hábitos alimentares. Ao contrário do que dizem os radicais veganos, nosso consumo de carne é sagrado. Diferente dos moldes de produção desenfreados, a alimentação é um ato de sacralização. Dispensar a carne do bicho ofertado ao Sagrado é, no mínimo, uma afronta. Me lembro de uma experiência de Mestre Bispo dos Santos:

Outro dia um homem me perguntou, em uma fala que fiz em Belo Horizonte, o que eu achava sobre a alimentação dos terreiros no que diz respeito ao sacrifício dos animais. Quando fui responder, disse a ele uma coisa que eu nunca tinha feito, mas que podia poderia fazer. Eu disse a ele: “Estou em Minas Gerais. Aqui vocês adoram um chouriço. E terça-feira irei no terreiro de Pai Ricardo e beberei sangue e cachaça com Exu. O animal que vai ofertar o sangue para bebermos morreu, mas o animal do chouriço também morreu. Portanto, a diferença não está em sacrificar o animal, mas no paladar. A gente

gosta de sangue com cachaça como vocês gostam de chouriço!”. Isso é o que eu chamo de *pedagogia do impacto*, que aprendi com o Mãe Joana (SANTOS, 2019, p. 32).

Seguimos rodando. De acordo com Mestre Bispo,

o deus deles é do milagre. Os nossos, do feitiço. Eles deram o deus deles para nós. Nós ‘aceitamos’. E ajeitamos agora. Temos os nossos e o deles. E assim, ou ajeitamos as coisas pelo milagre ou pelo feitiço (SANTOS, 2019, p.28).

Ao contrário dos saberes coloniais, com princípios individualizados e singularizados, acreditamos na continuidade, no compartilhamento, na multiplicação. O colonizador pensa de forma tão una a ponto de acreditar que, para ser feliz, precisa não ter filhos.

Por sua vez, atravessados por uma cosmossensação afro-pindorâmica, verificamos que ter filhos é uma bênção, é próspero. Mas não posso deixar de mencionar que, embora, às muitas vezes, nos deparemos felizes com o nascimento de um/a muzenza, em contraposição, parir no mundo civil parece sinônimo de uma vida que se acabou. Permito-me problematizar a alegorização que se faz de nossos saberes. É preciso viver o terreiro para além do terreiro ou acabaremos por colonizar esse espaço contracolonial.

Outro processo alegorizante que percebo está na prática de respeito aos mais velhos: ela também deve estar para além dos terreiros. Aquela preta velha, seja ela sua vizinha ou sua avó, ela que muitas vezes se sente quieta, observadora, calada, tranquila; ela que se inquieta e anda para todos os lados, cuidando de todos, mesmo já andando curvado; ela que simplesmente está; ela também é minha mais velha. O terreiro não é lugar de fetichização, mas de retorno, de aprendizado. O que faz com que a ancestralidade seja ovacionada se o respeito à avó, à mãe é negligenciado? Me pergunto: tua ancestral mais próxima é Kayaya? Que sociedade é essa que, enquanto falamos em ancestralidade, não somos capazes de enxergar nossos velhos?

Antes de me questionar sobre tudo isso, ali, em meados dos anos 2017 eu escrevia um poema. O trânsito das palavras em transe-lembrança se materializara nos versos abaixo:

Dizem por aí que todos têm
um preto dentro de si...
Ah! Patéticos!
Vocês conseguem ouvir a voz
de minhas avós e das avós delas gritarem:
“Parem de tirar nosso lugar ao sol!!!”
Se essa voz –negra– não reside em você...
Se esse clamor de resistência
pela existência
Não baila em seu coração...
Então, não!
Nós não somos iguais
(SOUZA, 2018, p. 23-24)

Essas avós são várias; são mulheres comunicadoras que me ensinam mesmo quando estão caladas. Eu as observo com a destreza das mãos que falam tanto. São receitas, costuras, rezas, manias, garrafadas, plantações; são matanças de galinha, feitura do sabão; é o bate-bate do pilão, a técnica de enrolar folha de bananeira; são os diversos espaços de resistência nessa terra em diáspora. Como diz meu irmão de santo, “o conhecimento só é válido quando é passado para frente”. Por isso estamos sempre ganhando, pois “a colonização não é um fato histórico, é um processo histórico”, logo, não perdemos ainda (SANTOS, 2019, p. 24). Nossos saberes estão vivos nas mãos de nossas mais velhas e mais velhos, basta observar com respeito.

Abre-te campo formoso
Abre-te campo formoso
Cheio de tanta alegria
Ô cheio de tanta alegria
(Canção de Caboclo)

Com essa canção de caboclo vou encaminhando mais algumas reflexões antes de ir ao começo de novo. Sim, aquele ciclo que Mestre Bispo já dizia.

Bem, eu amo dançar. É um poder natural. Acontece um verdadeiro estado transeunte em que vou sem ir. Estou sem estar. A dança me liberta dos carregos também. A mão de toque bate na pele do bicho no tambor e abre caminhos. Nossa música é a louv’ação de chamamento ao encantamento. Dança, gira, ginga, vira, desvira e poeira sobre à medida que os pés pelados batem na terra seca do barracão. No meio de tanto suor, poeira, cura e alegria evoco Saraiva ao questionar “Será se aqui todo mundo é caboclo?” (SARAIVA, 2020, p.19). Capaz. E eu não me canso. As mãos que tocam

tampouco. Todos em transe. Tanta alegria! Cantamos. Hampatê Bá ilustra bem as cosmo-sensações do que, com licença poética, chamarei de *dança en'cantada* ao dizer que

Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação (HAMPATÊ Bá, 1997, p. 173).

O terreiro é o lugar que busco uma memória a partir das vivências. É a terra boa para o banzo, é o retorno. É o caminhar para trás; é a tentativa de achar uma luz que desobstrua o esquecimento, a pressão alta, a loucura que o colonialismo me empurra. Busco entrelaçar meu corpo à memória e identidade fragmentados em mim. Busco referenciar e reverenciar uma verdade. Eu morro em quase tudo que estive para finalmente encontrar espaço em ser. O lugar para o princípio é a iniciação. Busco nesse quilombo o nascimento. Esse nascimento pode ser o que Beatriz Nascimento chamou de Orí, no momento que o compreende enquanto “a identidade individual, coletiva, política, histórica” (NASCIMENTO, 1989 *apud* RATTS, 2006, p. 65). Dessa maneira,

toda dinâmica desse nome mítico, oculto, que é o Ori, se projeta a partir das diferenças, do rompimento numa outra unidade. Na unidade primordial que é a cabeça, o núcleo. O rito de iniciação é um rito de passagem, de uma idade para outra, de um momento pra outro, de um saber pra outro, de um poder atuar para outro poder atuar (NASCIMENTO, 1989 *apud* RATTS, 2006, p. 63).

Evoluir dói. Sair da ignorância dói. Entender dói. Não entender dói. Sozinha dói. Junto, mais ainda. Morrer dói. Nascer, também. E a dor evolui. Eu quero voltar. Para a base. Para o barro. Eu quero nascer de novo.

Começo de novo

Como Mestre Bispo falou, o colonialista nos denomina a fim de nos enfraquecer com palavras vazias. Porém, em nossa atuação contracolonial de resistência, sabemos ser necessário não alegorizá-la e compreendê-la para além das rodas de samba, rodas de capoeira e terreiros. Sabemos que essas giras se estendem aos quintais, cortiços, aglomerados, batalhas de rap, slams, feiras livres e outros potenciais quilombos os quais falavam Beatriz Nascimento e Abdias Nascimento e que, atualmente, também trata

Mestre Bispo dos Santos ao falar de contracolonialidade. Os atos contracoloniais de resistência estão em cada família ancestral remanescente de uma prática afro-pindorâmica. É *a metafísica do quilombismo*.

Tratando de meu lugar enquanto pensadora, verificamos que as terminologias, de fato, são lugares políticos de dominação. O que o colonialista faz logo ao chegar em terras invadidas? Impõe sua língua e cultura a partir da força bruta. Assim sendo, é uma guerra desleal, seja pelas forças, seja pela intenção. Mas nossa capacidade de expansão, de transgressão, de transfluência é tamanha que continuamos diante disso. Ou seja, de que vale satisfazer o ouvido do colonialista dizendo que cultuo Jesus se, no âmago, vivo Lembá. Ouço, nessa reflexão, a voz de Bethânia: “Quanto nome tem a rainha do mar / Ndanda Lunda, Janaína, Marabô, Princesa de Aiocá / Inaê, Sereia, Mucunã, Maria, Dona Iemanjá”. Eu cultuo as águas do mar, sendo, por hora, essa imensidão marítima.

Nossas palavras são vivas, pois “somos integrados com a vida” (SANTOS, 2019, p. 25). Por mais que sejamos obrigados a cultuar o deus monoteísta e reconhecer em Lembá um Jesus Cristo, “chega um tempo que essa palavra nos serve, porque ela cria força, porque ela nos move, anda com a gente. Nossa ancestralidade entra nessa palavra e a movimenta a nosso favor” (*idem*).

Por fim, acredito que seja o que Hampaté Bâ já dizia:

Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma *visão religiosa do mundo*. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 173).

Pois bem, era dia 12 de outubro no calendário gregoriano. Nesse dia, aqui no Brasil, temos o feriado em comemoração ao dia de Nossa Senhora, e também ao dia das crianças. Nesse dia, Pai Lua Branca batizou minha mais nova. Ela tinha 45 dias em terra, apenas. Embora nunca tivesse presenciado um batizado antes, sei que aquele ritual ocorrera aos moldes católicos. Um encantado incorporado em Tata Kanamburá dentro de um terreiro angola batizando, aos moldes católicos, a minha criança... Beleza que transflui e nada mais. Apesar de tudo, continuamos rodando.

Nzambi Wa Kuatensá

Referências

HAMPATÉ Bâ, Amadou. A Tradição Viva. In: Ki-Zerbo, Joseph. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167- 2012.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MARTELOTTA, Mario Eduardo. *Manual de Linguística* / organizador Mario Eduardo Martelotta. São Paulo: Contexto, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz, 1942-1995. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias de destruição*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

OYEWÚMÍ, Oyèrónké. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. University of Minnesota, 1997.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: Organização OLIVA, Anderson Ribeiro...[et al]. *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p.23-35.

SARAIVA, Luís Augusto F. *Ubuntu e a Metafísica Vodum: o pensar filosófico a toques de tambor de mina*. Belo Horizonte, MG: Letramento, 2020.

SOUZA, Carolina. Lembranças Ancestrais. In.: *Lembranças Ancestrais* / Ana Carolina de Souza Silva. Brasília: AUA Editorial, 2018.

Recebido em: 02/11/2020

Aceito em: 16/12/2020

TUPINAMBÁ BALANCEIA MAIS NÃO CAI: IDENTIDADE E ESPIRITUALIDADE NA SERRA DO PADEIRO/BA

Cláudia Mirella Pereira Ramos¹

Aldemir Inácio de Azevedo²

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34537

A Serra do Padeiro está localizada na cidade de Buerarema/BA e é a morada de indígenas da etnia Tupinambá. O uso do nome Tupinambá como autodesignação pelos indígenas representa uma identificação social, cultural e histórica com as populações tupi que viveram nessa região. Esse texto busca proceder um relato de experiência com olhar etnográfico sobre o culto aos encantados/caboclos cuja a expressão central ocorre anualmente na festa de São Sebastião em 19 de janeiro.

Alguns dados demográficos da etnia Tupinambá

A Serra do Padeiro está situada ao sul do Estado da Bahia, na região classificada como o nordeste brasileiro, tem uma distância de 18 km do centro de Buerarema e 457 km da Capital do Estado, Salvador. Este local faz parte do território indígena Tupinambá, que abrange também a aldeia de Olivença, na área litorânea, a oeste da cidade de Ilhéus, compondo um conjunto expressivo de núcleos, denominados “comunidades”, que ficam adjacentes, mas, em áreas interiores (CARVALHO; CARVALHO, 2011, p. 20).

Essa área constitui um total de 47.376 hectares (BRASIL- D.O., 2009, p. 52). Conforme as informações do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI 2014) a população Tupinambá está em torno de 4.669 (quatro mil e seiscentos e sessenta e nove). Esses dados são da costa marítima com início na vila de Olivença passando pela Serra das Trempes e finalizando na Serra do Padeiro. Segundo informações da Sra. Glicéria³, conhecida como Célia Tupinambá na aldeia Serra do Padeiro tem

¹ Professora na Unesulbahia-UniFtc/BA. Doutoranda e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia-UFBA. E-mail. cmirella93@gmail.com.

² Professor do ensino básico, técnico, tecnológico e da educação superior no Instituto Federal da Bahia. Doutor em Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Brasília. E-mail. aldemirfms@yahoo.com.br.

³ A Sra. Glicéria é filha do Pajé Sr. Lúrio (Rosemiro Ferreira da Silva) e irmã do Cacique Babau. Ela que auxilia o Pajé nos trabalhos espirituais e também puxa o toré nas festas religiosas.

aproximadamente 218 famílias e as atividades produtivas está relacionada a agricultura familiar.

A festa de São Sebastião: uma tradição na Serra do Padeiro/BA

No dia 18 de janeiro de 2019 fui visitar a aldeia indígena Tupinambá na Serra do Padeiro juntamente com 5 colegas, sendo dois ativistas do Movimento de Luta pela Terra, uma ativista da Campanha Permanente contra os Agrotóxicos e pela Vida e um Professor/pesquisador com o propósito de acompanhar os preparativos para a famosa festa de São Sebastião realizada anualmente nesse local. O meu interesse em participar era além de questões profissionais, tenho muita afinidade e sensibilidade com a temática, devido a minha essência e ancestralidade.

Ao chegarmos na aldeia fomos recebidos pela Sra. Célia irmã do Cacique Babau. Ela nos relatou que tínhamos perdido a matança do boi e a chegada da entidade “Boiadeiro”. Disse que naquele momento os “Martim” estavam na terra. Em seguida chegaram três mulheres incorporadas dos “Martins⁴” para nos cumprimentar. Elas estavam fumando um charuto, a fala estava meio embolada aparentemente mais grossa, cuspiam no chão e falavam palavras consideradas “baixas” conforme a moral e bons costumes colocados pela sociedade. Uma das pessoas que estavam nos acompanhando começou a passar mal, sentindo muita tontura e foi levada para casa de santo para realizar uma limpeza espiritual. Essa limpeza foi realizada pelo “Martim” com folhas e fumo.

Por conseguinte, o Martim brincou e conversou com as pessoas que estavam próximas a casa de santo: contava piadas e circulava o recinto, oferecendo goles de vinho, num copo pequeno, para cada pessoa, no salão. Pouco tempo depois, despediu-se. No resto do dia, as mulheres prepararam as comidas, principalmente, galinhas e o boi que haviam matado. Os homens continuaram destrinchando o boi, dividindo e pesando a carne, que seria distribuída entre várias famílias da aldeia. Durante todo o dia a aldeia se movimentava com os preparativos da alvorada de São Sebastião que iria começar às 04:00 da madrugada do dia 19 de janeiro de 2019 e do Caruru de Cosme e Damião, a ser ofertado pela Dona Maria da Glória (esposa do Pajé e mãe de Rosivaldo Ferreira da Silva, conhecido como Cacique Babau) no mesmo dia às 15:30 horas. Os preparativos

⁴ As Entidade com nome de Martim são também chamadas de Marinheiro trabalham na Linha de Iemanjá e também de Oxum, que compõem o chamado “Povo da Água”. Observou-se que os indígenas também cultuam alguns orixás como oxum, iemanjá, obaluayê e Oxóssi. Os demais não foram citados e/ou não se manifestaram durante a festa de São Sebastião.

envolviam comidas diversas (doces e salgadas), decoração no salão de santo, banhos de limpeza e cheiro para os convidados. Ao entrar na casa de santo, observei um altar muito bonito, com imagens de santo católico (São Sebastião), imagens da umbanda como caboclo (a), preto velho e em outra sala que antecede o salão de santo tinha a orixá (Iemanjá), Cosme e Damião e o marinho Martim. Sendo essas últimas cultuadas no candomblé e umbanda. Nos informaram que eles ficavam separados devido à falta de espaço no altar central.

Ficamos hospedadas na casa onde ficam os professores que ministram aulas na escola indígena da aldeia. A movimentação foi constante para receber e acomodar os convidados. Vieram docentes e pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Universidade Federal da Bahia – UFBA, Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB e Universidade de Brasília – UNB. Contamos ainda, com a presença de ativistas, simpatizantes e indígenas de outras aldeias. Ao anoitecer no dia 18 de janeiro de 2019 toda a aldeia já aguardava o jantar que seria servido às 19:00 horas. Parte da matança ocorrida pela manhã foi utilizada para alimentar as pessoas. Após o jantar algumas pessoas ficavam conversando em volta da fogueira, mas, a maioria se recolheu, pois, as festividades iriam começar na madrugada e continuar durante todo o dia.

A alvorada de São Sebastião

Na madrugada do dia 19 de janeiro de 2019 às 04:00 da manhã teve uma alvorada de fogos. As pessoas pulavam das camas e rapidamente iam em direção ao salão de santo. Ao chegar no salão o Pajé Sr. Lírio estava incorporado com São Sebastião que estava na terra para abrir a festa em sua saudação e informar para toda a aldeia como será o ano de 2019. O mesmo falou sobre as conquistas e dificuldades relacionadas com a terra, os parentes/família, os direitos e deveres dos Tupinambás. Por conseguinte, Célia Tupinambá iniciou o xirê, os indígenas começaram a dançar em círculo portando maracás e aos poucos os “encantados” começaram a chegar.

Nessa sessão se manifestaram os seguintes guias: cabocla Jurema, Sultão das Matas e posteriormente Martim pescador. Os encantados são considerados os guias dos Tupinambás, seres de força e luz guiados pelos domínios da natureza como: as matas, as águas do rio e mar, a terra, a serra entre outros. Segundo relatos, os encantados possuem poderes para guiar os Tupinambás nas labutas, problemas diários e questões relacionadas a saúde.

Por volta das 08:00 da manhã todos os presentes foram levados para tomar o café da manhã. Aos que quiseram contribuir na organização, foram orientados a ajudar na confecção do almoço que seria servido às 12:00 horas e nos preparativos do caruru a ser ofertado por Dona Maria às 15:30. Durante esse intervalo não tivemos programação religiosa. Às 15:30 o salão de santo foi preparado para o caruru de Cosme e Damião⁵. A mesa foi montada com um pano branco no centro do salão. Em cima tinha a imagem de Cosme, Damião e Doum, velas coloridas, flores, balas, doces, mel, vinho, pipoca, 3 bolos, xinxim de galinha, vatapá e caruru feito com folhas de taioba. Por conseguinte, colocaram as crianças mais novas em círculo para comerem e as cantigas começam: “São Cosme mandou fazer duas camisinhas azul; no dia da festa dele São Cosme quer caruru”. Muitas músicas foram cantadas e alguns indígenas começaram a incorporar, segundo relatos, eram Cosme e Damião.

Após distribuírem as comidas, deu-se um intervalo e por volta das 19:30 serviu-se o jantar para todos na aldeia. Havia chegado mais pessoas, inclusive um ônibus com as pessoas da redondeza. Muitos levaram barracas de camping, pois, as casas estavam muito cheias. Após o jantar que se encerrou às 21:00 horas os festejos em homenagem a São Sebastião continuaram. Deram início ao toré com cantigas parecidas ao do período matutino como: “quebra a cabaça e espalha a semente; corta a língua de quem fala mal da gente; E de quem fala mal da gente corta e arranca os dentes”. Aos poucos os “encantados” foram se manifestando nos indígenas presentes e as cantigas e danças continuavam ininterruptamente. Os convidados foram chamados para entrar no toré formando uma belíssima roda energética e espiritual. Outros optaram em ficar ao redor da fogueira que fica em frente ao salão de santo. A festa em louvor a São Sebastião foi até o dia amanhecer. Segundo relatos de Dona Maria toda a comida, bebida, flores e velas que sobraram da festa são colocadas embaixo do altar na casa de santo e na primeira quarta feira após a festa são ofertados aos encantados na natureza.

Considerações Finais

Terminamos esse relato com a certeza que voltaremos na aldeia indígena Tupinambá da Serra do Padeiro. Foram muitos aprendizados com essa população de luta e resistência, sobretudo, no que se refere a luta pela demarcação de terra, reconhecimento

⁵ Nas religiões de Matriz Africana como o Candomblé e Umbanda essas divindades são referenciadas como Ibêjes.

e respeito pelas suas questões culturais, religiosas, sociais e políticas. Quanto ao acolhimento e receptividade não tenho palavras para agradecer. Fomos tratados com muito cuidado e carinho por todos na aldeia. Agradeço em especial a Sra. Dona Maria e Célia.

Ressalto que fomos privilegiados em ter tido a oportunidade de conviver esses três dias com os Tupinambás da Serra do Padeiro e vivenciar um pouco da sua religiosidade e espiritualidade. Partindo de um olhar etnográfico percebeu-se um sincretismo entre as seguintes religiões: católica, umbanda, candomblé e encante.⁶ Observou-se esse sincretismo nas imagens, nas cantigas e presentes/ofertados aos encantados. Com relação as músicas, haviam em sua composição nomes de alguns orixás como Iemanjá, Oxum, Oxóssi, Obaluayê, Caboclos, Boiadeiros, Pretos Velhos, Martins ou Marujos.

Outra questão que nos chamou atenção foi a utilização da expressão “encabocado, fulano está encabocado.” Os Tupinambás da Serra do Padeiro utilizam esse termo para se referir aos indígenas que estão “incorporados com os encantados.” As crianças também utilizam essa expressão, ficam “brincando de encabocar”. Portanto, essa expressão possui especificidade cultural na identidade dos Tupinambás e transcorre o imaginário social das crianças, jovens, adultos e idosos na aldeia. Em resumo observamos que para os Tupinambás dessa aldeia o culto aos encantados confere força e orientações para os indígenas trilharem as adversidades, questões sociais, políticas e culturais, sobretudo, no que se refere ao acesso e direito a terra. Assim, os guias espirituais encantados representam o direcionamento sagrado para trilhar as pedras que aparecerem no caminho de todos os tupinambás na aldeia Serra do Padeiro.

Referências

ALARCON. Daniela Fernandes. *O RETORNO DA TERRA*: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação de mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, 2013.

BRASIL. Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. *Diário oficial [da] República Federativa do Brasil*. Poder Executivo. Brasília, DF, 20 abr. 2009. Seção 1. P. 52-57.

⁶ É considerado o processo espiritual vivenciado pelos Tupinambás da aldeia Serra do Padeiro. As sessões de “encante” passa por iniciação, obrigações, abertura e fechamento dos trabalhos espirituais. É considerado o culto dos Tupinambás da aldeia Serra do Padeiro.

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. *Índios e Caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2011.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. *Morada dos Encantados: Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema, BA*. Dissertação de mestrado em antropologia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2008.

Recebido em: 16/10/2020

Aceito em: 16/10/2020

ESCRITA ÌYÁLODÈ

Yuri Macedo¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.29647

ARA WA R`ÓMI WÀ
ARA WA R`ÓMI WÀ
YÈYÉ OSUN
OMI OLOWO
(Canta Gilberto Gil e Marisa Monte)

O presente texto, com características de ensaio acadêmico, objetiva construir a noção de Escrita Ìyálodè, bem como o seu processo de produção, como ela acontece e por quem é produzida no Brasil. A escrita debruça-se e assume importância na explicitação dos poderes de atuação e negociação das mulheres negras no campo da ciência brasileira. Assim, é necessário compreender os vários sentidos que nos ajudam em sua significação, capacitando-o a afastar-se das esferas patriarcais e sexistas que produziram falhas na historiografia.

A palavra escrita, é o ato de expressão de ideias humanas por meio de sinais, e a palavra *Yalodê*, *Ìyálodè*, *ialodê* ou *Yalodé*, uma palavra de origem iorubana que tem como significado: aquela que lidera as mulheres na cidade e/ou a dona do grande poder feminino.

Mas, porque é necessário pensar nessa Escrita Ìyálodè? Essas escritas são parte de um movimento ancestral que tende a ser conduzido por mulheres, especialmente as mulheres negras dentro dos espaços acadêmicos e na ciência, que são silenciadas e violentadas antes, durante e após sua trajetória na produção de saberes e conhecimentos.

Historicamente, a ciência foi vista como uma atividade realizada somente por homens-brancos, e foi a partir do século XIX que a mulher começou a aparecer nesse cenário da comunidade científica mundial, saliento que esse espaço foi conquistado também por mulheres-brancas. É necessário ressaltar que, antes desse século marco, a participação feminina não era permitida nas intensas e calorosas discussões que aconteciam nas sociedades e academias científicas pelo mundo.

Caminhando junto à história da ciência sobre o cerceamento da mulher, outro fator é levado em conta no século XVI, o racismo, fenômeno da sociedade europeia que ao

¹ Universidade Federal do Sul da Bahia. Email: yurimacedo@id.uff.br

realizar suas invasões colonizadoras em diversos continentes, ao ver o outro, não refletia uma imagem conhecida. Por meio de estereótipos (pré)definidos, as sociedades não brancas e não cristãs estavam sujeitas a serem postas em questionamentos quanto às suas capacidades.

Saliento ainda, acerca da Igreja, principalmente a Católica até o século XVIII, que era a responsável por determinar quem era considerado humano ou não, tornando-se um dos maiores processos excludentes de toda a humanidade, que até hoje estão enraizados pelos processos racistas e intolerantes nas sociedades. Sob esse olhar da igreja, “pensava-se na humanidade como um gradiente – que iria do mais perfeito (mais próximo do Éden) ao menos perfeito (mediante a degeneração) –, sem supor, num primeiro momento, a noção única de evolução” (SCHWARCZ, 1993, p.48).

Mbembe (2018) nos diz que a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é. A partir de Mbembe, e pelos inúmeros silenciamentos que ocorreram nos processos escravagistas no Brasil, principalmente daqueles que foram trazidos de África, se faz necessário trazer à tona todo o conhecimento da “mulher-negra-não cristã”, enraizado de ancestralidade.

Sobre trazer à tona, as religiões afro-brasileiras como o Candomblé, Umbanda, Catimbó, Jurema, Macumba, Tambor de Mina, Xangô, Jarê, Quimbanda, entre outras, evidenciam que a mulher exerceu e exerce um papel importantíssimo e fundamental para manutenção dessas religiões, pois, representam a força e importância do matriarcado africano e afro-brasileiro, que nasce no contexto religioso, e que dele perpassa para o movimento de resistência sociocultural dos “ex-escravizados”².

Silva Simoni (2019), nos apresenta e afirma que, “se tratando de mulheres negras e de religião, as perseguições são maiores, já que elas agregam os elementos motivadores desta postura”. Evidenciamos que a religiosidade é também uma forma de conservar a identidade, principalmente em um contexto de opressão, e as mulheres negras são um exemplo desta afirmação.

A Escrita *Ìyá lodè*, assim como a Pedagogia da Ancestralidade, descrita por Kiusam de Oliveira em (2008),

A Pedagogia da Ancestralidade, no campo da educação, se opõe à hegemonia epistemológica eurocentrada, propondo uma forma de ser-pesquisar-conhecer-pensar-juntar-articular-agir que reconheça o

² “Utilizaremos a palavra ex-escravizado, ao invés de escravo, mais uma vez por acreditar na força política das palavras” (Passos, 2019)

continente africano como o Berço da Humanidade; nessa relação, a Europa, os europeus e suas produções intelectuais são recentes e, desta forma, talvez seja por tal consciência que a luta tem sido feroz daqueles que detém a hegemonia epistemológica, para impor formas de pensamentos. (OLIVEIRA, 2018, p.80)

A Escrita *Ìyálodè*, vai por esse caminho da Pedagogia da Ancestralidade, caminho esse que leva o empoderamento da mulher negra, por meio de transgressões, é repensar que seus corpos podem estar em qualquer lugar por meio dos seus pensamentos, escritos e oralidade. Por meio do reconhecimento, as mulheres, a partir da pergunta: “quem sou eu?”, voltam na necessidade de entender a estrutura psíquica da pessoa que vive seu corpo negro e apresenta rupturas ou suturas no convívio em sociedade.

Assim como Oliveira (2008) nos apresentou a Pedagogia da Ancestralidade, a Escrita *Ìyálodè*, é Corporeidade, Imaginário, Subjetividade, Oralidade, Identidades, Memória, Processos Educativos e Ancestralidade. E ao pensar onde se dá esse tipo de escrita, podemos imaginar inúmeros espaços onde a mulher se encontra, como: favelas, universidades, escolas, construções, ruas, em todo lugar.

Ao caminhar para essa escrita, pensa-se nos espaços onde essas mulheres negras passaram por experiências de exclusão devido ao racismo existente no Brasil, e mediante sua história e trajetória, escrevem por meio da sua energia vital (o *asè*³), para que as pessoas que leiam ou vivencie suas escritas lutem contra o racismo e, principalmente, contra o Epistemicídio⁴ dos saberes africanos e afro-brasileiros. Ou seja, a Escrita *Ìyálodè* significa expressão de ideias da mulher negra que emana liderança e poder nas práticas escritas, orais e vividas.

Por fim, é necessário saber onde a Escrita *Ìyálodè*, se faz presente, e temos por exemplo as seguintes mulheres brasileiras negras: Nilma Lino Gomes, Sonia Guimarães, Kiusam de Oliveira, Sueli Carneiro, Anita Canavarro, Katemari Rosa, Conceição Evaristo, Petronilha Beatriz, Carolina de Jesus, Escolástica da Conceição de Nazaré, Marielle Franco, Pamella Passos, Patrícia Rufino, entre outras...

Oní Sàà wúre (Senhor do Tempo (Existência))
Sàà wúr àse (Rogamos bênçãos e axé)

³ Força vital que promove o dinamismo do ser humano. É uma energia que existe nos seres e precisa ser mobilizada e veiculada pelas relações, isto é, dada e retribuída. SÁLAMI e RIBEIRO (2011)

⁴ Carneiro, S. (2005) define: “pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar”.

Oní Sàà wúre o bé rí o mó (Senhor do Tempo assim novamente)
Oní Sàà wúre (Senhor do Tempo)
Sàà wúr àse Bàbá (Rogamos bênçãos ao Pai)
Oní Sàà wúre o bé rí o mó (Senhor do Tempo assim novamente).

Referências

- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- OLIVEIRA, Kiusam Regina de. *Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra*. 2008. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- PASSOS, Ana Helena Ithamar. *Um estudo sobre branquitude no contexto de reconfiguração das relações raciais no Brasil, 2003-2013*. 1.ed. Porto Seguro: Editora Oyá, 2019, 180 p.
- SÀLÁMÌ, Sikiru (King); RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. SP, Companhia das Letras, 2004.
- SILVA SIMONI, Rosinalda Côrrea da. *Ancestralidade Feminina: da Essência do Sagrado aos Movimentos Feministas, Mulheres Negras e Representatividade*. Fragmentos de Cultura (Goiânia), v. 29, p. 293-300, 2019.

Recebido em: 18/02/2020

Aceito em: 22/04/2020