

REVISTA

VOL. 5 NÚM. 1

JAN-JUN 2021

ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

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

Calunduzando a Academia: 5 anos da Revista Calundu

Volume 5, Número 1, Jan-Jun 2021

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>

Editoras-chefes do dossiê temático: Adélia Mathias e Ariadne Moreira Basílio de
Oliveira

Créditos da imagem da capa: Aisha – Angéle Leandro Diéne

Diagramação: Ariane de Almeida Rodrigues

Revisão ortográfica dos textos: Adélia Mathias, Ariadne Moreira Basílio de Oliveira e
Guilherme Dantas Nogueira

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.

Calunduzando a Academia: 5 anos da Revista Calundu

Volume 5, Número 1, Jan-Jun 2021

SUMÁRIO

O Nosso Povo Fala – Apresentação de Calunduzando A Academia: 5 Anos da Revista Calundu	1
--	---

Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras

Artigos

Violência e Vingança: Exu na engrenagem dos ataques contra as religiosidades de matriz africana	6
---	---

Maria Helena Raimundo

A Autotradução de São Benedito	26
--------------------------------	----

Renata Mocelin Penachio

Orixás, Nkises e Voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos Candomblés Ketu, Bantu e Jeje	45
---	----

Ronan da Silva Parreira Gaia e Alice da Silva Vitória

Do Mutue à Consciência Negra: a mutuerização na constituição de sujeitos afrodiaspóricos nos terreiros de Candomblé	64
---	----

Ângelo Luiz Barbosa Imbiriba

Reflexões sobre Humanidade e Universalidade nos Estudos dos Direitos Humanos a partir de Bunseki Fu-Kiau	83
--	----

Jonas França

Seção Especial – Resumos de Dissertações e Teses Calunduzeiras

Baianas do Acarajé: a uniformização do típico em uma tradição culinária afro-brasileira	106
---	-----

Gerlaine Torres Martini

Ètò Fún Àwón Tó Yàtò: análise do I Plano Nacional de Inclusão dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional <i>Ana Carolina de Souza Silva</i>	107
Candomblé e Direito: o encontro de duas cosmovisões na problematização da noção de sujeito de direito <i>Clara Jane Costa Adad</i>	109
Religiões Afro-Brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso <i>Ariadne Moreira Basílio de Oliveira</i>	111
“Na Minha Casa Mando Eu” – mães de santo, comunidades de terreiro e Estado <i>Guilherme Dantas Nogueira</i>	113
Na Casa de Ajalá: comunidades negras, patrimônio e memória contracolonial no Cais do Valongo: a “Pequena África” <i>Francisco Phelipe Cunha Paz</i>	115
Arquitetura de Terreiro: compreendendo socioespacialidades na comunidade quilombola Manzo Ngunzo Kaiango <i>Aisha – Angèle Leandro Diéne</i>	117

O NOSSO POVO FALA – APRESENTAÇÃO DE CALUNDUZANDO A ACADEMIA: 5 ANOS DA REVISTA CALUNDU

Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.38726

Há cerca de cinco anos o Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras iniciava, com muita garra e gana, um de seus projetos mais bonitos e bem-sucedidos: a Revista Calundu. Tratava-se de publicação totalmente inovadora e inédita àquele momento. Não se tinha notícia – ainda não se tem – de nenhuma outra revista acadêmica editada por afroreligiosas/os de diferentes casas, tradições e vertentes, e que fosse especializada na publicação de textos sobre nossos Calundus de todos os tempos, escritos pelo nosso povo e por pesquisadoras/es interessadas/os.

Gira Epistemológica foi o primeiro número publicado. Trazia uma coletânea de textos do próprio grupo, escritos com muito carinho e trabalho, a partir de inúmeras e longas reuniões realizadas à noite, em salas cedidas pelo Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Reuniões de um grupo que se reunia para debater textos e vencer coletivamente angústias que se repetiam em pesquisas individuais, sobre temas da afroreligiosidade brasileira e seus estudos. Como tópicos específicos abordados pelos artigos daquele número, despontavam textos sobre tradição, mulheres de terreiro e racismo religioso, em que afroreligiosas/os – ademais de escrever – participavam como sujeitos e não objeto. Sinédoque, portanto, dos pilares que ainda hoje marcam o trabalho do grupo Calundu. Aliás, a gira, cabe dizer, é o terreiro se tornar o sujeito pesquisador. É o que nós somos e representamos mais singularmente.

Sem sabermos do tamanho da porta que abríamos, colocamos a gira epistemológica para girar. E, em nossas redes sociais, aquele número da revista recebeu milhares de curtidas, advindas de dezenas de milhares de visualizações. Recebeu críticas

¹ O grupo Calundu é vinculado à Universidade de Brasília. É formado, em ordem alfabética, por Adélia Mathias, Andréa Carvalho Guimarães, Ariadne Moreira Basílio de Oliveira, Aisha – Angéle Leandro Diéne, Clara Jane Costa Adad, Danielle de Cássia Afonso Ramos, Francisco Phelipe Cunha Paz, Gerlaine Martini, Guilherme Dantas Nogueira, Hans Carrillo Guach, Iyaromi Feitosa Ahualli, Manuel Jesus Guerra Sepúlveda Neto, Maria Marcelina Cardoso Teixeira Azevedo e Nathália Vince Esgalha Fernandes. E-mail: calunduzeiros@gmail.com.

fortes também, como bem faz parte de qualquer processo. E, sobretudo, recebeu apoio. Muito apoio e de muita gente. Gente interessada nos textos porque queria material para suas pesquisas e gente interessada porque se reconhecia naquele trabalho também. E com todo *ngunzo*/axé que recebemos com aquela publicação, o projeto se fortaleceu.

A gira aberta com aquele primeiro número deu forças ao segundo, *Gira em Expansão*. Outra vez dedicamos o dossiê a publicar textos nossos, dessa vez escritos junto a convidadas/os que amorosamente nos apoiavam – afinal, a revista só começava e seria muita pretensão esperar que tivéssemos submissões externas. Outra vez tivemos milhares de curtidas e muita interação com muita gente bacana, que seguiu nos dando força a expandir esse projeto.

Discriminação, Intolerância e Racismo Religioso foi o tema e título do número seguinte, o primeiro do segundo ano e o primeiro a receber textos externos. Essa temática reúne amplo interesse e alguns dos textos mais lidos da revista, em todos os tempos, foram publicados naquele dossiê. O assunto, ademais, ensejava à época do dossiê debates junto ao Supremo Tribunal Federal e ousamos enviá-lo às/aos Ministras/os daquela instituição. Não sabemos se os textos foram lidos e isso foge à nossa agência. Não obstante, a Revista Calundu existe para dialogar com a sociedade e subsidiar debates que, para o nosso povo, são também sobre justiça. É nosso papel, amparadas/os pelas forças da natureza, propor um debate ético e construtivo sobre os Calundus, seja com o nosso povo, com outros povos, com elites dominantes ou, dentre outros, com o próprio Estado.

Esse amplo debate seguiu sendo proposto em *Pluralidade Afrorreligiosa*, que foi um dossiê pensado para falar sobre as várias religiões afro-brasileiras existentes. Sobre os vários Calundus, de todos os tempos. Irmãs a essas, sobre outras religiões afro-diaspóricas, de outros cantos do continente americano, como Cuba. Religiões afro-brasileiras são, finalmente, parte da ampla irmandade e das expressões negras afro-latino-americanas. Esse dossiê, cabe dizer, foi o primeiro totalmente editado por meio do sistema da Biblioteca Central da Universidade de Brasília, que acolheu nossa revista e vem nos apoiando em nossa caminhada editorial, que segue sendo um aprendizado contínuo.

(Re)Existência e *(Re)Existência que continua*, os dois dossiês seguintes, preencheram um ano inteiro – o terceiro da revista – com a temática da potência calunduzeira do Brasil, que não cede ao tempo. O número seguiu os passos já trilhados pelo periódico, de reverenciar o amplo universo afrorreligioso e mostrar que esse resiste e (re)existe continuamente nesse lado de cá do mundo, mesmo em contexto tão adverso.

No quarto ano, finalmente, o ano de 2020, atravessado pelo isolamento social, foi a força das mãos de santo que potencializou nossa gira. O dossiê *Mães de Santo e Mulheres de Terreiro*, o primeiro do ano, além de muito badalado, foi um dos mais bonitos até hoje publicados. Dentre vários artigos e textos livres recebidos, que formaram uma fila enorme de trabalhos a serem avaliados, recebemos inúmeras homenagens de filhas a suas zeladoras, em uma linda mostra do amor que sempre embalou todos os Calundus. Além disso, foi naquele dossiê que lançamos nossa primeira seção especial, em que o feminismo dialogou com uma mãe de santo e outras mulheres de sua casa.

A submissão contínua, mecanismo por meio do qual recebemos textos que não são direcionados a um dossiê em específico, trouxe ótimos artigos à mais recente *Gira Epistemológica*, publicada no semestre passado. Esse que foi o maior dossiê em números de textos publicados e dialogou com um tema muito atual (e perene): *ciência das macumbas e outras encantarias*. As filosofias dos terreiros fizeram um desfile de gala por nossa revista, nos enchendo de orgulho, de boas leituras e de ideias.

Toda essa história nos traz ao presente dossiê, em que abrimos as comemorações dos cinco anos da Revista Calundu. Esse número, que foi preparado a partir de bons artigos científicos que nos foram confiados via submissão contínua, é aberto em um diálogo com Exu – como não podia deixar de ser –, trazido por nossa convidada Maria Helena Raimundo. Em seu trabalho *Violência e Vingança: Exu na engrenagem dos ataques contra as religiosidades de matriz africana* a autora conversa sobre o histórico e estrutural racismo no Brasil, debatendo a violência contra afroreligiosidade neste país, pela concepção de Exu e a maneira como sua manipulação articula a noção católica de demônio como estratégia de sobrevivência de africanas/os e suas/seus descendentes escravizadas/os.

Renata Mocelin Penachio é a autora do segundo texto, *A Autotradução de São Benedito*, em que busca avaliar, por meio da noção de Tradução-Exu, a imagem construída do santo católico Benedito, em seus espaços rituais. Assim, trabalha a Tradução-Exu como ferramenta em um debate “simbólico” e “metamórfico”. Em sua argumentação, nos mostra como a figura de Exu é articulada, como autotradução, na imagem do próprio São Benedito, em um potente e interessante diálogo/pensamento de encruzilhada.

Ronan da Silva Parreira Gaia e Alice da Silva Vitória são o/a autor/a do terceiro texto, *Orixás, Nkises e Voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos Candomblés*

Ketu, Bantu e Jeje. O texto é de acentuado interesse para o debate entre semelhanças e diferenças de tradições dos Candomblés, Tambores, Batuques e outras das religiões afro-brasileiras centradas no culto às divindades africanas/afro-diaspóricas. Mostra que, apesar das semelhanças, a diáspora não foi capaz de apagar as diferenças entre povos africanos trazidos escravizados ao Brasil.

O quarto artigo, *Do Mutue à Consciência Negra: a mutuerização na constituição de sujeitos afrodiaspóricos nos terreiros de Candomblé*, de autoria de Ângelo Luiz Barbosa Imbiriba, se utiliza do muito atual debate de necropolítica, do filósofo Achille Mbembe, em uma leitura brasileira, para debater as noções de pessoa e sujeito, como ideologia de valores civilizatórios africanos organizados nos Candomblés. Consciência negra, afro-centrismo e colonialidade, ancestralidade e política figuram nos interessantes debates de seu trabalho.

Finalmente, a seção de artigos se encerra com Jonas França e seu trabalho *Reflexões sobre Humanidade e Universalidade nos Estudos dos Direitos Humanos a partir de Bunseki Fu-Kiau*. Construído a partir da filosofia e do cosmograma Bakongo explanado por Bunseki Fu-Kiau, e em diálogo com vários outros, o texto passa por discussões sobre os Direitos Humanos e seus fundamentos. Trabalha, com isso, a Filosofia do Direito e do Constitucionalismo, articulando noções de humanidade e universalidade, justiça e pessoalidade.

Os debates deste número da Revista Calundu seguem por uma seção especial, que busca mostrar um pouco do trabalho de pesquisa das/dos calunduzeiras/os que integram o nosso grupo, a partir da publicação dos resumos de dissertações de mestrado e teses de doutorado que cada um de nós defendeu. Para que não nos falte com justiça, cabe dizer que o trabalho das e dos integrantes – que são todas/os as/os autoras/es deste texto de apresentação, assinado coletivamente – vai muito além da pequena mostra de sete resumos aqui trazida. Passa por debates de religiões afro, mas também de migração, racismo, literatura negra, história, educação, sociedades na latino-américa e outros vários, que tecem diálogos no campo das Ciências Humanas, de maneira interdisciplinar. Apresentamos aqui os resumos dos trabalhos no campo editorial de nossa revista, que são as religiões afro-brasileiras. E, em um percurso que começa com uma tese defendida em 2007 e chega até uma dissertação defendida agora, em 2021, mostramos que o nosso trabalho foi coletivamente influenciado por pesquisas que já vem desde anos, e segue apoiando a construção de outras pesquisas nos dias de hoje.

Para todas e todos nós é um orgulho sermos calunduzeiras/os. Sermos partes dessa construção viva, maior que todos nós, de um grupo de estudos, em um campo de debates e pesquisas vivo, intenso, amplo e muito afetuoso. Seguimos neste trabalho pois é nosso povo que nos apoia e fala junto conosco. Seguimos, porque calarmo-nos e calarmos, muito além de nossas palavras, nossas expressões, crenças, tradições, herança e riqueza cultural como povo, desde os primeiros Calundus coloniais, nunca foi uma opção. A Revista Calundu é um cavalo desse espírito, muito maior, que habita em todos nós. Assim o seguirá sendo, por muitos anos mais.

Brasília, 20 de junho de 2021.

VIOLÊNCIA E VINGANÇA: EXU NA ENGRENAGEM DOS ATAQUES CONTRA AS RELIGIOSIDADES DE MATRIZ AFRICANA

Maria Helena Raimundo¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.38718

Resumo

O presente texto busca compreender a violência contra as religiosidades de matriz africana e afrodescendentes a partir da concepção de Exu e da maneira como a manipulação deste 'ser' responde as articulações da Igreja católica como demônio e como estratégia pelos descendentes dos africanos escravizados. Estratégias essas que, de alguma forma permaneceram entre nós como princípio religioso, de resistência e reexistência à violência da própria colonização e da discriminação, das quais são vítimas negros e praticantes dessas religiosidades.

Palavras chaves: Violência. Vingança. Religiosidade de matriz africana. Resistência.

VIOLENCIA Y VENGANZA: EXU EN EL ENGRANAJE DE LOS ATAQUES CONTRA LAS RELIGIOSIDADES DE MATRIZ AFRICANO

Resumen

Este texto busca comprender la violencia contra las religiones de origen africano y afrodescendiente a partir del concepto de Exu y la forma en que la manipulación de este 'ser' responde a las articulaciones de la Iglesia Católica como demonio y como estrategia para los descendientes de los africanos esclavizados. Estas estrategias que, de alguna manera, quedaron entre nosotros como un principio religioso, de resistencia y reexistencia a la violencia de la propia colonización y de la discriminación de la que son víctimas los negros y los practicantes de estas religiosidades.

Palabras clave: Violencia. Venganza. Religiosidad de base africana. Resistencia.

Introdução

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia, professora das redes públicas municipal e estadual de ensino. E-mail: m_h_rcastro@yahoo.com.br.

Na quinta porta, quando fores indagado, dirás que procuras pelo domínio do homem sobre seus semelhantes, pelo do uso da força e da violência, da tortura e do derramamento de sangue. Aprende tudo o que Irosun Meji, o gênio que ali encontrarás, tem para te ensinar. Mas não utilizes jamais as técnicas ali reveladas, para não te tornares, tu mesmo, uma vítima delas. (OXALÁ, 2018, p. 32).

A epígrafe acima é a síntese do que se trata este texto: a violência sobre as religiões de matriz africana, partindo da voz do próprio Exu. Quem é Exu?

Exu é a própria essência das religiosidades de matriz africana, a personagem símbolo do movimento e da dinâmica da vida, faz parte da energia que a pessoa carrega com ela. Isso é um resumo do que disseram zeladores das múltiplas tradições religiosas que consultamos durante nossas pesquisas e que, por motivos éticos não citaremos aqui. É Exu, que na epígrafe, e conforme tradição iorubá, lembra a Orunmilá a forma como conseguiu ter acesso aos Odus de Ifá, consultando cada um dos 16 caminhos da vida humana, que multiplicados entre si culminam em 256, que, de novo, dentro de uma concepção iorubá não é um número exato, mas, uma infinidade de caminhos possíveis. Em cada caminho, a dualidade ou o conflito entre o bem e o mal estão presentes. Cada pessoa nasce com um odu, ou seja, um destino, que pode estar em *irê*, seu lado positivo, ou em *osogbo*, o negativo. Porém, o ser humano não é nem só positivo e nem só negativo, e na maioria das vezes está em conflito consigo mesmo. A violência, do ponto de vista iorubano, nasce deste conflito e das decisões que tomamos ao longo da vida.

O presente texto busca compreender a violência contra as religiosidades de matriz africana e afrodescendentes a partir da concepção de Exu e da incompreensão da episteme dos africanos que foram escravizados e que, de alguma forma, permanece entre nós como princípio religioso e de re-existência à violência da própria colonização.

A concepção de violência que tentamos abordar aqui não diz respeito apenas aos conflitos internos inerentes aos humanos, mas aos conflitos políticos e sociais que subjagam um povo, que aniquilam este povo em favor de um outro, para o qual o poder é mais importante. A escravidão nos deixou como herança, entre outras coisas, a ideia de que o negro é inferior ao branco e a violência da imposição política, social e cultural sobre os negros. O escravizado, por sua vez, ao ser inserido no contexto da violência física e simbólica imposta pela escravidão, por um lado, assume uma posição de passividade e aceitação da condição cativa, por outro lado, uma posição, reativa, rebelando-se contra os valores que lhes são impostos pela sociedade cristã e colonizadora.

Violência

Vamos pensar em dois movimentos que evidenciam o conflito no cerne da religiosidade de matriz africana: a) confrontação dos valores do Cristianismo, não admitindo-os como verdade; b) absorção relativa de tais valores como forma de permanência, compactuando com uma dada verdade colonizadora. Neste último caso temos um movimento de autodestruição de aspectos tradicionais da religiosidade, ao passo que há paradoxalmente, também, um movimento de resistência.

O primeiro movimento, e a ordem aqui não é o mais importante, é a violência exógena que se impõe contra a religiosidade africana (uma vez que está presente também na África colonial e na pós-colonial²) e as religiosidades de matriz africana, que se apresentam no Brasil e que partem da noção de bem, de mal e, principalmente, de verdade representada pelo Cristianismo colonizador. É um movimento geral, ou seja, ataca aquela religiosidade porque, de acordo com a perspectiva colonial, o certo é ser cristão. O segundo é um movimento endógeno, que diz respeito à reação, porém com sérios conflitos internos que envolvem tanto a memória desses grupos (trata-se de religiosidades que partem da tradição oral, que atua como conhecimento para a condução da vida no mundo), quanto da verdade, já que também os *saberes* foram colonizados (SANTOS, 2006 e MEDINA, 2008).

Na perspectiva do movimento exógeno, podemos pensar na violência religiosa, em um primeiro momento como ação reguladora e aí voltamos ao conceito de violência segundo os iorubas, aquela que nasce do conflito interno e que René Girard (2008) e George Bataille (1993) parecem compreender como princípio mítico, que pode, por isso se afastar do científico, mas também religioso, o que o torna mais crível e real, principalmente se levarmos em consideração uma episteme que não é ocidental. Nas palavras de Girard, o sagrado é uma experiência religiosa, temível e constrangedora, tanto que os homens reconhecem nela um poder que os ultrapassa e que os deuses arcaicos, onde se pode citar por nossa conta, Exu, Orunmilá e os outros deuses do panteão iorubano, *fon* e angoleiro, são interpretações incompletas das violências sociais sem as quais não haveria humanidade.

² Sugestão para uma melhor compreensão da invasão colonizadora em África é a Coleção de História da África da UNESCO (BOAHEN, 2010).

Para este autor, o meio social impõe constrangimentos aos homens que os impelem ao conflito, uma disputa por desejos que os leva sempre à vingança: “vingar-se é devolver ao adversário, a violência que ele já nos prodigalizou” (GIRARD, 2008). Neste caso, fazemos uso dos “deuses” como criados que levarão a cabo nossa própria vingança – até então, Exu parte quase física do indivíduo, já que é a força religiosa que o impele à defesa e ao cuidado consigo mesmo. No entanto, a violência durante e após escravidão faz com que Exu assuma um caráter humano travestido de entidade e se vingue pelo e no indivíduo. Na dualidade, Exu, santo, torna-se demônio a fim de realizar a tarefa de defender o indivíduo e toda a comunidade à qual ele pertence.

Essa dualidade típica do caráter de Exu e das divindades que compõem os panteões míticos africanos em geral, aparece em Bataille como as relações entre o sagrado e o profano e de forma racional e moral resolvem o problema da vingança posto em Girard. De acordo com Bataille:

Admitindo o poder operatório do divino sobre o real, o homem havia praticamente subordinado o divino ao real. Lentamente reduziu a violência à sanção da ordem real que é a moral, com a condição de que ordem real se dobrasse, justamente na moral à ordem da razão. [...] razão e moral unidas exercem uma soberania benevolente sobre essa ordem. Elas racionalizam e moralizam a divindade, no próprio movimento em que a razão e moral são divinizadas. (BATAILLE 1993).

Partindo deste pressuposto, podemos entender que a razão e a moral, cuidando para que a ordem seja estabelecida em um nível em que os opositores possam viver sem conflitos – ou em que os conflitos sejam administráveis – criam padrões de comportamento onde os homens possam exercer seu domínio sobre o outro com justificativa divina. É como se a vingança se tornasse algo legítimo na ordem do divino e exercesse padrões racionalmente moralizantes sobre todos os homens. Talvez seja deste lugar que nasça a violência religiosa, o lugar da lei; não uma lei jurídica imposta por meios de sanções coercitivas definidas por um conjunto de artigos, mas uma lei silenciosa que se entende pelas entrelinhas e na qual os mecanismos de coerção estão na noção de pecado. A divindade moralizante estabelece regras do convívio social das quais emerge a intolerância.

É claro que as reflexões de Bataille e de Girard não são suficientes para nos ajudar a compreender a questão da violência religiosa no Brasil, uma vez que ela se insere no

âmbito dos propósitos colonialistas de subjugação e assujeitamento do outro. São vários os relatos de violência que começam na escravidão. Alguns estão imortalizados na literatura romanesca, outros na fala de historiadores e antropólogos que buscam as justificativas da construção de uma sociedade racista. Do livro Yaa Gyasi retiramos o seguinte trecho:

De manhã, Afua já tinha morrido. Sua pele estava azul e roxa, e Esi soube que ela tinha prendido a respiração até Nyame levá-la. Todas elas seriam castigadas por isso. Os soldados entraram, apesar de Esi já não poder dizer a que horas. As paredes de barro do calabouço deixavam todas as horas iguais. Não havia sol. Havia escuridão de dia, de noite e em todos os momentos. Às vezes, eram tantos os corpos acumulados no calabouço das mulheres que todas elas precisavam ficar deitadas, de bruços, para que mais mulheres fossem empilhadas por cima. E esse era um desses dias. Esi foi chutada para o chão por um dos soldados, que pôs o pé na base do seu pescoço para ela não poder se virar para respirar nada que não fosse a poeira e a sujeira do chão. As mulheres novas foram trazidas para ali, e algumas se lamuriavam tanto que os soldados as golpeavam até elas caírem, inconscientes. Elas foram empilhadas por cima das outras: cada corpo, um peso morto. Quando as espancadas voltavam a si, já não havia lágrimas. Esi pôde sentir que a mulher por cima dela urinava. A urina desceu por entre as pernas das duas. (GYASI 2017).

Gyasi narra de forma contundente e bem escrita a história de duas irmãs, separadas assim que nasceram, e cujos destinos foram determinados pelo tráfico de escravos. Esi, no relato acima, é uma das irmãs que foi roubada de sua aldeia e foi vendida como escrava. O texto narra a espera de Esi, em um calabouço na Costa do Gana, para ser embarcada para a América. Outros textos e obras de arte também narram tanto a violência da travessia quanto da própria escravidão.

Agripa Vasconcelos (1966), de forma análoga à de Gyasi (2017), narra a viagem de Chico Rei, importante figura histórica de Ouro Preto, a quem algumas literaturas (TANAKA, 2010; ALVARENGA, 2001; LOPES, 2015) atribuem a responsabilidade pela Congada Mineira e pelo início do culto Omolokô em Minas Gerais (ABAÇÁ DE ZAZI, s. d.):

Nos dois porões, muitos homens tentavam arrombar as portas. Não lhes faltavam só alimentos e água, queriam ar, obrigando os pulmões a trágicas tiragens vãs. Pelo meio-dia caíram alguns desfalecidos, na primeira manhã de viagem. O chão do calabouço escorregava de vômitos de urina e fezes. Eram inúteis murros e coices na porta do porão. (VASCONCELOS 1966).

Narrativas de terror também demonstradas nos estudos de Marcus Rediker (2011), cujo livro, *Navio Negreiro: uma história humana*, narra a violência sobre-humana sofrida por vários integrantes de navios negreiros em direção à América. Um deles, o capitão Tomba, segundo a descrição, é alto, forte, robusto, e tramou uma fuga juntamente com uma mulher e outros companheiros. O capitão não foi morto devido ao seu valor venal, mas, dois de seus companheiros o foram. Os marinheiros os evisceraram e deram de comer aos escravizados seu fígado e coração. A mulher foi presa pelos polegares, açoitada e retalhada diante dos outros. Castigos exemplares que metiam medo em toda população dos navios tumbeiros.

Diante das descrições do terror que subjugou os corpos negros, é de imaginar que o escravizado reaja de alguma forma e nessas reações identificamos as vinganças. Achille Mbembe tem uma reflexão sobre isso e, inclusive discute com Bataille sobre o processo de morte dessa gente preta, inserida em um âmbito de biopoder

Apesar do terror e da reclusão simbólica do escravo, ele ou ela desenvolve compreensões alternativas sobre o tempo, sobre o trabalho e sobre si mesmo. Esse é o segundo elemento paradoxal do mundo colonial como manifestação do estado de exceção. Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produção, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e ainda lapidá-la. Rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmento, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfos das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro. (MBEMBE, 2016).

Vingar-se, portanto, seguindo o raciocínio de Mbembe, pode também significar a reconstrução nascida do caótico mundo e demonstra as capacidades polimorfos das relações humanas, incluindo a religiosidade, do mesmo modo que Exu tem a capacidade de se transformar, na entidade humana que castiga, na pedra que se expande, na terra que faz brotar o novo. A religiosidade não é assim uma escolha consciente como a que rege o mundo ocidental, não existe a possibilidade da escolha, mas a episteme que reconstrói o ser e passa a fazer parte dele mesmo porque ela a busca dentro de si e de sua memória ancestral. A escravidão o transforma e ele se transforma dentro dela. É realmente paradoxal porque a morte imposta pela violência escravocrata, ao mesmo tempo que mata, também faz nascer

Essas imagens de terror que povoaram nossa infância, nossa vida escolar, nosso entendimento de escravidão e ilustram este texto para apontar que o objetivo desta violência é exatamente a disciplinarização daqueles corpos e mentes negros e o assujeitamento do corpo via negação, exclusão e do assassinato do *ser*. Ou seja, na redução da pessoa em coisa, animal ou qualquer outra “entidade” que não a humana. Também são alegóricas para apontar a forma como a episteme ancestral é curadora e a religiosidade é o cerne dessa episteme.

A demonização da religião africana enquanto estratégia de dominação é um ataque a essa episteme. E, se pensarmos bem, o uso da violência, enquanto estratégia de dominação é tão antigo quanto o próprio ser humano, como afirmam Marx e Engels (2008) ao tratar da história de toda sociedade e da história da luta de classes³. Mas a história da demonização do outro, que se relaciona à construção de uma sociedade brasileira escravista ou escravocrata, existe a partir da organização do Cristianismo e da constituição da Igreja Católica como uma das maiores instituições de poder, que reinou absoluta por quase mil anos em toda Europa e que estende seus tentáculos em direção ao Novo Mundo, após sua descoberta e colonização. Além ainda do movimento de Reforma Protestante, que desdobra o próprio Cristianismo em muitas vertentes e que, a partir das Expansões Marítimas, também espalha seu poder pelo mundo. A demonização do outro é, ao mesmo tempo, o embrião e o fruto da violência e da construção de um discurso de dominação.

Para entendermos a aproximação de Exu do diabo católico podemos buscar no imaginário cristão elementos de caracterização demonológica. A imagem bíblica, citada no Apocalipse. Das várias referências à “besta” neste livro, uma delas nos impressiona em especial:

E vi outra besta que subia da terra, e que tinha dois chifres semelhantes ao de um cordeiro, mas que falava como um dragão. E ela exercia todo o poder da primeira besta em sua presença; e fez que a terra e os que nela habitam adorassem a primeira besta, cuja ferida mortal tinha sido curada. [...] e operou grandes prodígios, de sorte que até fez descer fogo do céu sobre a vista do homem. (BÍBLIA. Apocalipse. 13; 11-15).

³ Marx se preocupava com a relação de dominação entre empregados e patrões na Europa da Revolução industrial. A questão da escravidão nas Américas, ou do tráfico negreiro, não eram objetos de estudo deste pensador. Mas a analogia que fazemos aqui ao marxismo, ou ao comunismo, não é apenas metafórica. Ao contrário, julgamos que citar Marx é fundamental, na medida em que seu pensamento é uma importante ferramenta de análise para a compreensão da natureza e das entranhas do capitalismo, assim como também as escalas das estruturas de poder que caracterizam os sistemas econômicos sustentados pela exploração humana de um grupo por outro, sem considerar períodos históricos ou meios de produção específicos.

Esta besta apocalíptica, como o próprio nome indica, só aparece no livro Apocalipse. Qualquer referência ao satanás ou ao diabo não aparece no texto sagrado dos cristãos, a não ser em textos recentes traduzidos por evangélicos nas últimas décadas do século XX. Especialistas em Bíblia, como, por exemplo, Luiz Sayão (2012) apontam que o termo satã, do qual vem a palavra satanás, ou diabo, no Antigo Testamento, significavam inimigo de forma que, assim como os textos do Antigo Testamento narram a história dos hebreus, qualquer povo que tenha lutado contra eles será considerado inimigo, isto é, satanás. Quando caímos em tentação, estamos sujeitos ao mal ou à maldade, estamos sendo tentados pelo demônio, no caso, pelo inimigo.

O pastor Tiago Rosas (2019) concorda com Sayão, de que a existência deste demônio *extracorpóreo* não é esclarecida pela Bíblia, mas faz parte de um conjunto de interpretações bíblicas utilizadas pelo Cristianismo de forma geral e pelo Neopentecostalismo de forma particular.

Na relação entre este tal demônio e Exu, ou o universo mítico afrodescendente, Maria José de Souza - Tita e Ronaldo Senna (2002) nos esclarecem que só a dominação pode construir este referencial, pois a compreensão do elemento Exu (Èsu) só pode ser encontrada na tradição em que está assentada sua origem: na língua Iorubá. Nessa concepção, o dualismo bem/mal não existe, assim como também não existe o demônio. Como o termo Exu é o mais comum, Bará, Legba, Elegbá, Ngira, entre outros utilizados nas tradições de matriz africana, não sofreram o mesmo julgamento.

De modo geral, pode-se afirmar que a violência física e a demonização deste outro, dos valores e do próprio conjunto de homens e mulheres negros(as) dentro do movimento exógeno, constrói, para os descendentes e os africanos, uma dada consciência escrava que contribui, ao longo dos anos de escravização, para outros tipos de violência. O tempo todo, esse sujeito vive destas violências. É esperado que haja uma retaliação, ou uma resistência.

Vingança

A religiosidade de matriz africana que surge no Brasil nasce da resistência à escravidão e, portanto, é gestada na violência, gerada por ela. Não estamos falando de nenhuma experiência mediúnica isolada, nem das práticas curandeiras que poderiam ser

estudadas, questionadas, autorizadas ou até desautorizadas aqui, na Europa, na África ou em qualquer lugar que seja, uma vez que estas experiências e práticas, sejamos honestos, não são exclusividade de um povo ou outro. Falamos, ao contrário, das formas como os escravizados se organizaram para resistir ao mundo que os cercava. Falamos da busca pela ancestralidade que precisava deles para existir, porque existia neles. A religiosidade emerge como recusa de esquecer. Essa é uma afirmação dessa autora, embora Mbembe com sua “Necropolítica” possa referendá-la. Entendemos que toda a episteme centrada na ancestralidade está em Exu, uma vez que ele é o guardião do conhecimento ancestral e é, ao mesmo tempo a dinâmica e a energia que impele a/o escravizada/o a se organizar com seus pares (e ímpares) e criar formas de driblar o poder instituído, a soberania do colonialismo gerando os Candomblés e mais tarde as Umbandas, tal qual as conhecemos hoje.

Talvez não seja possível, estabelecer uma origem, ou uma linearidade ligando os pontos que legitimam ou territorializam a violência contra essa religiosidade. Mas, se estabelecermos quadros, onde violência e resistência se encontram, talvez possamos compreendê-las. Não sem antes explicar que aqui se trata de vários movimentos muito sutis: o movimento que cria *uma* religiosidade que, na verdade, são *várias*. São várias Umbandas, são vários Candomblés. E, principalmente, passamos a falar do movimento que gera também uma violência endógena, aquela dos conflitos internos, naturais, que surgem a partir da reivindicação de verdade e de legitimidade das diversas religiosidades.

Para facilitar a reflexão vamos pensar em Exu, a entidade demoníaca por excelência segundo o pensamento popular cristão.

Na tabela 1 tentamos trazer algumas diferenças que demonstram as especificidades possíveis em cada culto.

De acordo com a tabela 1, nem o Exu da Umbanda, nem o Exu do Candomblé, correspondem as imagens sacras criadas pelo Cristianismo. Ao contrário, se observarmos bem, se parecem mais com a besta apocalíptica descrita no início deste capítulo. Nos dois casos atuam em situações de grande dificuldade, seja violência física ou dificuldades financeiras. Atuam também na quebra de feitiços.

Tabela 1: Exu, no Candomblé e na Umbanda.

	CANDOMBLÉ	UMBANDA
OFERENDA	Farofas, galos (que podem ser crus ou cozidos), sangue, vísceras e extremidades; bolos de farinha ou cará; cana.	Cachaça, cigarros e farofas cozidas.
VESTIMENTAS	Nos candomblés, de maneira geral, existem poucos relatos de incorporações (transe de Exu orixá de qualquer forma, quando ocorre, em geral veste-se o elegun (médium de incorporação) com bombachas e bandas de cores lisas, pretas ou vermelhas, ou ainda estampadas onde haja predominância delas.	A vestimenta é mais caracterizada, sendo comum o uso de ternos, acompanhados por capas pretas ou vermelhas, um tridente como acessório e, às vezes, chapéu com chifres.
LINGUAGENS	Orixás e inquices falam pouco e não dão consulta, o jogo de búzios forma o canal de comunicação entre humanos e divindades.	O “espírito” exu costuma ser o mais procurado para consultas, usando, em geral, linguagens mais próximas do consulente.
SÍMBOLOS/IMAGENS	São utilizados montículos de terra, a laterita vermelha, esculturas fálicas de todos os tamanhos.	A imagem de São Miguel Arcanjo, esculturas de malandros e outros homens vestidos de terno ou apenas com calça vermelha segurando um tridente, com rabos e chifres (à imagem do demônio católico)
ÁREAS DE ATUAÇÃO	Dificuldades financeiras, brigas, desavenças, fofocas, feitiços, crimes, etc.	Dificuldades financeiras, brigas, desavenças, fofocas, feitiços, crimes, etc.

A feitiçaria sempre foi a mais temida das ações humanas e a ideia de feitiçaria é construída desde a Idade Média, na perseguição daqueles que saíam do controle católico. E, por fim, mesmo estando no início da tabela, as oferendas que sempre pareceram, no imaginário popular, mais agressivas: a oferenda para o Exu do candomblé que podem se compor de sangue e vísceras dos animais! Ora, uma entidade espiritual que se alimenta do sangue e das vísceras, não pode ser outro que não o demônio! Não é raro, por exemplo, em caso de assassinatos, cujo motivação seja política, atribuir-se a culpa à praticantes

dessas religiosidades. Em 1992, o caso Evandro, conhecido como “as bruxas de Guaratuba” (O CASO, 2018-2020), mobilizou o Brasil inteiro contra os praticantes das religiosidades de matriz africana, uma vez que, facilmente se acreditou que foram ações do demônio incorporado nos assassinos.

Se pensarmos nas práticas rituais onde o Exu aparece de capa preta, fala brava, comedor de farofa de pimenta, e bebedor de cachaça, sempre disposto a “fazer justiça” e a desenrolar os casos, em que o consulente se sente também enraivecido, traído, lesado e disposto a vingar-se do opositor, teremos o correspondente representativo do demônio cristão, aquele descrito no Apocalipse.

Gostaríamos de juntar a esse quadro, três temperos especiais: os itans, os orikis e os pontos cantados de Exu. Itan⁴ está para o panteão mitológico iorubano o que as parábolas são para os cristãos: histórias ‘moralizantes’, ensinamentos disciplinadores o registro oral da episteme ancestral; Oríkì⁵ é oração para pedir a proteção da entidade e, por fim, os pontos cantados que são os evocadores da entidade ou louvores às mesmas, dentro da perspectiva umbandista. Começamos pelo Itan.

a) Exu corta o nariz do artesão que não fez o ebó⁶ prometido. Era uma vez um marceneiro muito competente no ofício, mas que não arrumava trabalho. O artesão teve um sonho com um negrinho de barrete vermelho que o disse que ele ia ter muito serviço e ganhar muito dinheiro, mas, que, ao final do primeiro trabalho, teria que fazer um ebó para Exu, providenciando um galo preto sete tocos de lenha, fósforo, uma vela, um pouco de azeite-de-dendê, sete ecós⁷, fumo picado e muitos búzios. Que fosse para o mato fechado, acendesse a vela, passasse o galo no corpo, fizesse a fogueira com a lenha e o fósforo. Que matasse o galo e o cozinhasse com os temperos estipulados e oferecesse os búzios. Era assim o ebó que Exu queria. Se ele não fizesse o ebó, Exu ameaçava tomar o seu nariz. No sonho, o artesão concordou com tudo. Quando acordou, porém, não deu a menor importância ao que sonhara. No mesmo dia apareceu um grande serviço, que o marceneiro fez com capricho e rapidez, e ganhou um bom dinheiro. E depois outro e mais outro, até o marceneiro ficar bem de vida. Mas, para Exu, nada! Um dia, trabalhava sob o sol alisando as tábuas, quando o negrinho do sonho apareceu e disse: “Olha, não vais cortar o nariz com este enxó?”. Ele respondeu: “Como é que eu posso cortar o nariz com

⁴Itan (nome singular e plural) é o termo em iorubá para o conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros componentes culturais dos iorubás. Os iorubás que aceitam o itan como fato histórico, confiam no itan como sendo a verdade absoluta na resolução de disputas.

⁵ A palavra Oríkì, em yoruba, significa: “louvar, saudar, evocar”. Os Oríkì's são palavras ou frases portadoras de axé (força), usadas pelos yorubas na hora das oferendas e pedidos aos Orixás. Eles acreditam que, sem os Oríkì's, os Orixás não vão ouvi-los. Os Oríkì's também são usados para louvar os ancestrais, líderes sacerdotais e relatar ocorrências cotidianas e particularidades de cada família.

⁶ Ebó significa oferenda, presente.

⁷ Ecó: porção de angu de milho branco, enrolado individualmente em folha de bananeira.

este enxó?” e fez um gesto aproximando o instrumento do rosto. E sem querer decepou o seu nariz com a lâmina do enxó. Aí o moleque disse: “Te lembrás da promessa do ebó? Exu te deu trabalho e dinheiro. Não deste nada para Exu, então, vim buscar o teu nariz”. Pegou o nariz que caíra no chão, deu as costas ao marceneiro que sangrava horrivelmente e foi-se embora, levando o nariz do artesão. (PRANDI, 2002).

O ensinamento disciplinador do Itan está no fato de que tudo que se pede a Exu receberás, mas é preciso primeiro agradar a divindade, no caso com a comida; depois é preciso pagar a divindade, no caso, com os búzios; e é necessário que se faça com presteza, do contrário, não receberá a “graça” requerida. A presteza em realizar o *ebó* está para o ensinamento como a capacidade de seguir regras está para o desempenho do trabalho capitalista: é preciso afinco, fé e disponibilidade.

Oríkì, oração para iniciar o dia, ou o trabalho.
Èsù, o orixá da pedra.
Osètùrá é o nome pelo qual você é chamado por seu pai.
Alágogo Ijà é o nome pelo qual você é chamado por sua mãe.
Èsù Òdàrà, o homem forte de ìdólófin,
Èsù, que se senta no pé dos outros.
Que não come e não permite a quem está comendo que engula o alimento.
Quem tem dinheiro, reserva para Èsù a sua parte,
Quem tem felicidade, reserva para a Èsù sua parte.
Èsù, que joga nos dois times sem constrangimento.
Èsù, que faz uma pessoa falar coisas que não deseje.
Èsù, que usa pedra em vez de sal.
Èsù, o indulgente filho de Deus, cuja grandeza se manifesta em toda parte.
Èsù, apressado, inesperado, que quebra em fragmentos o que não se poderá juntar novamente,
Èsù, não me manipule, manipule outra pessoa
(AWOFÁ IFAGBENRÓ, s. d.; JONATHAN, 2012).⁸

Este Oríkì é mais uma mostra do poder do Orixá, que nada faz de graça e que cobra tudo a seu tempo e que, em cuja oração se diz: “*não me manipule, manipule outra pessoa*” numa espécie de troca de lugar, como se Orixá tivesse sempre que estar manipulando alguém. O Oríkì originalmente escrito em ioruba pode ter outras traduções, como por exemplo:

⁸ No original: Èsú ota òrísá, Òsètùrá lorúko baba mò ó. Alágogo ijà lóruko iya mpà é, Èsu Odara omokúnrin idolòfin, Ò lé sònsò sóri esè elésè. Kó je, kò si jé kí eni nje, gb'e mi. A ki i lówó láí mú tÈsu kúrú. A ki láyo láí mú tÈsu kúrú. A sò tún – sósí láí nítijú. Èsúapatá sómo olómo lénu. Ó fi òkúta dipo iyó.... Èsú má se mí omo elòmírn ní kí o se. Ase.

Mensageiro divino da transformação, és pedra angular dos imortais, seu odu sagrado ‘*osetura*’ e o nome pelo qual os pais o conhecem, é o nome pelo qual as mães o conhecem, o dono das campanhas problemáticas. Exu Òdàrà, o homem do senhor. Coloque seus pés em cima dos meus. Ninguém comerá antes de vós. Ninguém é rico sem dar primeiro sua parte a Exu. Ninguém será feliz sem antes agradecer a Exu. És o homem que não tem vergonha, és o mensageiro divino que pode me colocar em situações difíceis, que substitui o açúcar pelo sal, Exu, não me tente, livrai-me dessas tentações, Exu seja meu amigo. Axé. (AWOFÁ IFAGBENRÓ, s. d., tradução nossa).

Ao que parece, as traduções também podem comprometer nossa compreensão das religiosidades de matriz africana. Como a oração ou o Oríkì acaba sendo decorado durante os cultos, não temos muita noção de qual tradução é a correta de acordo com os pensamentos e ações africanos. Outra complicação, que aliás, não aprofundaremos aqui, é o fato de que algumas línguas africanas, entre elas o ioruba, eram ágrafas, ou seja, não possuíam escrita e somente foram codificadas a partir do século XIX, por padres católicos (SANTOS, 2016). Apesar de não aprofundarmos nas questões relativas à codificação ocidental do Iorubá é preciso falar que *tefar* o odu, (basicamente riscar um ponto em pó de giz espalhado em uma tábua chamada tábua de opon) indicando com que estamos falando, ou que caminho estamos seguindo), escarificar o rosto, ou os ombros, ou o peito, comuns nas iniciações, são forma de escrita. Se cada Odu contém um verso milenar, uma história ancestral, uma receita de ebó, um mito e uma cantiga, ora, é uma escrita completa. E, embora seja o sacerdote de Ifá o encarregado de *tefar* o odu e interpretá-lo, isso não significa que outros membros da comunidade não conheçam o significado do que possa estar inscrito ali. Itans, orikis, aduras, entre outras diversas formas de registro da história, de todos e cada um; a memória e a oralidade são os grandes livros sagrados dessas escrituras.

De qualquer forma, o poder da filosofia Ocidental sobre as outras filosofias, que a colonização, dominou, velou e violentou tornou popular e normal pensar como os ocidentais. Assim, ficamos com uma tradução que talvez não retrate bem a intenção por trás da palavra. A cobrança, a qual se refere tanto o itan quanto o Oríkì, não necessariamente é de dinheiro, mas, sendo a nossa uma concepção capitalista e burguesa do mundo, só podemos, na maioria dos casos, pensar em dinheiro. E aí temos um outro problema moral: caridade não se cobra! De que forma, podemos pedir algo a quem nos cobrará depois? Uma vez perpetuada a ideia de que o bem não se faz de graça, mas, que,

ao contrário, o mal não precisa de ser pago, mais acreditamos que é o demônio e não Deus, quem domina tal religiosidade.

Continuando nossas análise, passemos agora para os pontos cantados.

Especificamente na Umbanda, se usa os pontos cantados que, juntamente com os riscados, formam uma espécie de endereço para a chegada da entidade. Esse Exu é diferente dos exus dos candomblés. Essa entidade aparece na Umbanda como o homem que já passou por diversas vidas e errou de forma irremediável em cada uma delas, tendo conhecido tanto do bem quanto do mal, foi condenado a viver entre os dois mundos. E sua evolução depende do quanto ele ajuda os vivos a enfrentar suas mazelas.

Cada entidade tem, na Umbanda, um ponto cantado e um ponto riscado que, ou conta um pouco sua história ou diz quem é que estamos esperando e porque estamos esperando. Em geral, esses pontos são transmitidos pela própria entidade durante seus trabalhos. É ela quem dá o ponto para chamar e é, também, quem dá o ponto para despachar. Esses pontos acabam passando de boca em boca, tornando-se de domínio público. Alguns foram gravados como samba de partido alto, aqueles compostos durante as festas e pagodeios que se seguem pós festas. É o caso do ponto indicado em seguida:

Olha vamos na gira do Exu, saravá vamos saravá
e lá na calunga eu quero ver,
você girar até o amanhecer (2x)
quem nunca viu vem ver caldeirão sem fundo ferver (2x)
deu meia noite o galo já cantou a igreja bate o sino é na dança do fogo
que eu vou (2x)
e o tambor tá batendo é pra valer, é na palma da mão que eu quero ver
(2x)
oi dona Pombo Gira me de água pra beber se você não me der água eu
vou falar mal de você (2x)
(PONTOS, 2019; informação verbal)⁹.

Na versão trabalhada por Almir Guineto e Jorge Neguinho vamos ter:

Olha vamos na dança do Caxambu
Saravá, jongo, saravá
Engoma, meu filho que eu quero ver
Você rodar até o amanhecer
Engoma, meu filho que eu quero ver
Você rodar até o amanhecer

O tambor tá batendo é pra valer

⁹ Ponto coletado durante o processo de pesquisa.

É na palma da mão que eu quero ver
O tambor tá batendo é pra valer
É na palma da mão que eu quero ver

Dona Celestina, me dá água pra beber
Se você não me der água
Vou falar mal de você
Deu meia noite, o galo já cantou
Na igreja bate o sino
É na dança do jongo que eu vou
Deu meia noite, o galo já cantou
Na igreja bate o sino
É na dança do jongo que eu vou

Carreiro novo que não sabe carrear
O carro tomba e o boi fica no lugar
Carreiro novo que não sabe carrear
O carro tomba e o boi fica no lugar

Quem nunca viu vem ver
Caldeirão sem fundo ferver
Quem nunca viu vem ver
Caldeirão sem fundo ferver

O tambor tá batendo é pra valer
É na palma da mão que eu quero ver.
(GUINETO 1986).

Especialmente na canção podemos perceber que o autor se refere ao Jongo, outra expressão de religiosidade de matriz africana, muito comum no Rio de Janeiro, também conhecida como umbigada e, muito parecida com a Umbanda. Os pontos cantados circulam livremente pelo Brasil, recebendo suas adaptações aqui e ali e, claro circulam na sociedade da mesma forma que a religiosidade circula, com o movimento migratório dos primeiros homens e mulheres negros que, vendidos como escravos, viveram em diferentes locais do país. Outros pontos cantados muito comuns durante as sessões de Exu nos terreiros de Umbanda são, do ponto de vista cristão, mais agressivos, como o que segue:

Satanás, Satanás, mataram o ferrabrás,
e quem confia no Diabo a cada dia cresce mais
e ai de mim se não fosse o Diabo,
ai de mim se não fosse o Diabo,
saravá Exu tranca ruas,
com sua marafa seu chifre e seu rabo.
(informação verbal)¹⁰.

¹⁰ Ponto coletado durante o processo de pesquisa.

Muitos autores, atuais e clássicos, como Ramos (1947), Bastide (1971), Carneiro (1948), Souza - Tita e Senna (2002), entre outros, entendem que o uso dos termos “diabo”, “satanás”, as gargalhadas na encruzilhada, o chifre e o rabo, serão formas de descrição da entidade que irá vingar os escravos castigados por qualquer erro cometido. Entendeu-se que, para os cristãos, o pior que pode acontecer é qualquer influência do demônio em suas vidas. Uma vez tendo tal compreensão do que seria o demônio cristão, associado à imagem da besta apocalíptica, o próprio escravizado fez uso de uma entidade similar, no caso, Exu. Uma expertise sem dúvida.

O caráter *trikster* dessa entidade é o que, para alguns, a faz se assimilar ao demônio. A palavra de origem inglesa, muito usada pelos estudiosos e que pode significar palhaço, brincalhão, trapaceiro, malandro. Esu, o orixá africano que também pode ser Legbá e Ngira que deu origem a todas as manifestações outras da Umbanda e do Candomblé, também é temido em África. Não por ser o demônio do mal, mas por ser aquele, que, ao nos conhecer desde o princípio, conhece, testa, coloca à prova todas as nossas fraquezas e confronta nossas verdades.

A associação de Exu ao demônio cristão criou a legitimação e a justificativa moral para a escravidão, como diriam os livros didáticos, os escravizados precisavam da escravidão para purificar suas almas, abrindo, então, a brecha para justificar os demais ataques: a demonização das religiosidades. O Cristianismo se aproveitou disso muito bem e criou a justificativa moral para a demonização e consequentemente a escravização. Ao utilizar as técnicas de Irosun Meji, o escravizado, como na epígrafe do texto, tornou-se também, uma vítima delas.

Considerações finais

Ao longo da presente reflexão, buscamos historicizar os conflitos que têm como consequência a tentativa de assujeitamento, demonização e controle das religiões de matriz africana no Brasil. Para defendermos, aqui, uma hipótese de tentativa de aniquilação das múltiplas manifestações de religiosidade de matriz africana no Brasil, temos de levar em consideração a relação entre as práticas e os discursos que circulam ao redor dessas religiosidades. É preciso, ainda, ter em vista as práticas da religiosidade cristã e as práticas ditas africanistas presentes na nossa cultura. É preciso refletir acerca

de suas diferenças e, também, dos possíveis discursos nelas imbricados. E é claro que não se pode perder de vista as práticas políticas de ordenação da sociedade brasileira e os discursos construídos em torno dessas práticas que acabam por definir o que poderíamos denominar, aqui, um espaço da diferença. Em linhas gerais temos, então, as religiosidades de matriz africana inseridas num lugar de alteridade absoluta.

Pensando no Cristianismo, de forma geral, e no Catolicismo de forma particular – não perdendo de vista que esta é, ainda, a manifestação cristã hegemônica neste país – encontramos no prefácio do livro de Volney Berkenbrock (1995), a seguinte frase: “Em Forquilha (SC), lugar onde nasci e passei minha infância na década de 60, o mundo era católico.” (BERKEBROCK, 1995, p15.) Parece óbvio, mas, no contexto do grande encontro entre africanos, europeus e povos originais, o mundo já era católico, ao menos para alguns. Grosso modo, isso significa dizer que a verdade cristã imposta pela Igreja Católica era dominante na Europa e passa a predominar no mundo onde o Catolicismo estendeu sua mão poderosa.

A ideia, mobilizada pela teologia cristã, de um Deus único que é onipotente e onipresente, a concepção do pecado como obstáculo para a salvação e a visão do sofrimento como forma de expiação deste pecado é unívoca e permeia quase todas as ações humanas – as sociais, as políticas e as religiosas –, acabam por desestabilizar todas as manifestações sagradas que não aceitam a perspectiva da culpa impossível qualquer questionamento a respeito deste Deus-controle imposto pelo mundo cristão. Ao ser inserido neste mundo arquitetonicamente tramada a partir da noção de culpa e expiação, o africano não-cristão, uma vez escravizado, será obrigado a se posicionar com relação a esta nova realidade e como estratégia de sobrevivência, aceita ou performa uma aceitação da nova ordem imposta pelo mundo branco e católico. É claro que, nesse processo de assimilação forçada a esses valores, elementos são incorporados na própria discursividade da religião, abrindo-se, então, tanto para as violências exógenas quanto para as violências endógenas mencionadas na presente discussão. Exu, nesse sentido, é colocado num espaço de ambiguidade pelos que, externamente, combatem a religião e pelos que, internamente, na tentativa de defenderem a religião, reiteram o seu caráter vingativo e ambivalente.

É preciso ainda mencionar que a valoração das religiões de matriz africana não é um aparato meramente ideológico, haja vista não estar circunscrita à esfera religiosa. Como bem sabemos, ela se espraia para a esfera do poder político que, por sua vez, não

só justifica, mas também assume a posição de violência em relação a essas religiões. O resultado, em parte dessa imposição ideológica é a subversão ou modificação dos valores impostos pela escravidão. É nesta consciência do caráter fundamentalmente violento do Estado e de elementos da cultura brasileiro que a adesão fingida de valores brancos e sua subversão será uma opção do homem escravizado que, a partir de seu próprio repertório, vai efetivamente direcionar as manifestações religiosas.

Esses sentidos e direções estão ligados, de forma evidente, às formações dos diversos rituais religiosos de matriz africana no Brasil. A Umbanda, os Candomblés, os Batuques, as Juremas não são senão uma tentativa, de se reorganizar em um sistema de crenças onde parece possível não só a negação da dominação católica, mas, e ao mesmo tempo de reconstruir o mundo a partir do pensamento ocidental que separa o bem do mal, o sagrado do profano.

Não é de estranhar que a ideia de inferioridade racial do negro, engendrada a partir do processo de esvaziamento identitário e da demonização de suas práticas religiosas, reverbere até hoje em tudo que se relaciona a ele, seja do ponto de vista estético, moral, legal ou religioso, sendo, portanto, objeto de longas discussões e de violentas agressões.

Referências Bibliográficas

ABAÇÁ DE ZAZI, Comunidade Omelokô de Patrocínio (org.). *Origem do Culto Omelokô*. Patrocínio: [s. n., s. d.]. (Documento gentilmente cedido por Mãe Lídia de Nanã do Abassá de Oxalá, Uberlândia, MG).

ALVARENGA, Rogério de. *Rei do Congo em Vila Rica*. Contagem (MG): Edições Santa Clara, 2001. Disponível em: <https://literariovirtual.blogspot.com/2012/09/chico-rei-entrevista-virtual.html>.

AWOFÁ IFAGBENRÓ. *Apostila Eridigolun*. Uberlândia: CECORE, Centro Cultural Oré. Egé Ilê Ifá, [s. d.].

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira; Editora da USP, 1971.

BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ática, 1993 (Original publicado em 1948).

BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis, Editora Vozes, 1995.

BÍBLIA. Português. “Apocalipse”, capítulo 13, versículos 11-15. São Paulo: Edições Paulinas 1982.

BOAHEN, Albert Adu (ed.). *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. 1040 p. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000065575_por.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro; Tecnoprint Gráfica Editora, 1948. 191 p.

GIRARD, Rene. *O Bode Expiatório e Deus*. Covilhã: Lusofia Press, 2008. Disponível em: http://www.lusofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf. Acesso em: 15 mai. 2019.

GUINETO, Almir. *Caxambu*. Rio de Janeiro: RGE, 1986. Composição em parceria com Bidubi, Jorge Neguinho, Zé Lobo e Élcio do Pagode publicada no LP Almir Guineto.

GYASI, Yaa. *O caminho de casa*. São Paulo: Rocco 2017.

JONATHAN. Oriki de Exú. *Blog Portal Meu Orixá*. 7 ago. 2012. Disponível em: <https://meuorixa.wordpress.com/2012/08/07/oriki-de-exu/>. Acesso em: 25 nov. 2019.

LOPES, Sandra. *Cordel do Chico Rei*. Rio de Janeiro: Zit, 2015.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MBEMBE, Achille. “Necropolítica”. *Arte & Ensaios*, n. 32 – dezembro, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 28 abril de 2020.

MEDINA, Gabriel. “Cartografia dos saberes colonizados: Los vacíos de verdade”. *Revista Segurança Urbana e Juventude*, v.1, n.2, 2008. Disponível em <https://periodicos.fclar.unesp.br/seguranca/article/view/1651>. Acesso em: 25 fev. 2020.

O CASO Evandro. Produzido por Ivan Mizanzuk. Produtora AntiCast. 31 out. 2018 - 10 nov. 2020. Podcast Projeto Humanos. 36 arquivos de áudio em formato digital. Disponível em: <https://www.projetohumanos.com.br/temporada/o-caso-evandro/>.

OXALÁ, Adilson de. *Igbadu: A Cabaça da Existência*. São Paulo: Pallas, 2018.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

PONTOS de Exu: Diversas cantigas (Pontos Cantados) para os Exus. Jundiá: Giras de Umbanda. Disponível em: <https://www.girasdeumbanda.com.br/materia/235/pontos-de-exu.html>. Acesso em: 10 nov. 2019.

RAMOS, Arthur. *As Culturas Negras no Novo Mundo: o negro brasileiro III*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1947.

REDIKER, Marcus. *Navio Negreiro: uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROSAS, Tiago. A natureza dos demônios – agentes da maldade no mundo espiritual. *Gospel Prime*, 18 jan. 2019. Disponível em <https://www.gospelprime.com.br/a-natureza-dos-demonios-agentes-da-maldade-no-mundo-espiritual/>. Acesso em: 29 fev. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. 13. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Rafael José dos. “Caminhos da literatura ioruba no Brasil: oralidade, escrita e narrativas virtuais”. *Revista Antares: Letras e Humanidades*, vol. 8, n. 16 – julho/dezembro, 2016. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/4754>. Acesso em: 01 mar. 2020.

SAYÃO, Luiz. *O Problema do Mal no Antigo Testamento: o caso de Habacuque*. São Paulo: Hagnus, 2012.

SOUZA - TITA, Maria José de; SENNA, Ronaldo. *A Remissão de Lúcifer: o resgate e a ressignificação em diferentes contextos afro-brasileiros*. Feira de Santana: Editora UEFS, 2002.

TANAKA, Béatrice. *A História de Chico Rei*. São Paulo: SM editora, 2010.

VASCONCELOS, Agripa. *Chico Rei, Romance do Ciclo da Escravidão nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1966.

Recebido em: 24/03/2021

Aprovado em: 20/06/2021

A AUTOTRADUÇÃO DE SÃO BENEDITO

Renata Mocelin Penachio¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.29679

Resumo

Esse artigo tem como objetivo avaliar, a partir da teórica da Tradução-Exu, a espécie de tradução que pode ser proposta à condição constitutiva da imagem de São Benedito dentro de seus espaços místicos de ritualização. Abordaremos a Tradução-Exu como o modelo tradutório para justificar um artifício simbólico metamórfico. Pensando que essa tradução em específico incita uma perversão da tradição de um texto e entendendo um texto como um modo de elegibilidade, vamos aqui explorar a proposta facultativa que pode ser investigada pela condição tradutória da subjetividade relacionada ao santo, na qual a figura de Exu vem como artífice dessa tradução que, no fim das contas, é uma autotradução marcada pelo caráter transmutatório do orixá que condiciona a própria imagem à imagem de São Benedito. Aqui o interesse não é usar do sincretismo somente como uma possível correlação entre um santo católico e um orixá, mas sim usar os aspectos tradutórios como base fundamental das correlações que prevê o originário através do encontro, no qual são Benedito e Exu podem ser, a partir do pensamento de encruzilhada, uma mesma potência mística que na presença se impõe como transformadora dos fundamentos ritualísticos.

Palavras-chave: São Benedito. Exu. Autotradução. Miscigenação. Sincretismo. Tecnologia social.

LA AUTOTRADUCCIÓN DE SAN BENEDICTO

Resumen

Este artículo tiene como objetivo evaluar, a partir de la teoría de la Traducción-Exu, el tipo de traducción que se puede proponer a la condición constitutiva del imagen de San Benedito dentro de sus espacios místicos de ritualización. Abordaremos la Traducción-Exu como el modelo de traducción para justificar un dispositivo de transmutación simbólica. Pensando que esta traducción concreta incita a una perversión de la tradición de un texto y entendiendo un texto como vía de elegibilidad, exploraremos aquí la propuesta opcional que puede ser investigada por la condición de traducción subjetiva relacionada con el santo, en la que surge la figura de Exu como el creador de esta traducción, que, en definitiva, es una autotraducción marcada por el carácter de transmutación del orisha que condiciona la propia imagen a la imagen de San Benedito. Aquí el interés no es utilizar el sincretismo solo como una posible correlación entre un santo católico y un orisha, sino utilizar los aspectos de traducción como base fundamental para las correlaciones que el original proporciona a través del encuentro, en el que san Benedito y Exu pueden ser, desde lo pensamiento de

¹ Universidade Federal do Paraná. E-mail: mocelinrenata6@gmail.com.

encrucijada, el mismo poder místico que en la presencia se impone como transformador de fundamentos ritualistas.

Palabras clave: San Benedicto. Exu. Auto traducción. Mestizaje. Sincretismo. Tecnología social.

Meu São Benedito é santo de preto
Meu São Benedito é santo de preto
Ele bebe garapa, ele ronca no peito
Ele bebe garapa, ele ronca no peito
Inderéré, ai Jesus de Nazaré
Inderéré, ai Jesus de Nazaré

Versos das Taieras, Sergipe.
(MELLO, 2019)

Introdução

Pensar Brasil é pensar em um território onde a questão étnica, complexa e espinhosa, apresentou sobre seus aspectos mais profundos uma proporção mística e imagética bastante condensada nas entranhas da sociedade. Esses aspectos oriundos da mescla entre etnias distintas e suas consequentes construções filosófico-espirituais resultaram em um processo que pode ser chamado como um tipo de *misticismo militante*, no qual o teor místico é responsável pela única via possível de se pensar a subversão, uma salvação às condições de vida daqueles que são marginalizados socialmente. Os que vivem à margem são, em sua grande maioria, os negros e os designados pardos (os mestiços), compostos por fatores (aqui, destacando a subjetividade) antes afro-ameríndios do que europeus. São esses mestiços os cafuzos, caboclos, mamelucos, caiçaras, sertanejos e tantos outros povos pertencentes à construção imagética da mestiçagem. É importante ressaltar que na investigação sugerida não estamos propondo a discussão sobre os aspectos inter-raciais brasileiros – que necessitam de um aprofundamento devidamente cirúrgico – mas sim, buscando justificar os fatores místicos impregnados no cotidiano dessa população, que foi constituída nas bases de filosofias espirituais africanas, indígenas e europeias. Essa mescla resultou, evidentemente, em uma mescla também subjetiva.

A essa exposição é necessário destacarmos as diversas formas de imposições violentas oriundas por parte do colonizador europeu, que tinha como objetivo não só dominar o território, como também, e fundamentalmente, escravizar as outras raças

consideradas inferiores. Quando tratamos de inferiores, estamos nos referindo ao tipo de nomenclatura usada pelo próprio colonizador para designar os indígenas – nossos povos originários – e os africanos escravizados que aqui, em sua descendência, vieram a ser os afro-brasileiros. Essa dominação não se deu só nos aspectos físicos, mas também nas marcas subjetivas dessas populações violentadas que tiveram suas histórias apagadas, suas manifestações religiosas proibidas e “endemonizadas”, e sua cosmovisão castrada. Esse processo foi assinalado pra além das marcas e feridas físicas. Também, e muito, pelo catolicismo europeu que foi violentamente imposto com as missões jesuítas e levou os cultos africanos a um abismo sem vislumbre de possibilidade existencial, um desejo imperioso do colonizador. Esse é um processo que pode ser denominado pela transculturação e pela aculturação, termos específicos para expressar como a cultura hegemônica – aqui, os portugueses – impõe a qualquer raça e cultura que não seja a sua, um padrão comportamental referenciado por essa hegemonia. Consequentemente, as outras culturas existentes passam por um processo em que a interpenetração da cultura predominante acaba diluindo e enfraquecendo as manifestações estrangeiras a suas.

Podemos nos apoiar em Munanga (1998) para explicar melhor tal comportamento do sujeito de, digamos, ancestralidade diaspórica, de identidade híbrida e inserido no processo de transculturação. Segundo o autor, graças aos mecanismos de pressão psicológica a alienação deixa de ser teórica, e acaba convencendo o negro de sua inferioridade e de que a salvação é a assimilação dos valores culturais do branco. Assim, essa (...) assimilação dos valores culturais dos brancos pelos negros através de uma literatura colonial pseudocientífica (sic) produzida dentro da ideologia colonial, o negro instruído na escola do colonizador toma pouco a pouco conhecimento da inferioridade forjada pelo branco. Sua consciência entra em crise. (MUNANGA, 1998, p. 6) Inobstante a esse processo de aculturação, no caso do Brasil pode-se afirmar que houve uma espécie de enculturação e de transculturação do mundo negro para o mundo ocidental, este transportado como civilização aos trópicos. (SANTOS, 2009, p. 7-8).

A violência é primordial quando pensamos na construção do pensamento brasileiro, pois é nessa quebra de fluxo imagético que a identidade desses povos foi se perdendo e tendo necessariamente que se traduzir em outra que não mais a complexidade da sua originalidade manifesta. Entretanto, ainda assim, resistindo a todas essas misturas e enfraquecimentos gerando a força metamórfica da tradição.

Essa resistência resultou naquilo que optamos chamar de *misticismo militante*, termo estipulado pelo antropólogo Darcy Ribeiro ao justificar a fé altamente subversiva

dos sertanejos como forma fundamental de sobrevivência, sendo aqueles que não têm direito à terra, ao alimento, à saúde pública ou a qualquer direito humano essencial para um mínimo de qualidade de vida e, a partir disso, automaticamente vislumbram o misticismo militante em suas raízes firmadas num tipo de fanatismo que “baseia-se em crenças messiânicas vividas no sertão inteiro, que espera ver surgir um dia o salvador da pobreza.” (RIBEIRO, 1997, p. 357). Ou seja, há na marginalidade brasileira a crença de uma salvação à condição desumana de vida fundada pela colonização, através das crenças místicas, como se as mesmas fossem mais possíveis à realidade do que um vislumbrar político, por exemplo. Esses sertanejos são também aqueles que anteriormente denominamos os filhos da mescla étnica, os mestiços. Quando acima afirmamos esses serem antes afro-ameríndios que europeus, afirmamos que esses mestiços, mesmo muitas vezes considerados brancos – pois no Brasil a questão étnica se manifesta em aspectos coloristas – são protagonistas de tal apagamento místico que no âmago não conseguiu ser apagado, mas foi necessariamente obrigado a transfigurar-se. É possível essa afirmação, pois mesmo que a intenção primordial fosse o apagamento total das culturas subordinadas (africana e indígena), a resistência física, subjetiva e mística desses povos driblaram a lógica colonizadora: o catolicismo aqui se popularizou, sincretizou e reivindicou outros lugares de manifestação enquanto as crenças africanas e deuses indígenas abriram o seu espaço encantatório religioso, enfrentando o racismo e colocando os santos católicos dentro do axé de uma grande gira. Portanto, é necessário ressaltar que o fato aparentemente simples desses cultos encontrarem outros lugares de elaboração mística, é, por si só, ainda um aspecto severo de violência simbólica. Contudo, é dentro dessa noção de violência que se dá a potência articulatória, o que faz com que possamos permitir uma ponderação que flerta com um teor quase labiríntico, pensando num imagético labirinto em que o concreto propenso a estimular a desordem, aqui se diluiria com um toque – o dos tambores. O sincretismo e seu fator de dualidade e correlação entre uma religião e outra que se origina a partir de lugares bastante ásperos, pode também ocupar um disparador de tecnologias sociais múltiplas, que é, no fundo, a proposta das nossas reflexões. Segundo Andrew Apter (2005 apud FERRETI, 2014, p. 17)

O catolicismo do vodun, do candomblé e da santeria não é uma máscara para esconder a adoração de divindades africanas da perseguição. Representa a religião dos senhores, transformada e

apropriada pelos escravos, aproveitando seus poderes no universo do discurso. [...] Quero ressaltar que o sincretismo envolve necessariamente tanto a destruição quanto a reconstrução e, portanto, é intrinsecamente político. (APTER, 2005 apud FERRETI, 2014, p. 17).

É necessário no meio disso, entendermos também o que é o catolicismo popular que aparece através dessas manifestações dos povos subalternos da sociedade brasileira e cria, a partir daí, um novo lugar de fundamentação dos cultos, disposto a reunir em sua identidade multiforme, manejos ritualísticos de outras religiões como fonte elementar de festejo. Porém, mesmo sendo uma forma mais autônoma da manifestação do catolicismo, buscando sua própria maneira popular de expressão, ainda há em seu âmago as evidências do catolicismo onde “ela exprime as condições de existência das classes dominadas e subalternas, fazendo uso dos códigos religiosos oficiais” (OLIVEIRA, 1989, p. 135). Talvez seja essa a complexidade de se entender os parâmetros do misticismo brasileiro que aqui se fundem em diversas crenças e maneiras de vivenciar o divino:

No âmbito do catolicismo popular, Deus era visto, frequentemente, como uma figura distante, quase como um deus ocioso, na expressão de Mircea Eliade. Seres míticos estavam mais próximos, por exemplo, do mundo no qual José Lins do Rego (1984, p. 93) viveu sua infância: “O lobisomem existia, era de carne e osso, bebia sangue de gente. Eu acreditava nele com mais convicção do que acreditava em Deus”. Era o universo do qual a família de Graciliano Ramos (1993, p. 232) também fazia parte, com sua recusa à heterodoxia e pouca assiduidade aos ritos católicos: “Minha família não era rigorosamente cristã: fugia do confessionário, rezava pouco, ia à igreja com temperança, nas festas. Mas admirava as procissões, jejuava na semana santa e sabia perfeitamente que os pedreiros-livres dão sangue ao diabo, obtêm fortuna e condenam-se.”. (SOUZA, 2008, p. 128).

Há, portanto, uma imbricação constitutiva das condições em que se espelham e transformam os aspectos religiosos no Brasil. Contudo, o fato é que o país ainda é tomado pelas crenças religiosas hegemônicas, as quais diversas vertentes do catolicismo e das religiões evangélicas que existem no país são dominantes. Aqui, apenas essas manifestações são consideradas legítimas e a laicidade constituinte não passa de papel amassado. Essa é uma típica herança colonial que se manifesta diariamente em cada espaço, mesmo que minucioso, da sociedade brasileira.

A crença eurocêntrica usa seu Deus hegemônico para justificar todas as formas de dominação impostas e inventadas pela vaidade branca. Há dentro desse teatro religioso os lugares considerados invisíveis quando tratados pelos aspectos da religiosidade, mas bastante visíveis quando tratados institucionalmente. As religiões de matriz afro-brasileira e as crenças ameríndias são, definitivamente, excluídas desse fantasioso imaginário social hegemônico, mas extremamente destacas quando o assunto é a demonização ou a depredação dos patrimônios socioculturais dessas religiões e suas manifestações. O que não pode se ignorar é o fato dessa tal herança colonizadora inibir nossa potência ótica para aquilo que está disseminado nos quatro cantos do Brasil: o misticismo afro-ameríndio e seu fator tradutório resultante do entrelaçamento com o catolicismo popular estão infiltrados na cosmovisão da sociedade brasileira tanto quanto, ou mais, do que as religiões de origem europeia.

Constatamos que o encontro e a mistura de elementos de diversas religiões e outros elementos da cultura estão muito presente na sociedade brasileira e pode ser evidenciado no estudo de diferentes manifestações religiosas. O sincretismo e o hibridismo ocupam posição central na estrutura religiosa e em diversos aspectos das culturas populares no Brasil. A problemática do encontro e da mistura entre religiões e culturas está relacionada com as religiões de origens africanas, com o catolicismo popular, com o espiritismo, com as religiões da Nova Era, com os Pentecostalismos e com outras religiões, como também com as festas populares, como é muito evidente entre nós. [...] nosso país representa uma oportunidade importante para se discutir sobre pluralismo, mestiçagem, sincretismo e diálogo entre culturas. (FERRETTI, 2014, p. 25).

Sabemos o Brasil como um país quase ininteligível sobre as próprias compreensões históricas que reverberam todos os dias penetradas nas dinâmicas sociais, políticas e culturais da sua população. Uma história repleta de contradições, como os espelhamentos em culturas não pertencentes ao mesmo lugar simbólico que a brasileira, causando sempre uma divergência estrutural tamanha na qual apenas a hegemonia branca consegue ter pleno estado de direito, se sobrepondo em cada fator social sobre os demais. Contudo, é essa nebulosidade cognitiva a impulsionadora dos entendimentos místicos, permitindo eleger ao Brasil seu lugar deificado de religiosidade, no qual permeia a quase impossibilidade de dissociação do país com os aspectos religiosos. O território brasileiro é enfeitado pelas festas para Iemanjá nas beiradas litorâneas, São Sebastião como padroeiro do Rio de Janeiro e a feijoada de Ogum que também é são

Jorge todo 23 de abril. Essas são apenas algumas, as mais destacadas manifestações da religiosidade originalmente brasileira, predominantemente afro-ameríndia. No meio disso, temos o sincretismo religioso que apadrinha os santos no terreiro dos rituais afro-brasileiros. Mesmo com as questões já antes discutidas sobre as problemáticas do sincretismo, é a sua originalidade uma das fundamentações da imagem do Brasil mestiço, um Brasil caboclo que cultua mesmo que no traduzir-se, aquilo que contém promessa de apagamento e sobrevive em cada manifestação mística do país.

São Benedito, o curador da negraria

São Benedito, o santo preto da igreja católica, é a figura emblemática que nos faz questionar como em uma religião predominantemente branca, um negro abriu espaço à santificação.

São Benedito negreiro/ Santo da pele escura/ Contemplo a tua estatura/ No universo santeiro/ Vejo uma luz de candeeiro/ Iluminando o dia/ Pra sempre haver alegria/ Quem quiser fazer bonito/ Dê viva a São Benedito/ Protetor dessa folia/ Ora viva, êee (LEÃO, 2008).

Para responder essa pergunta e seguir rumo às nossas hipóteses que aqui serão desenvolvidas e exploradas com base na teoria aproximada da tradução-exu, é necessário entender o processo de santificação do franciscano Benedito para assumir assim os seus possíveis desdobramentos. Segundo a historiografia, São Benedito nasceu na Itália em 1526. Não se sabe precisamente a data nem a localização do seu nascimento, mas para nós a informação necessária é a de que o seu nascimento foi na Itália, mas a sua ascendência é africana, mais especificamente etíope. Seus pais foram capturados e levados à Europa para serem escravizados, porém São Benedito viveu como homem livre mesmo em um momento no qual a escravidão existia de forma bastante árdua. Em sua juventude entrou para o Convento Santa Maria de Jesus, seguindo a ordem Franciscana do mosteiro e lá consolidou seu caráter religioso, devoto à virgem do rosário e, problematicamente, escolhido pelos companheiros de mosteiro para ser o cozinheiro oficial dos franciscanos.

São Benedito era cozinheiro/ Humilde e sem regalia/ Era senhor e servia/ Negrinho do pastoreio/ Deus fez dele milagreiro/ Curador da negraria/ Por isso é que hoje em dia/ Quem quiser fazer bonito/ Dê viva a são Benedito/ Protetor dessa folia/ Ora viva, êee (LEÃO, 2008).

Logo o santo se tornou uma das mais influentes personalidades religiosas daquele recorte regional e temporal. Sua santidade foi logo reconhecida, principalmente a partir da questão étnica e sua figura era já muito ritualizada pelos descendentes africanos que ali, em sua maioria, ainda viviam escravizados.

A representatividade do santo marcou uma forte promessa redentora, “curadora da negraria” para esses povos que se deparavam com um homem negro, livre e detentor de um aspecto divino até então, para a cultura ocidental, específico às pessoas brancas de origem europeia. A partir dessas dimensões da trajetória historiográfica de São Benedito, podemos abrir espaço para analisar o seu lugar de popularização pensando no além mar. O santo é considerado dos mais populares santos do Brasil, sendo esse o país com maior população negra fora da África e tendo essa população como a responsável pelo desenvolvimento das afetividades e atravessamentos relacionados à sua imagem.

São Benedito, num território colonizado por europeus e consequentemente tomado pela hegemonia do catolicismo, vingou como muito além de um santo: é na sua possibilidade imagética que a população afro-brasileira se conectou e conecta como representatividade divina.

São Benedito já era santo/ Quando na terra vagava/ Curava o povo que passava/ Com o simples toque do seu manto/ Por isso mesmo é que eu canto/ Pra minha caboclaría/ Se quiser ter poesia/ Quem quiser fazer bonito/ Dê viva a são Benedito/ Protetor dessa folia/ Ora viva, êee (LEÃO, 2008).

Essa representatividade não vem só pela questão étnica, vem também pelas vivências marcadas na sua origem africana, de escravidão e servidão à cultura colonizadora. Por esses motivos, o Santo ganhou igrejas particulares, que na maioria das vezes leva seu nome carregado junto com a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, e é festejado em cada extensão territorial do país. Os festejos variam de acordo com a região, mas são sempre ligados pela mesma intenção, que é além de ritualizar São Benedito, relembrar sua origem marcada pelo transmutar das violências coloniais.

Dentre os festejos há a congada, a marujada, o boi, o tambor de crioula, a festa do divino espírito santo e tantas outras. Todas festas de manifestações da cultura

popular brasileira que são estruturalmente estabelecidas a partir dos aspectos da miscigenação, originando artifícios como o sincretismo, o catolicismo popular e a mescla das religiões de matriz afro-ameríndias.

Originário como encontro

No Brasil as celebrações religiosas são, em sua maioria, marcadas por festas que geralmente são viabilizadas somente quando há festejos de santos em dias específicos de suas datas comemorativas.

Aqui, iremos desdobrar o sentido da festa para aquilo que não é apenas da ordem solene e ritualística, mas principalmente entender as celebrações frequentes que vêm da ordem da transgressão, marcada por excessos, brincadeiras e corpos em movimento. Essa característica de festejo se estende de forma mais concreta sob os aspectos das religiões de matriz afro-ameríndias, pois nesse recorte óptico a ritualização corpórea e móvel não está restrita a celebrações de datas comemorativas, está no processo do dinamismo divino, tornando a festa um elemento cotidiano e sagrado da religião. Podemos construir essas relações pensando no contraponto à hegemonia católica e analisarmos as nuances estéticas da sua ritualização mais conhecida: a missa.

Segundo Pierre Sanchis (1983, p. 99), a missa corresponde a uma possível suspensão do elemento festivo colocada sob a perspectiva da castração de mobilidade, um “congelamento dos movimentos” e até mesmo quando pensamos em desvios da modulação rítmica ritualística, vemos, por exemplo, o espetáculo da procissão que mesmo com o objetivo de transgredir minimamente o lugar rígido, “é informada pela ortodoxia oficial, performada sob o controle da autoridade” sem abrir espaço para o pronunciamento da espontaneidade ou da improvisação. Ora, e como então seria explicado o fato de não haver uma expressão corpórea significativa nesse recorte específico, mas haver nos festejos de santos um espaço aberto ao movimento?

Se pensarmos nos festejos juninos, elaborados para a ritualização de São João, Santo Antônio e São Pedro, há então uma provável abertura, “Aí se canta, aí se dança, aí se toca música; aí se come, aí se fazem trocas e comércio; aí se processam encontros cuja significação erótica é particularmente marcada” (SANCHIS, 1983, p. 143). E é por isso que o catolicismo festivo se traduz de forma bastante orgânica ao catolicismo popular, no qual a única maneira de ritualizar é através da austeridade do festejo, da

transmutação da ordem e do uso dessas ferramentas como manutenção do dinamismo social de uma comunidade específica.

É aí, então, que entram as manifestações religiosas de princípio afro-ameríndio, e aqui uma atenção específica para o termo “manifestação religiosa” e não “religião”, que condiciona uma grande diferença dos dois lugares: a religião acompanhada pelo caráter institucional e a religiosidade sendo o caráter de potência mística, um artifício que pode adentrar qualquer espaçamento de ritualização ou celebração com aspectos divinos. Uma das manifestações que ritualizam a figura do São Benedito, dentre essas citadas anteriormente, é a festa do Tambor de crioula. Manifestação importante para entender os aspectos de debate férteis nesse artigo, principalmente a mescla religiosa que acaba por subverter até mesmo a lógica sincrética pensando na encruzilhada como ponto de partida.

Em vez de estabelecer compatibilidades substantivas – como as que fazem equivaler entre si entidades espirituais provenientes de gêneros religiosos distintos –, elas estabelecem compatibilidades entre modos de performance ritual. Deve também ser enfatizado o modo como essas compatibilidades fazem interagir dois gêneros religiosos que são dessa forma conectados entre si e, simultaneamente, mantêm as suas diferenças. (LEAL, 2019, p. 434).

O entendimento da festa do tambor de crioula é caracterizado pela sua relação com a festa do divino espírito santo e sua manifestação quase sempre ligada aos terreiros de tambor de mina, que têm em sua dinâmica interna uma diversidade de origens ritualísticas bastante característica, onde os encantados prevalecem na sua energia constitutiva mesmo sobre outros aspectos ritualísticos, tornando assim mais claro o entendimento do encontro corpóreo que é excepcional nas estratégias dos cultos afro-ameríndios e no catolicismo popular. Aí se dilui o enrijecimento hegemônico e se usa o encontro – a *encruza* religiosa – como ponto de partida para a construção de um novo originário. O lugar que é tido como profano se traduz na mesma força vital do sagrado e vice-versa. Portanto, é essencial que na manifestação do festejo do Divino, o tambor de mina que faz parte dessa engrenagem, abra espaço para a *encruza* ritualística, traduzindo as questões étnicas brasileiras para um ponto crucial de discussão da elaboração mística oriunda da mescla entre etnias.

Entre esses grupos avulta desde logo o constituído por entidades de origem africana, como os voduns jeje e os orixás iorubá. Num segundo grupo encontram-se encantados de origem europeia conhecidos pela designação de nobres ou gentis (como o rei Sebastião ou dom Luís). Num terceiro grupo estão os caboclos, com características genéricas similares àquelas que encontramos em outras religiões afro-brasileiras. Os turcos, as princesas e os “índios e selvagens” (Ferretti, 2000: 74) completam o panteão do tambor de mina. Os turcos têm origem nobre, mas optaram por renunciar a essa condição, passando a viver em aldeias indígenas, onde casaram e tiveram filhos. Quanto às princesas, têm dupla filiação nas tobossijeje – espíritos femininos infantis – e no imaginário real europeu (Parés, 1997: 181). Finalmente, os “índios e selvagens”, entre os quais avultam os surrupiras, são “entidades pouco civilizadas, que não falam bem o português” (Ferretti, 2000: 74) e que apenas se manifestam uma vez por ano num toque de tambor – conhecido por tambor de borá ou tambor de índio – que lhes é especialmente dedicado. (LEAL, 2019, p. 439).

Então, aqui também entra a figura de São Benedito que tem, dentro do tambor de crioula, um lugar específico de ritualização, sendo o padroeiro da festa que tem sua origem marcada pela cultura afro-brasileira. O tambor de crioula é uma dança típica do Maranhão, onde os entes participativos são em sua origem negros, homens que tocam tambores e cantam cantigas e mulheres que cantam e dançam em roda. Uma dinamização corpórea necessária à elaboração do estado encantatório.

É também oferecida em pagamento de promessa a santos católicos, como São Benedito. Afirma-se que São Benedito, por ser negro, gosta de tambor de crioula e é considerado como seu padroeiro. Nos terreiros São Benedito, é sincretizado com o vodum daomeano Averequete, cultuado no tambor de mina. O tambor de crioula é dançado nos terreiros de tambor de mina, em homenagem a entidades que o apreciam como os Pretos-velho e entidades caboclas de origens diversas. Nestas circunstâncias, pode ocorrer o transe religioso durante seus toques. Trata-se de uma dança profana de divertimento que, ao mesmo tempo, faz parte da religiosidade popular e é considerada como fator de definição e preservação da identidade étnica de negros maranhenses das classes populares. (FERRETTI, 2014, p. 26).

Aqui, Sérgio Ferreti entra em um lugar bastante necessário para pensarmos as condições tradutórias de São Benedito dentro do cenário articulado e transmutatório da religiosidade brasileira, principalmente quando traz as questões de “dança profana” como parte da elaboração do rito do tambor de crioula, aonde a dança, o toque dos tambores e os cantos são essenciais para a configuração da energia sacral condensada naquela manifestação em específico. Essa característica é comum tanto no catolicismo

popular, quanto nas religiões de matriz afro-ameríndia e consequentemente nas manifestações da cultura popular, pois o comum entre elas é a relação corpórea original a concretude enérgica daquela celebração. O filósofo Ernst Cassirer diz que “de uma atitude inteiramente passiva não pode surgir nenhuma energia criadora” (1977, p. 149). Essa é a fonte dos encantamentos dessas vertentes ritualísticas que, ao permitir o movimento, gera o encontro como elaboração da tradição, transmutando seus signos para as condições móveis do ente religioso.

Na encruza étnica/autotradução

A partir da introdução das relações entre os aspectos da religiosidade brasileira, vamos aqui tentar compreender como a figura de São Benedito entra nesse lugar ritualístico a partir de um (en)cruzamento com a figura de Exu.

Na África ocidental, entre os fon-ioruba, Légba ou Exu é um deus mensageiro. Senhor da fertilidade e do dinamismo, participou da criação do mundo e dos homens. É o guardião da ordem e, por ser um trickster, também da desordem. É temido, respeitado e saudado sempre em primeiro lugar. [...] Em sua mão leva o cajado, também em forma de falo, que ele usa para se movimentar. Recebe como sacrifício o sangue de animais (bodes, galos pretos, cães e porcos) e libações de bebidas alcoólicas e azeite de dendê. Seu culto se realiza preferencialmente nas encruzilhadas e nos pontos limítrofes das casas (lugar de passagem) e nos mercados (lugar de trocas). (SILVA, 2012, p. 1087).

Esse caráter fértil e dinâmico, introduz à figura de Exu uma representação múltipla. Com a chegada no cristianismo na África do século XVI, a interpretação imagética do orixá ganhou lugar no fundamento cristão de “endemoniado”, visto como “diabo” ou “demônio”.

Durante o século XIX, Exu continuou sendo categorizado de forma negativa, mas dessa vez a partir de um pensamento moderno que condenava o culto de deuses a partir de manifestações do corpo (dança e música) para a expressão do sagrado. Era esse um elemento que o pensamento moderno não admitia a partir das suas referências das evoluções científica e filosóficas. É assim que se dá a encruza ocidental, delimitada pela ética e moral que na Idade Média, na Europa ocidental que já despachava seus demônios para o mundo todo, que entrou no século da modernidade e teve de “transitar

entre a racionalidade e o pensamento mágico-religioso, o expansionismo e o comunitarismo, a modernidade e a tradição, absolutizando definições relativas do bem e do mal, da ciência e da fé.” (SILVA, 2012, p. 1088). É um momento *exusíaco* do pensamento ocidental que enfrenta os paradoxos impostos pelo cientificismo.

Nessa viagem entre Europa e África, chegamos ao Brasil e aqui Exu coloca à disposição sua multiplicidade. Com a escravidão e as culturas africanas vindas para o território brasileiro em que a hegemonia católica se expandia e já crucificava os deuses dos povos originários, sua necessidade dinâmica se impõe sobre condições de sobrevivência àquela que originou sua identidade. Em terra brasilis o orixá se multiplicou e sincretizou de formas variadas e sempre ligadas à sua capacidade comunicativa e mensageira, fazendo a ponte entre os atravessamentos das religiões católicas, africanas e afro-brasileiras.

No primeiro caso, ele foi associado aos agentes mediadores do catolicismo, como Jesus, Virgem Maria, santos, anjos e mártires. Em Cuba ele foi associado ao Menino Jesus. No Brasil, a Santo Antônio (o mártir que anda apoiado em um cajado), São Gabriel (anjo anunciador), São Benedito (santo negro que deve sair em primeiro lugar nas procissões para que não chova) e São Pedro (o porteiro que carrega as chaves do céu). Estes santos católicos e Exu têm em comum a tarefa de abrir os caminhos que levam os homens a Deus ou aos orixás. (SILVA, 2012, p. 1088).

Há a necessidade de se pensar nesses intercruzamentos entre as figuras católicas com Exu, pensando no lugar de sincretismo e disfarce. Porém, não se contempla aí a noção de mistura ou diluição étnica que condiciona uma transformação, enquanto não necessariamente perde a sua essência identitária e sim a permeia por diversos outros espaçamentos. Destaca-se, portanto, a necessidade de ampliar a noção conectiva da gramática *exusíaca* na qual o “ou” perde o lugar para o “e” e tudo aquilo que pede uma determinação e uma escolha é levado a compreender a ambos os lugares numa só perspectiva. Essa é parte da ideia constituída pela teoria da Tradução-Exu que leva o nome do orixá como forma de aprofundar as noções de multiplicidade dentro dos aspectos tradutórios, pensando num lugar extremo de limite que não chega a ser um deslimite, mas um novo olhar sobre possíveis limitações.

Aqui, vamos pensar na figura de São Benedito como aquele que se autotraduz em Exu, ou vice-versa, para a relativização de uma ordem que vem da referência católica e conduz, assim, a uma elaboração da autotradução como tecnologia social

mística e étnica. É necessário pensar através do questionamento dado na obra *Algo Infiel: corpo performance tradução* que origina a terminologia *Tradução-Exu* estipulando que “[...] no limite, o original é santo e intocável; toda tradução pode, no máximo, emular o que se perde. Mas e se a recriação obsessiva da forma for em si uma forma de perversão?” (FLORES; GONÇALVES, 2017, p. 227).

Aí entra o lugar da tradução paródica que é na verdade a transmutação da ordem, do originário, da tradição. Aqui, “a tradução como paródia é também possibilidade de política” (*Ibid.*, p. 228) e mesmo que não estejamos nos debruçando sobre um texto, estamos nos debruçando sobre uma possível elegibilidade de perspectiva cultural que, no fim, pode se desdobrar como um texto corpóreo impregnado de reações divinais oriundas das celebrações que vive e incorpora.

Portanto, a relação disposta entre São Benedito e Exu não vem somente de uma possibilidade sincrética, mas de uma autotradução como estratégia de vivacidade. A autotradução é aquela que, sendo tradução, compreende-se em seus processos criativos, críticos e autorais (VERAS, 2018).

Também é importante relembrar a autotradução dentro das proporções exusíacas da linguagem que

questiona os parâmetros das teorias da tradução convencionais que elevam o original a uma dimensão quase sagrada ao qual se deve ter fidelidade. E nos aproximamos da proposta de Benjamin e da sua famosa metáfora da tradução como uma tarefa (também renúncia) de traduzir como se junta os cacos de um vaso quebrado que, embora não se correspondam, formam um todo, se complementam, de forma que se possa reconhecer uma “língua maior” (BENJAMIN, 2011, p. 77) que não está em nenhuma das duas versões separadas. A autotradução é a radicalização dessa espécie de busca incessante e idealizada (e também impossível) de uma língua absoluta, “pura” [...] É interessante pensar nessa força incontrollável que determina uma abertura para o estrangeiro, mesmo que essa passagem não seja necessariamente apaziguadora e até, muitas vezes, pelo contrário, seja violenta e caótica. (VERAS, 2018, p. 36).

Portanto, podemos entender aqui São Benedito e Exu como princípios originários de um mesmo não-lugar, que na verdade é o lugar da possibilidade de a mesa do altar e o terreiro serem o espaço concedente à mesma linguagem, que, no caso, é a mística que envolve os atravessamentos do santo. Essa autotradução se *encruza* com a tradução-exu no que podemos pensar da perversão. O caráter bastante irônico de um santo católico que é – por questões originárias – ritualizado nas manifestações da

cultura popular brasileira. Esta, por sua vez, tem na sua estrutura constitutiva uma dose bastante *exusíaca* de mistura onde o profano e o sagrado são fontes indicadoras da mesma matéria divina. Aí São Benedito entra na roda dos tambores em que os entes participantes afirmam o santo “gostar” da tamborzada por conta da sua origem e por isso ele mesmo ter escolhido apadrinhar o festejo. No íntimo, é como se Exu e São Benedito fossem a mesma força encantatória que se transveste de santo católico, mas mantém a origem étnica e faz questão de ser rezado em meio aos tambores. Quase um caráter brincante, malandro, paródico de uma figura a se autotraduzir para jogar com a hegemonia e usar da mesma como o lugar fértil para a desestruturação da ordem.

Essa análise está para além de São Benedito ser um santo cozinheiro e viver em cima da geladeira das senhorinhas do sertão do Brasil, tendo um paralelo significativo com a “boca que tudo come” e a relação entre Exu e os alimentos. Esta para além de São Benedito ser o ente a abrir passagem para os festejos e Exu ser a figura que passa na frente dos encantamentos abrindo os caminhos e dando a licença. Está também para além do santo e do orixá beberem cachaça como um lugar de celebração divina. Aqui, ambos são fontes do mesmo lugar, transfigurados dentro do imaginário da cultura popular brasileira que não só sincretiza com o catolicismo, mas reivindica ao mesmo tempo seu lugar de subordinação frente à potencialidade étnica afro-ameríndia do cortejo, onde a perversão da ordem se intitula como a fonte mística primordial da ritualização.

O Exu, devido ao seu caráter ambíguo, tem servido como leimotiv para representar os dilemas da sociedade brasileira, entre a incorporação dos valores culturais da herança africana e a exclusão social dos negros. O escritor Mario de Andrade, ao escrever o clássico livro *Macunaíma* (1928), conta a história do “herói sem nenhum caráter” que nasce “preto retinto”, filho de uma índia, e depois se torna branco. *Macunaíma* é o trickster “afro-indígena”, um “Exu caboclo”. (SILVA, 2012, p. 1107).

É esse “Exu caboclo” a mesma orientação cármica de São Benedito. Lugar da austeridade modular das nuances brasileiras que são engendradas pelas problemáticas étnicas e trazem no seu encargo poético, porque político, as não correspondências de mundo, mas sim as experiências condensadas de um olhar descolonizado e imperativo.

Aqui, São Benedito, é o “curador da negraria”, o espectro *exusíaco* de um catolicismo usado de forma manipulativa para comportar os desejos místicos de um

ascendente etíope e libertar na roda dos tambores as violências sofridas pelo seu povo. É a partir da encruza, do encontro entre os atravessamentos possíveis da cultura popular brasileira que se dá a resistência e transcendência do verbo, no qual o movimento se instala como princípio básico de solidificação identitária, mesmo que esse lugar “caboclo” e, portanto, mestiço seja um termo necessário à ordem do embranquecimento. É nessa encruzilhada étnica que o povo brasileiro prepara a mesa da festa e junta suas formas de militar através da necessidade mística: um vislumbre possível de tradução existencial.

Conclusão

Como podemos ver, o pensamento étnico no Brasil é o substrato das discussões presentes neste artigo. É através dessa problemática – aqui não devidamente aprofundada, mas necessariamente colocada em pauta – que conseguimos pensar as nuances oriundas da mescla entre etnias.

A forma com que se dá a mestiçagem no Brasil é claramente o enfoque das representações anteriormente citadas. Os aspectos da violência previstos pela escravidão são, sem dúvidas, o ponto de partida para as reflexões que provém daí as minúcias condensadas na marginalidade do povo brasileiro, extraindo desse lugar social as complexidades subjetivas, religiosas e culturais.

É assim que se dá o *misticismo militante* a partir da leitura de Darcy Ribeiro, que traz ao misticismo uma carga subversiva proposta através dos povos subalternos da sociedade brasileira e a consequente invisibilidade condicionada pela falta de direitos humanos que fazem essas vidas estarem sempre na marginalização. O *misticismo militante* se dá pelas fendas criadas com o descaso político, fazendo com que o alcance ao divino seja a única forma possível de esperar um futuro, sendo, portanto, a única fonte de salvação.

Esse apego místico se condensou desde a colonização e da consequente mescla de etnias, onde as manifestações religiosas foram transculturadas a partir da imposição hegemônica colonizadora. Desde então os afro-ameríndios tiveram de recorrer à tradução como a única tecnologia social possível para a manutenção das suas crenças religiosas. A partir daí, o sincretismo, o catolicismo popular e as ritualizações da cultura popular brasileira se tornaram as resultantes místicas desse processo, que são

indispensáveis para o entendimento do Brasil mestiço e das reflexões propostas aqui a partir do (en)cruzamento entre a imagem de São Benedito e Exu.

A necessidade de se compreender a ordem originária da santificação de São Benedito, é essencial à elaboração representativa do santo em terras brasileiras. Sua origem étnica de ascendência etíope é o ponto de partida para se compreender os desdobramentos ritualísticos relacionados à sua imagem e ao seu valor estipulado a partir da figura do santo de pele preta. Além do importante fator de, mesmo se tornando santificado no catolicismo que é predominantemente branco, ter sido convocado a participar da lógica colonizadora dentro do mosteiro onde desenvolveu a sacralidade, servindo aos demais franciscanos, sendo o escolhido para cuidar da cozinha do mosteiro enquanto vivesse ali. Essa informação é indispensável na análise das consequências ritualísticas envolvidas pelo santo, que representa o povo africano não só por ser um homem negro, livre e santificado, mas por transmutar a ordem colonizante e os fundamentos hegemônicos da igreja católica.

É por isso que, no Brasil, o santo vira o *curador da negraria*, um tipo de embaixador das manifestações da cultura popular brasileira que usam a sua imagem para apadrinhar as celebrações dos terreiros.

Essas celebrações são aqui a nossa encruzilhada, nosso território *exusiaco*, no qual a filosofia da dualidade ocidental é obrigada a se metamorfosear para um lugar onde o misticismo militante se coloca, a partir das perspectivas afro-ameríndias compostas pela mescla de etnias, como fonte primordial da filosofia tradutória. Essa filosofia que, com as subjetividades traduzidas dos povos diversos, se impõe como uma nova forma de manifestação religiosa brasileira, inspirada majoritariamente pelas heranças afro-ameríndias e as traduções dispostas ao eurocentrismo como forma de uso da sua potência discursiva para a manutenção da potência encantatória subordinada socialmente. Portanto, essa encruzilhada já dinamiza o próprio caráter religioso brasileiro o colocando no lugar de inibir a dualidade e abrir espaço para a flexibilidade ritualística, na qual o sagrado e o profano andam tão juntos quanto a reza e o festejo. O corpo, o movimento, a dança e os encontros são as engrenagens da engenharia divina proposta pelas filosofias místicas afro-ameríndias.

É nessa encruzilhada marcada pelos lugares ritualísticos da cultura popular que São Benedito e Exu se reconhecem num território que não pertence ao encontro, mas sim ao originário a partir desse encontro.

A perversão da tradição marcada pela dinamização do santo que se autotraduz, utilizando elementos de perversão da força energética do orixá, leva ao altar da igreja católica a subversão simbólica e coloca a igreja católica para dentro dos terreiros de festejos populares para a transmutação da proposta hegemônica. Se torna assim uma autotradução necessária à tecnologia social de vivacidade ritualística que necessita reelaborar os processos místicos para uma reparação histórica que se dá no plano terreno a partir do plano divino. Portanto, é através dessas diversas linguagens oriundas das reflexões aqui propostas que chegamos ao lugar de encruzilhada do santo católico com o orixá que usa a divinização étnica como dispositivo político, implicando na sua mística tradutória a potência popular brasileira.

Referências bibliográficas

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

FERRETI, Sergio F. “Sincretismo e hibridismo na cultura popular”. *Revista Pós Ciências Sociais*, vol.11, n.21 – janeiro/junho, 2014. Disponível em: <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2867/2686>. Acesso em: 30 ago. 2020.

FLORES, Guilherme Gontijo; GONÇALVES, Rodrigo Tadeu. *Algo infiel: corpo performance tradução*. Florianópolis/São Paulo: Cultura e Barbárie, 2017.

LEAL, João. “Os encantados nas festas do divino: estrutura e antiestrutura”. *Sociologia & Antropologia*, vol.09, n.2 – maio/agosto, 2019, p. 431-451. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S22388752019000200431&script=sci_abstract&lng=pt. Acesso em: 30 ago. 2020.

LEÃO, Alessandra. *Folia para São Benedito*. Recife: Estúdio da UFPE, 2008. Disco em formato eletrônico. Disponível em: <https://www.alessandrleao.com.br/folia-de-santo-1>. Acesso em: 02 set. 2020.

MELLO, Guilherme Theodoro Pereira de. *A Música no Brasil: dos tempos coloniais até o primeiro decênio da República (1908)*. 4 ed. Salvador: Edufba, 2019.

OLIVEIRA, Jorge Itaci. *Orixás e voduns nos terreiros de mina*. São Luís: Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. 9 reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SANCHIS, Pierre. *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

SANTOS, Kywza Joanna Fideles P. dos. “Pelas fronteiras do mundo: diásporas, descentramentos e temporalidades culturais dispersas”. V *ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. Salvador, UFBA, 2009. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19210.pdf>. Acesso em: 02 set. 2020. Acesso em: 2 set. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos”. *Revista de antropologia*, vol.55, n.2, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/59309>. Acesso em: 2 set. 2020.

SOUZA, Ricardo Luiz de. “O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações”. *História Unisinos*, São Leopoldo, vol.12, n.2 – maio/agosto, 2008. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5410>. Acesso em: 2 set. 2020.

VERAS, Julia de Vasconcelos Magalhães. *A autotradução como princípio poético em Samuel Beckett e Nancy Huston*. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/LETR-B8WH2N>.

Recebido em: 04/10/2020

Aprovado em: 05/05/2021

ORIXÁS, NKISES E VODUNS: AS NOMENCLATURAS E ETNIAS DOS SAGRADOS NOS CANDOMBLÉS KETU, BANTU E JEJE

Ronan da Silva Parreira Gaia¹

Alice da Silva Vitória²

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.29679

Resumo

Este estudo é fruto da iniciativa de discorrer acerca das nomenclaturas das divindades em três nações do Candomblé (Ketu, Bantu e Jeje). A proposta é elaborar uma análise sobre Orixás, Nkises e Voduns e formular respostas para indagações, por exemplo, se são divindades iguais e/ou equivalentes e, sendo assim, sua mudança se dá apenas pela nomenclatura ou se são divindades distintas, de fato. Para responder tais indagações foi preciso traçar um caminho entre a história colonial, a antropologia, a linguística, o movimento de reafirmação das denominações do Candomblé e a problemática da constante e impensada singularização sobre o sujeito negro ou africano causada pelo racismo.

Palavras-chave: Nações do Candomblé. Diversidade. Unidade africana.

ORISHAS, NKISES Y VODUNES: LAS NOMENCLATURAS Y ETNIAS DEL SAGRADO EN LOS CANDOMBLÉS KETU, BANTU Y JEJE

Resumen

Este estudio es el resultado de la iniciativa de hablar de las clasificaciones de divinidades en tres naciones de Candomblé (Ketu, Bantú y Jeje). La propuesta es elaborar un comentario acerca de *Orishas*, *Nkises* y *Vodunes* y formular respuestas a las preguntas, por ejemplo, si son iguales deidades y/o equivalente y, por lo tanto, su cambio se produce sólo en la nomenclatura o si son distintas deidades, de hecho. Para responder a estas preguntas, fue necesario trazar una ruta entre la historia colonial, antropología, lingüística, el movimiento de reafirmação denominaciones de Candomblé y la

¹ Bàbá Ìgbín Aládé. Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica da EERP-USP. Licenciado em Filosofia (CEUCLAR), História (FAMOSP) e em Pedagogia (FAFIL). Pesquisador Associado ao 'Tierno Bokar - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre o Fenômeno Religioso' (UNILAB/CNPq). E-mail: ronangaia@yahoo.com.br.

² Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Viçosa – UFV. Especialista em Ensino de História da África pelo Colégio Pedro II. E-mail: lili-asv@hotmail.com.

cuestión de la constante y desconsiderada singularización sobre el sujeto afrodescendiente o africano causado por el racismo.

Palabras clave: Naciones del Candomblé. Diversidad. Unidad africana.

Motumbá, Mukuiú, Kolofé

A menos que optássemos pela inconsciência e pela alienação, não poderíamos viver sem memória ou com a memória do outro (Joseph Ki-Zerbo)

Em meados do século passado o intelectual senegalês Cheikh Anta Diop presenteou a comunidade acadêmica com suas colocações acerca da unidade cultural da África negra. Trata-se da obra *Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica*³, publicada em 1959 pela primeira vez. Esse estudo, assim como muitas de suas publicações, ainda hoje é alvo de discussões polêmicas e acreditamos que isso aconteça em decorrência do racismo científico, ao passo que os estudos de Diop não foram desenvolvidos nos moldes do pensamento eurocentrado que norteiam a cultura de vários países, como o Brasil por exemplo (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; SCORSOLINI-COMIN, 2020).

Segundo Slenes (1992), no caminho até aqui e também ao embarcarem nas costas brasileiras, africanos, majoritariamente de origem bantu, descobriram uma África em comum. Dessa unidade, construíram formas africanas no Brasil, hoje instituições afro-brasileiras como o Candomblé (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

Há uma corriqueira confusão sobre o que é africano e o que é brasileiro, visto que a marginalização da contribuição negra para a cultura brasileira foi e é severa desde o início e tal fator dificulta a compreensão do que é afro-brasileiro (SANTOS, 1994; GAIA, 2021).

O Candomblé é afro pela essência, pelo culto e pela ontologia, mas é brasileiro também à medida que é fruto da diversidade consequente da escravização. Trata-se de uma ressignificação da África no contexto brasileiro. Da mesma forma, estigmas confundem Candomblé e Umbanda, genealogicamente brasileira, e tudo mais associado ao negro (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; GAIA, 2021). O não reconhecimento da diversidade negra e africana no Brasil e no mundo é perigoso em diversos aspectos,

³ Título original: *L'unité culturelle de L'Afrique noire: domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*.

principalmente no que tange a uma educação étnico-racial justa como propõe a Lei n. 10.639/03, que inclui a temática “História e Cultura Afro-brasileira” no currículo oficial da Educação Formal-Escolar (BRASIL, 2003). Stuart Hall (2003) perguntou “que negro é esse?”, entendendo que a diáspora supera - e muito - as expectativas (neo)coloniais.

Ao chegarem aqui, os diversos povos bantus entenderam suas ligações linguísticas ao perceberem que partem de um mesmo tronco linguístico e, portanto, cultural (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014). Seus conflitos e diferenças tiveram de ser esquecidos ou utilizados para se fortalecerem na condição de escravizados. Hoje, o que não podia ser diferente devido aos números em que foram trazidas, essas distintas formas de ser africano fundam a essência do negro e do brasileiro em si, apesar de haver um foco na contribuição iorubá. Todavia, partindo das contribuições de Diop (2014) - ainda que o autor não tratasse especificamente do Candomblé em seus estudos -, podemos trabalhar com a ideia de que os povos africanos presentes no Brasil e constituidores do Candomblé possuem, no final de tudo, uma base cultural que toca, de uma maneira ou outra, seus aspectos ancestrais, organizacionais, econômicos, entre outros.

Vale considerar, frente às desigualdades raciais descaradas em todos os âmbitos da sociedade brasileira, problemas como a singularidade sobre os aspectos africanos e afro-brasileiros, principalmente no contexto de evidente intolerância religiosa, não à toa concebida como racismo religioso por alguns estudiosos e ativistas e, mais recentemente, pelo próprio Supremo Tribunal Federal – STF (DE DEUS, 2019; SILVA JUNIOR, 2018; GAIA, 2021). Destarte, acreditamos que sujeitos brancos candomblecistas não sofrerão os percalços do racismo religioso, mas da intolerância religiosa mesmo que essa seja oriunda do racismo religioso⁴ (GAIA; VITÓRIA, ROQUE, 2020), pois esses gozam da “proteção da cor da pele” (SIMAS, 2017) e que apenas sujeitos negros sentem diariamente a dimensão do racismo (CICONELLO, 2008).

Face ao exposto, é oportuno mencionar que o racismo não se expressa somente através da cor da pele, mas é sobretudo por meio dela que o mesmo se evidencia (CICONELLO, 2008; SIMAS, 2017), como já pontuado acima. Assim, enquanto muitos, em sua intolerância, preconceito e/ou ódio, resistem em compreender, esse artigo centraliza-se em questionar, entender e tentar responder o que difere Orixás, Nkises e Voduns, se a distinção é relativa, apenas, às suas nomenclaturas, se são divindades

⁴ Considerando que o racismo ocorre também no campo simbólico concebendo as religiões afro-brasileiras como inferiores às religiões europeias e ocidentais, por exemplo (SIMAS, 2017).

equivalentes ou não e, com isso, contribuir ao arcabouço teórico dos saberes emancipatórios das culturas afro-brasileiras.

Uma análise antropológica do caso não pode descartar o papel da linguagem e da construção semântica associada à formação cultural de cada grupo analisado neste artigo. Igualmente, a importância das nomenclaturas não será ignorada nessa análise à medida que buscamos cumprir uma reflexão antirracista e que entendemos quando Fanon (2008) inicia sua tese de doutoramento explicando a contribuição linguística para construção das opressões, da psicologia do oprimido e do opressor. Buscamos partir das etimologias, já que estas possuem papel fundamental no ensino e entendimento de qualquer construção sociocultural, todavia, está se faz praticamente impossível, visto que a sistematização dessas línguas fora feita por missionários que as ocidentalizaram, para que fosse possível traduzi-las, direcionando a locomoção dessas línguas no decorrer do tempo nas mudanças da dinâmica cultural.

Conforme exposto por Fanon (2008, p. 33), “falar é existir absolutamente para o outro”, assumir uma cultura. Sendo assim, é um desafio trabalhar os reais significados dessas palavras à medida que fomos afastados da cultura que as originou e outorgados à um idioma e uma cultura que singulariza as suas diversas raízes.

No que se refere ao Candomblé, não é incomum encontrar entre seus adeptos/praticantes, aqueles que foram iniciados para determinada divindade e, ao migrarem de nação, passam a ser obrigacionados no culto a outra divindade tida como “equivalente”. Cientes disso, é oportuno destacar que as análises, indagações e reflexões trazidas neste artigo limitam-se em buscar condições que possibilitem responder sua questão central, portanto, não tem o intuito de fazer menções pejorativas à nenhum adepto ou terreiro de Candomblé, questionar a legitimidade de suas obrigações, tampouco a sua trajetória e percurso religioso.

O Candomblé como símbolo de resistência africana no contexto diaspórico

O Candomblé pode ser compreendido como uma religião monoteísta, se considerarmos uma possível estrutura hierárquica entre as divindades. Mas, tendo em vista que na religiosidade em tela são cultuadas várias divindades, é possível também a

compressão de uma dinâmica politeísta e, portanto, não há muitos consensos nesse sentido (MASTINS; IWASHITA, 2017).

Assim, à luz da primeira afirmação, há apenas um “deus supremo” em cada uma das nações fundantes da religião, nações essas hoje ressignificadas por formas organizadoras de bases religiosas (CERQUEIRA, 2007), entendidas como denominações de culto, no entanto, esse deus supremo “distribui a manutenção de sua criação aos outros deuses” (MASTINS; IWASHITA, 2017, p. 44). Face ao exposto, neste estudo, conceberemos o Candomblé como uma religião monoteísta-politeísta devido sua dinâmica estrutural, histórica e ritualista pluridimensional (ESUTUNMIBI; RIBAS, 1998).

Ainda, é oportuno mencionar que os terreiros de Candomblé se constituem enquanto locais de representação e valorização de espaço e força (potência) da religiosidade e da forma de resistência afro-diaspórica⁵, na medida em que a diáspora não foi proposta, mas imposta aos africanos e seus descendentes e, no caso do Brasil, de uma forma violenta e cruel, onde muitos africanos morriam em decorrência do *banzo*⁶ (SODRÉ, 2002; HAAG, 2010; GAIA, VITÓRIA, ROQUE, 2020; GAIA, 2021).

As práticas e saberes candomblecistas são transmitidas entre seus adeptos/praticantes de forma oral e através de contextos vivenciais, seguindo a lógica do segredo ritual e suas dimensões⁷, portanto, no Candomblé não há um livro sagrado (SILVA, 2017; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; GAIA, 2021).

O fato de os saberes no Candomblé serem aprendidos e apreendidos pelos seus adeptos/praticantes através da oralidade e das vivências nem sempre possibilita o referenciamento bibliográfico sobre alguns assuntos acerca do Candomblé em pesquisas científicas. Sobre o assunto, é oportuno realizar duas considerações: (a) a necessidade do cuidado em não expor os segredos rituais, no caso de pesquisadores candomblecistas ou não; (b) as possíveis problemáticas ao apresentar certas informações apreendidas através de vivências e narrativas “*de dentro*” dos terreiros, e, portanto, dificilmente encontradas

⁵ Vale ressaltar que a religiosidade/ancestralidade africana que norteia o Candomblé no Brasil precede, de forma milenar, o cristianismo e cada cidade é representada por uma divindade separada de outra e no Brasil algumas dessas divindades são cultuadas de maneira coletiva no terreiro, reorganizando concebida por Sodré (2002) como metáfora espacial que aproxima e reterritorializa a África no Brasil. Assim, cada terreiro simboliza um pedaço ou representação do continente africano no contexto brasileiro (SODRÉ, 2002).

⁶ Do dialeto quimbundo: *mbanza*, ou seja, o sentimento de saudade e melancolia derivada da violência sofrida pelos negros em cativeiro e pelo estranhamento, causando a nostalgia profunda que levava muitos negros à morte (HAAG, 2010).

⁷ Como pontua Araújo (2012; 2018).

em literaturas tidas por parte dos acadêmicos como “clássicas”⁸. Esse processo de não referenciamento poderá tornar os estudos “menos científicos” à luz da acadêmica ocidental.

Não há aqui a defesa de que a cultura afro-brasileira necessariamente precise ser escrita (ou reescrita) exclusivamente por negros e/ou aqueles que professam tais religiosidades/ancestralidades, ou ainda um ataque ou desvalorização da pesquisa científica, o que acreditamos que seria um equívoco, mas de que a cultura afro-brasileira não pode continuar servindo de mérito acadêmico e objeto de estudos da branquidade, perpetuando o epistemicídio da população negra - sem que seja estabelecida a valorização dessa cultura, não de modo internacional, branco e eurocentrado, mas considerando seus aspectos afro-diaspóricos (GAIA, 2020; 2021).

Voltando ao Candomblé, segundo a tradição iorubá, *Olorun* criou o *Oxalufon*, que por sua vez criou parte dos Orixás os quais, cada qual com sua contribuição, auxiliaram na criação do *Ayê*⁹ - embora a missão inicial de *Oxalufon* era a de criar o *Ayê*, mas devido dormir por estar embebedado tal feito foi realizado por *Odùdúwà*, sua parte feminina - e tudo o que há nela, igualmente a humanidade foi criada por *Oxalufon* a partir do barro de *Nanã* (AZORLI, 2016; PRANDI, 2004; GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020). Já a nação Jeje compreende que os *Voduns*, da Mitologia *Fon* e da Mitologia *Ewe*, foram criados por *Mawu*, divindade suprema dos *Fon*. Enquanto que, de forma semelhante, o povo bantu segue princípios da Mitologia Bantu, no qual os *Nkises* foram criados por *Nzambi/Zambiapongo*, divindade suprema e criadora.

O Censo de 2010 aponta que no Brasil há aproximadamente 167.363 (cento e sessenta e sete mil, trezentos e sessenta e três) pessoas que se declaram candomblecistas, ou seja, 0,09% da população brasileira (IBGE, 2010). Vale destacar que o Candomblé também não é praticado apenas no Brasil, mas também em países vizinhos como o Uruguai, a Argentina e a Venezuela. A prática esteve mais restrita aos estados de Pernambuco e Bahia até os anos 1960, quando começa a se espalhar, como resultado do êxodo do Nordeste para as grandes cidades do Sudeste (PRANDI, 2003).

Unidas pela origem totêmica/familiar, uma base anímica e envolvidas diretamente com a natureza, as nações do Candomblé são independentes em suas práticas ritualísticas,

⁸ Muitas delas produzidas por pesquisadores majoritariamente brancos, com inúmeras perspectivas racistas, reducionistas e/ou que expuseram parte dos segredos rituais do candomblé, como os estudos de Nina Rodrigues, por exemplo.

⁹ Mundo terrestre.

mesmo com o sincretismo entre suas tradições, responsável por possibilitar a sobrevivência e perpetuação do culto africano no Brasil (GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020; VERGER, 1997b; FERRETTI, 1998) e ainda existente, mas, para muitos adeptos e militantes das diversas nações do Candomblé, há, atualmente, a necessidade e busca pela afirmação de cada nação e sua origem. *Orixás*, *Nkises* e *Voduns* recebem homenagens regulares, com oferendas, cânticos, danças e roupas especiais e peculiares (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014).

Pela ótica iorubana e daomena, respectivamente Ketu ou Nagô e Jeje, a divindade suprema delegou seus poderes à outras divindades, como *Orixás* e *Voduns* (VERGER, 1966) pelo fato desse Deus ser “[...] muito grande e muito alto para se envolver com coisas tão pequenas como o mundo e os homens” (BOSMAN, 1705 apud. VERGER, 1966, p. 25). Mesmo com este padrão, falar de origem do Candomblé demanda buscar a pluralidade de fragmentos culturais, pois não há como anular suas distinções (CERQUEIRA, 2007). O que é possível afirmar é que a organização dos Candomblés é resultado da constante vinda de escravizados de diversos lugares para as cidades.

Neste sentido, é oportuno mencionar que houve muita resistência até que na década de 1970 o Estado brasileiro, supostamente laico desde 1890, tendo como pioneiro o estado da Bahia, permitiu a prática do Candomblé sem a necessidade de autorização da Delegacia de Jogos e Costumes (VELECI, 2017).

Alguns acadêmicos apontam uma possível “cruzada contra o sincretismo” (FERRETTI, 1998) atualmente, isto é, a busca pela tradição mais pura em si. É comum entre brasileiros desejando saber mais sobre suas origens perdidas com a escravidão, buscar uma África que na verdade já está em si mesmo, haja vista que a tentativa de uma tradição “mais pura” é um tanto arriscada, tendo em vista a diversidade e complexidade do Candomblé desde sua formação (ARAÚJO, 2018; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; GAIA, 2021).

Neste sentido, em entrevista para a Revista Palmares (2005), Makota Valdina diz que essa divisão que distancia uma nação das demais pode ter sido causada pela academia, através da interferência de seus intelectuais nos terreiros de candomblé. Ela argumenta que seus mais velhos frequentavam outras casas e as nações dialogavam mais¹⁰ (PINTO, 2005). Como já dito acima, não há como criar um Candomblé puramente africano, já que

¹⁰ Enquanto a ciência do ocidente chega moldando outras prioridades, como as raízes, até então não somente próximas, mas com ligações entendidas como suficientes pelo povo de terreiro.

este é, necessariamente, afro-brasileiro, todavia, o que alguns religiosos vêm buscando é justamente a tradição brasileira, aquela que funda cada terreiro de cada nação, a fim de definir conformidade com seus antepassados, ponto importante na religiosidade/ancestralidade em tela.

É pertinente destacar que no Brasil houve uma “nagoização” - fruto da nagocracia, ou seja, do processo de hierarquização do saber religioso que tornou a cultura nagô forte referência no Brasil (SLENES, 1992). Trata-se da entidade iorubá sobrepujar as referências Jeje - da religiosidade/ancestralidade devido a popularização do Candomblé Ketu (PARÉS, 2018), mas o Candomblé é resultado do encontro de atividades religiosas/ancestrais possíveis aos africanos escravizados e, portanto, não é homogêneo (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). Devido a isso, divide-se em ramificações, de acordo com as nações de onde nascem suas tradições, entre elas as nações de Ketu, Bantu e Jeje.

O Candomblé Jeje pode ser melhor designado pelo termo *Fon*, em referência a mitologia *Fon*, que compreende todos os cultos aos Voduns em solo brasileiro (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014), e associa suas divindades aos animais, entendendo que os Voduns possam ter vivido (ou não) na terra.

O Candomblé Ketu, de origem nagô ou iorubá, atribui humanidade aos *Orixás*, acreditando que estes possam ter experienciado tudo o que se vive na terra (como amor e pranto, por exemplo). Para esse povo, advindos de onde hoje fica a Nigéria, os *Orixás* possuem caráter próprio através dos *itans* (GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020). Já os povos bantus, fundadores do atual Candomblé Bantu ou Candomblé de Angola, que foi uma das primeiras nações a se estabelecer em solo brasileiro (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014), detentores de surpreendente diversidade e localizados atualmente em distintos países da África austral, nesta nação há o culto aos *Nkises*.

Assim sendo, convém informar que a cultura bantu acredita que os *Nkises* nunca tiveram vida terrestre, pois eles são os próprios elementos da natureza. Diferentemente dos nagôs que relacionam seus *Orixás*, como, por exemplo, Rainha/Rei ou Deusa/Deus da chuva, da beleza, dos trovões, entre outros, para o Candomblé de Angola/Bantu o *Nkise* é a própria chuva, a própria beleza ou o próprio trovão, trata-se de uma energia divinizada.

Orixás

A complexidade sobre o significado de *Olorun* (divindade suprema) responsável - tal como *Mawu* entre os *Fon* e *Nzambi* entre os Bantu – pela criação, inclusive de outras divindades como os *orixás*, é tamanha que os antropólogos pioneiros no assunto alegavam, através de seus vieses eugenistas, não ser possível que “primitivos” o tivessem criado sozinhos (VERGER, 1966). Alguns intelectuais contemporâneos afirmam estreitas correspondências culturais entre os iorubas, assim como entre outros povos da África Ocidental e o chamado Antigo Egito (FINCH, 2009), sendo os pioneiros no assunto o nigeriano J. Lucas (1948) e o já citado senegalês Cheikh Anta Diop (1977). Afirmavam também a relação genética entre o egípcio faraônico e as línguas da África Negra.

Assim, dado o fato, também abordado por Diop (1977), da complexidade da civilização faraônica e que estes são nada menos que a origem dessas populações do que hoje nos referimos como África Ocidental, presume-se e reafirma-se, mais uma vez, a falácia evolucionista. A partir disso, é possível analisar que dentro do conceito de unidade cultural elaborado por Diop (2014) há, e muita, diversidade, enfatizando a profundidade de sua obra.

Os *Orixás* comumente cultuados e conhecidos no Brasil são: *Exu*¹¹, *Ogum*¹², *Oxóssi*¹³, *Logunedé*¹⁴, *Xangô*¹⁵, *Obaluayê*¹⁶, *Oxumaré*¹⁷, *Ossaim*¹⁸, *Oyá*¹⁹, *Oxum*²⁰, *Iemanjá*²¹, *Naná/Nanã*²², *Ewá*²³, *Obá*²⁴, *Irôco*²⁵ e *Oxalá*, um nome genérico para vários *Orixás funfun*²⁶: *Odùdúwà*, *Orixá* que criou o mundo; *Oxalufon*, *Orixá* velho e sábio, tido como a divindade do silêncio e da calma, responsável por moldar os seres humanos;

¹¹ Guardião dos templos, casas, cidades, das pessoas e mensageiro dos outros *Orixás*.

¹² *Orixá* do ferro, guerra, fogo, agricultura e tecnologia.

¹³ *Orixá* da caça e da fartura, tido como o *orixá* patrono da nação de Ketu.

¹⁴ *Orixá* jovem da caça e da pesca, tido como filho dos *orixás Oxum* e *Oxóssi*.

¹⁵ *Orixá* do fogo e trovão, protetor da justiça e quarto rei da cidade de Oió (PRANDI; VALLADO, 2010).

¹⁶ *Orixá* das doenças epidérmicas e pragas.

¹⁷ Relacionado a chuva, o arco-íris e as cobras.

¹⁸ *Orixá* que conhece o segredo de todas as folhas.

¹⁹ *Orixá* feminino dos ventos, relâmpagos, tempestade, do Rio Níger e relacionada ao culto de retorno à massa primordial.

²⁰ *Orixá* dos rios, do ouro, jogo de búzios e amor.

²¹ *Orixá* dos lagos, mares e fertilidade, mãe de muitos *Orixás*.

²² *Orixá* dos pântanos e da morte.

²³ *Orixá* do Rio *Ewá*.

²⁴ *Orixá* do Rio *Obá* ou Níger.

²⁵ *Orixá* da árvore sagrada, a gameleira no Brasil.

²⁶ A palavra iorubá *funfun* significa branco, portanto, *Orixás funfun* são aqueles que, entre outros fatores, se vestem exclusivamente de branco, como *Oxaguian* e *Oxalufon* (PRANDI, 2004; GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020).

Oxaguian, Orixá jovem e guerreiro;(GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020; PRANDI, 2004; VERGER, 1997b).

Os orixás são classificados hierarquicamente. Alguns adeptos acreditam que os orixás *funfun* são mais próximos de *Olorun* e relacionados à criação humana e material (VERGER, 1997a; VERGER, 1997b), por isso, seriam de fato *Orixás* enquanto as demais divindades se tornam orixás por conta de seus *itans* (GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020). Todos são fragmentos de *Olurun*, o Criador (*osa/oxá*), que escolhem o *ori* (cabeça) de cada ser humano (MONTEIRO, 2019).

Orixás são divindades de comunicação entre *Olorun/Olodumare*, Senhor do destino e os homens, também chamado de *elegun*. A palavra *elegun* quer dizer “aquele que pode ser possuído pelo Orixá”.

Existe uma lógica semelhante no mito de criação de *Orixás*, *Nkises* e *Voduns*, mas cada mito tem sua própria história, função, entre outros fatores. A popularização da corrente nagô²⁷ permitiu certa hegemonização do Candomblé, a ponto de muitos autores se referirem a *orixás*, tratando, na verdade, de todas as divindades e de todas as nações do Candomblé (GAIA, 2021), igualmente “(...) palavras de origem fon, ou bantu, ainda que usadas no cotidiano das comunidades nem sempre são evidenciadas ou creditadas, entrando muitas delas na conta do ‘iorubá’.” (SILVA, 2019, p. 12).

Nkises

Ao que tudo indica, *Nkises* eram cultuados em Palmares (SILVA, 2011):

Fugiram para as montanhas cobertas de palmeiras e lá criaram a Angola Janga, uma amostra do que seria a nação que formariam, distante do opressor. Uma nação sem trilhos e com muitas pontes, para unir os nativos e os estrangeiros que aceitassem oferecer flores, frutas, raízes e animais aos inkices, voduns e orixás, intermediários de Zâmbi, o sagrado, cujos fluxos de amor conduzem todos os homens para o cume, para a liberdade no infinito. (SILVA, 2011, p. 10).

A importação de escravizados bantu foi predominante durante todo o período escravocrata no Brasil, alterando apenas a cidade ou região de onde vinham de época em

²⁷ É necessário mencionar que, possivelmente, essa polarização seja derivada do fato de que os nagôs chegaram ao Brasil entre o final do século XVIII e início do século XIX, portanto “foram os últimos a chegar” (SODRÉ, 2017, p. 26).

época (SLENES, 1992). É numerosa a população dos povos ditos bantus, localizados desde Angola até Moçambique, mas suas principais línguas encontradas no Brasil eram *kibundo*, *kikonjo*, *umbundu*²⁸ (SLENES, 1992). Uma hipótese colocada por Slenes (1992) para o problema de termos pouco conhecimento de uma população tão numerosa no Brasil²⁹ é o fato de que os escravizados que aqui chegavam eram muito jovens e, portanto, ainda não conheciam a plenitude de sua cultura local. Isso é resultado da fácil comercialização de escravizados no Brasil, que permitia os senhores de engenho descartar ou espalhar sua mão de obra divididas por etnias.

Os *Nkises* cultuados no Brasil são: *Pambu Njila*³⁰, *Nkosi*, *Roxi Mukumbe*³¹, *Ngunzu*³², *Kabila*³³, *Mutalambô (Lambaranguange)*³⁴, *Gongobira* ou *Gongobila*³⁵, *Mutakalambô*³⁶, *Katendê*³⁷, *Nzazi*³⁸, *Luangu*³⁹, *Kaviungo/Kavungo*⁴⁰, *Nsumbu*⁴¹, *Hongolo/Angorô* (masculino) e *Angoroméa* (feminino)⁴², *Kindembu*⁴³, *Kaiangu*⁴⁴, *Bamburucema Nvula*⁴⁵, *Matamba*⁴⁶, *Dandara*⁴⁷, *Kisimbe*⁴⁸, *Ndanda Lunda*⁴⁹, *Kaitumbá/Mikaiá/Kokueto*⁵⁰, *Nzumbaranda*⁵¹, *Nvunji*⁵² e *Lembá Dilê* ou *Lembarenganga* ou *Jakatamba* ou *Nkasuté Lembá* ou *Gangaibanda*⁵³ (HORA FILHO, 2016).

²⁸ Hoje misturadas e faladas nos terreiros de denominação Bantu ou Candomblé de Angola.

²⁹ Em contrapartida aos até 3% de Nagôs ou Ketu frequentemente referenciados devido ao que chama de hierarquização do saber religioso ou nagocracia.

³⁰ Intermediário entre os seres humanos e os outros *Nkises*, chamado de *Vangira* em sua manifestação feminina.

³¹ *Nkise* de guerra e Senhor das estradas de terra (não é o mesmo que o *Orixa Ogum*).

³² Engloba as energias dos caçadores de animais, pastores, criadores de gado e daqueles que vivem embrenhados nas profundezas das matas, dominando as partes onde o sol não penetra.

³³ Caçador pastor, o que cuida dos rebanhos da floresta.

³⁴ Caçador que vive em florestas e montanhas, *Nkise* de comida abundante

³⁵ Caçador jovem e pescador.

³⁶ Tem o domínio das partes mais profundas e densas das florestas, onde o Sol não alcança o solo por não penetrar pela copa das árvores.

³⁷ Senhor das *jinsaba* (folhas), conhece os segredos das ervas medicinais.

³⁸ O próprio raio, entrega justiça aos seres humanos.

³⁹ *Nkise* da claridade do raio.

⁴⁰ *Nkise* da varíola, das doenças de pele, da saúde e da morte.

⁴¹ Senhor da terra, também chamado de *Ntoto*.

⁴² Responsável por auxiliar na comunicação entre os seres humanos e as divindades.

⁴³ *Nkise* patrono da nação Bantu. Senhor do tempo e estações, é representado, nas casas Angola e Congo, por um mastro com uma bandeira branca.

⁴⁴ Tem domínio sobre o fogo do fundo da terra.

⁴⁵ Senhora da chuva fina.

⁴⁶ Guerreira, comanda os mortos (*Nvumbe*).

⁴⁷ A grande mãe *Nkisiame* de lagos e rios.

⁴⁸ Grande serpente senhora do atrito das águas do rio.

⁴⁹ Senhora da fertilidade e da Lua.

⁵⁰ *Nkises* do Oceano e do Mar.

⁵¹ A mais velha das *Nkises*, conectada para morte.

⁵² A mais jovem dos *Nkises*, Senhora da justiça, representante da felicidade da juventude e toma conta dos filhos recolhidos.

⁵³ Conectado à criação do mundo.

Voduns

Vizinhos do povo de Ketu, os Jeje também faziam parte da África Ocidental e certamente sofreram da influência egípcia apontada acima - abordadas pelas obras dos africanos Lucas e Diop já citadas anteriormente neste estudo. O seu culto aos *voduns* também é comum na diáspora da América Central, referência comum ao Haiti, e associado a estigmas como canibalismo, orgias e exotismo após a Revolução Haitiana, onde a religião, propositalmente propagada como “sinistra”, teve papel essencial (1804: THE HIDDEN, 2017). No Brasil, é mais comum no Maranhão e parece ser, dentre as nações de Candomblé, a mais sincretizada (FERRETTI, 2006). A cultura Jeje é cultuada principalmente na Casa das Minas, terreiro bicentenário localizado no Maranhão.

Na Casa das Minas Jeje, os voduns, em número de cerca de sessenta, se organizam em famílias de divindades, a saber: família de Davice, da qual são conhecidos um total de 27 voduns e tobossis, ou entidades femininas infantis. Estes voduns pertencem à Família real do Daomé até o rei Agongonu que reinou entre 1789 e 1797. Segundo pesquisas de Pierre Verger este culto teria sido trazido ao Maranhão pela rainha Nã Agontimé, viúva do rei Agongonu que foi vendida como escrava em virtude de conflitos na família real. Nesta família destacam-se como mais conhecidos os voduns Toi Zomadonu, o dono da Casa, Toi Dadarro, Toi Doçu, Toi Bedigá, Toi Daco e Nochê Sepazin e os voduns toque nos ou meninos, Tocá, Tocé e Jogorobossu. (FERRETTI, 2006, p. 3).

No Brasil, de maneira geral, podemos apontar três divisões básicas se tratando do Jeje mahi: *Dan* ou *Família da Serpente*, incluindo todos os *Voduns* serpentes e que são liderados por *Dangbè* ou *Gbèsén*; *Heviosò/Kaviono* ou *Família do Trovão*, que inclui todos os *ji-voduns*, *sò-voduns* e *tò-voduns* e que são liderados pelo *Vodun Sògbó* e *Sakpatá* ou *Família da Terra*, que inclui todos os *ayi-voduns* e *azon-voduns* (*Voduns* doentes) e os *jono-voduns* e que são liderados pelo *Vodun Azonsú* ou *Azansú* (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

Jeje, em iorubá significa estrangeiro/desconhecido (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014). O povo Jeje foi dominado pelos iorubas durante um tempo, reforçando o intercâmbio cultural entre esses vizinhos (FERRETTI, 2006). Ainda assim, a maioria dos *Voduns* do culto Mina Jeje não possui correspondência entre os Orixás nagôs (FERRETTI, 2006). Seu idioma original, utilizado nos cultos é o *Fon*. Há um dicionário *Fongbè* editado por

Mejito Marcia du Sàkpáta (SÀKPÁTA, 2014), responsável por um terreiro no Rio de Janeiro⁵⁴.

Do final do último século para cá vem sendo discutido um movimento chamado de reafirmação onde cada nação busca suas origens mais puras (BOTÃO, 2007). Estes têm uma preocupação especial com a língua, em encontrar tudo como feito tradicionalmente e assim poder agir como seus antepassados, visto que, e retomando Fanon (2008), falar uma língua é assumir uma cultura, existir para o outro, para essa ancestralidade. Neste sentido, pontuamos aqui a complexidade dessa busca, haja vista que a língua falada nos terreiros de Candomblé possui inúmeras corruptelas, e muitas vezes, não quase intraduzíveis, tal fator se dá por conta do tão complexo e cruel cenário em que o Candomblé se origina no Brasil, sendo a língua falada nos terreiros assim como o próprio Candomblé um importante símbolo de resistência afrodiáspórica (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

Igualmente, a problemática do nome, das etimologias perdidas das palavras *Fon*, *iorubá* e as derivações das línguas bantu, homogeneizadas pelo senso comum, não são em vão; à medida que a experiência em diáspora nos mostra que o resultado da mudança de nossos nomes é a percepção do próprio sujeito sobre si e a forma como este será percebido (ASANTE apud. DE DEUS, 2019). Não se trata de se igualar as tradições africanas, mas sim de encontrar as origens do Candomblé, necessariamente da formação do mesmo no Brasil. A proximidade e interesse por países africanos é pela intrínseca relação desses com as tradições formadas aqui, embasado no pensamento de Molefi K. Asante, Munanga sabiamente pontua que “não é possível compreender o que há de africano na América enquanto fonte e origem, sem voltar nosso olhar e curiosidade à África” (ASANTE, 1990 apud. MUNANGA, 2005, p. 161). Este princípio assegura legitimidade para esse movimento questionado por muitos que argumentam se tratar de uma ideia ilusória.

Considerações Finais

Portanto, concluímos que cada divindade tem uma peculiaridade, assim como as nações de Candomblé não são equivalentes, os *Orixás*, *Nkises* e *Voduns* não são as mesmas divindades, tal como os santos católicos sincretizados não são os mesmos Orixás

⁵⁴ Infelizmente, foram poucas edições e a obra se encontra esgotada, o que reforça o quão difícil é encontrar referências e pesquisar esse assunto.

da Umbanda, por exemplo, mesmo que ambos tenham regência sobre um mesmo elemento, todos partem de diferentes origens (FERRETTI, 1998). Da mesma forma, *Olurun*, *Nzambi* e *Mawu* não são o mesmo que o Deus cristão como, na tentativa de converter africanos, fora ensinado por missionários cristãos (VERGER, 1966).

Diferenciar as nações é, no mínimo, perigoso, mas necessário. Neste sentido, um primeiro paralelo para realizar este desafio está na língua, mesmo que de forma adaptada, devido ao contexto em que se deu a formação do Candomblé, cada nação possui seus próprios cânticos e formas peculiares de louvar os sagrados que correspondem a sua origem no culto e nos ritos (ainda que os dialetos utilizados nos terreiros possuam inúmeras corruptelas em decorrência do próprio contexto diaspórico).

Vale destacar que há também diferenças nos ritmos dos atabaques, mas a maior diferença é com os Bantu, visto a aproximação geográfica e cultural entre os Nagôs e Jeje que possibilitou intercâmbio de séculos anteriores ao Candomblé (BOTÃO, 2007). No contexto dos cultos relativos às divindades de cada nação aqui analisada, distingue-se também o fato de que os bantus realizam seus cultos de acordo com a ocasião, diferentemente dos iorubanos e jejes (BOTÃO, 2007).

As diferenças entre as divindades é um assunto delicado e sem respostas satisfatórias entre sacerdotes e estudiosos (BOTÃO, 2007), a polarização das ideias está entre se há ou não tais distinções. Conclui-se aqui uma defesa, a partir de tudo que foi apresentado até o momento, daqueles que creem nessas diferenças. Frisa-se, ainda, a importância de respeitar a resistência e a tendência atual que dá ênfase às diferenças entre as nações, protagonizada pelos seus seguidores.

Foge às leis da linguística e antropologia que povos de diferentes idiomas, cultuem os mesmos deuses ou divindades, mesmo que com uma base formadora em comum. Afirmar isto, significa anular uma cultura, uma história e um contexto, homogeneizar um todo de rica diversidade cultural. Para breve apresentação temos, por exemplo, palavras de escrita e pronúncia semelhantes, que possuem determinados significados em África, significados esses que certamente se modificaram no decorrer do tempo, principalmente após as invasões coloniais, e que possuem outra semântica no Brasil⁵⁵, mesmo que seja um país formado, também, por esses povos africanos.

⁵⁵ Por exemplo, as palavras *kubanda* e *kimbanda*, onde o adivinhador se tornou feiticeiro, em uma amostragem evidente do estigma que as religiões de matriz africana têm no Brasil.

De igual monta, ainda que haja uma base comum entendida por unidade cultural da África negra (DIOP, 2014), necessariamente, esta é recheada de uma diversidade inerente ao caráter dinâmico de uma formação cultural. Para complementar, é preciso associar essa relação rasa que insiste em não distinguir *Orixás*, *Nkises* e *Voduns* ao racismo estrutural, onde tudo que é não-branco é parte de um “cesto de lixo” entendido como “resto” (HALL, 1996) ou o outro (FANON, 2008).

Cientes dessa discussão e partindo desse ponto de vista, pesquisas acadêmicas, devidamente comprometidas com o assunto, contribuem, e muito, para a formação de um Brasil mais próximo da igualdade racial.

No entanto, que se deixe igualar *Orixás*, *Nkises* e *Voduns* nos terreiros, mas reconheça suas diferenças para não reduzir as divindades cultuadas nos candomblés a uma única perspectiva, haja vista as peculiaridades de cada nação e cada divindade. Essas discussões não se findam aqui. O sincretismo não seria tão problematizado e a reafricanização talvez não fosse pauta, se esses processos tivessem acontecido de maneira natural e não imposta pela colonialidade. Isto também não se trata de ignorar os pontos em comum, afinal estes foram os essenciais para que fosse possível fundar o Candomblé em si, tal como outras formas de interação entre esses povos da África Negra, o que não é válido é singularizar culturas milenares.

Referências bibliográficas

1804: THE HIDDEN History of Haiti. Direção de Tariq Nasheed. [S. l.]: King Flex Entertainment, 2017. 1 DVD (110 min.)

ARAÚJO, Patrício Carneiro. “Awo Òrìsà: o segredo ritual como fonte do poder dos ègbónmi”. *Revista Nures*, n. 22, p. 1-23, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/nures/article/view/21187/15488>. Acesso em: 04 jan. 2020.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. “Desafios da antropologia contemporânea: elementos para se pensar o antropólogo *insider* no campo da antropologia das populações afro-brasileiras”. In: CLEMENTE, C. C.; SILVA, J. C. G. (org.). *Culturas Negras e Ciências Sociais no Século XXI: perspectivas afrocentradas*. Uberlândia: EDUFU, 2018a, p.11-68. Disponível em: http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/ebook_culturas_negras_e_ciencias_sociais_no_seculo_xxi_edufu_3.pdf. Acesso em: 10 jan. 2020.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Segredos do Poder: hierarquia e autoridade no Candomblé*. São Paulo: Arché, 2018b. 256 p.

AZORLI, D. F. R. *Ecos da África Ocidental: o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis (SP), 2016.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. *Para Além da Nagocracia: a (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo*. 128 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.

BRASIL. *Lei n. 10.639/2003, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9. 394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília.

CERQUEIRA, André S. “Uma reflexão sobre o surgimento do Candomblé”. *Histórica - revista online do arquivo público do estado de São Paulo*, ano 3, n. 21, 2007. Disponível em:

<http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao21/materia02/texto02.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2019.

CICONELLO, Alexandre. “O desafio de eliminar o racismo no Brasil: a nova institucionalidade no combate à desigualdade racial”. In: OXFAM INTERNATIONAL. (org.). *From Poverty to Power: how active citizens and effective states can change the world*. Londres: Oxfam International, 2008.

DE DEUS, Lucas Obalera. “Trazendo o racismo religioso para a discussão”. In: DE DEUS, Lucas Obalera. *Por uma Perspectiva Afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, Caderno de Religião e Política, p. 12-15, 2019.

DIOP, Cheikh Anta. *A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. 2. ed. Trad. Silvia Cunha Neto. Angola: Pedago, 2014. (Original publicado em 1959).

DIOP, Cheikh Anta. *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. Ifan-Dakar: Nouvelles Editions Africaines, 1977.

ESUTUNMIBI, Falagbe; RIBAS, José Tadeu de Paula. “A questão do Deus único nas religiões africanas e afrodescendentes: Monoteísmo x Politeísmo – identidade e valia nos afrodescendentes”. *Thoth*, n. 5 – maio/agosto, p. 21-35, 1998.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRETTI, Sérgio F. *A terra dos Voduns*. Repositório de Publicações Científicas da Universidade Federal do Maranhão. São Luís: UFMA, p. 1-6, 2006. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B2uDMAvhdlJTUzhrV2s5SzN2aDA/view>. Acesso em: 7 mai. 2019.

FERRETTI, Sérgio F. “Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8 – junho, p. 182-198, 1998.

FINCH, C. “Cheikh Anta Diop Confirmado”. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

GAIA, R. S. P. *Mulheres transexuais no Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP: costuras identitárias na interface com a saúde mental*. 126 p. Dissertação (Mestrado em Enfermagem Psiquiátrica) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto (SP), 2021.

GAIA, R. S. P. “Para início de conversa: resistência compromisso e coragem”. In: GAIA, Ronan da Silva Parreira; VITÓRIA, Alice da Silva; ROQUE, Ariel Teixeira. *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. São Paulo: Paco Editorial, 2020, p. 17-18.

GAIA, R. S. P.; SCORSOLINI-COMIN, F. “Candomblé Ketu e o sincretismo religioso no Brasil: perspectivas sobre as representações de Òṣàlá na diáspora”. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, vol. 37, p. 1-21, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/16346>. Acesso em: 18 mai. 2021.

GAIA, R. S. P.; VITÓRIA, A. S.; ROQUE, A. T. *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. São Paulo: Paco Editorial, 2020.

HAAG, Carlos. “A saudade que mata”. *Revista Pesquisa FAPESP*, n. 172 – junho, p. 87-89, 2010. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2010/06/26/a-saudade-que-mata/>. Acesso em: 20 de fev. 2019.

HALL, Stuart. “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?”. In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. “The West and rest: discourse and power”. In: HALL, Stuart *et al.* (org.). *Modernity: introduction to the modern societies*. Oxford: Blackwell, 1996, p. 185-227.

HORA FILHO, Edmilton Amaro da. *Ecopedagogia no terreiro de Candomblé Angola*. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco (CE), 2016.

IBGE. *Censo 2010 – População residente, por religião: resultados da amostra*. [S. l.]: IBGE, 2010.

KILEURY, O.; OXAGUIÃ, V. *O Candomblé Bem Explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LUCAS, J. Olumide. *Religion of the Yorubas: Being an Account of the Religious Beliefs and Practices of the Yoruba Peoples of Southern Nigeria, Especially in Relation to the Religion of Ancient Egypt*. Lagos: CMS Bookshops, 1948.

MARTINS, Alan Christian Pedroso; IWASHITA, Pedro K. “Sincretismo: uma relação entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras”. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, vol. 11, n. 20 – julho/dezembro, p. 38-54, 2017.

MONTEIRO, M. *Religiões tradicionais de matriz africana*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 14 fev. 2019. Notas de aula das Rodas de Filosofia e Transculturalismo.

MUNANGA, Kabengele (org.). *Superando o Racismo na escola*. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PINTO, Valdina. “Saberes e viveres de mulher negra: Makota Valdina”. Entrevista concedida a Ubiratan Castro de Araújo. *Revista Palmares: cultura afro-brasileira*, ano 1. n. 2, p.75-83, 2005. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2011/02/revista02.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2019.

PRANDI, R. “As religiões afro-brasileiras e seus seguidores”. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 3, n. 1 – junho, p. 15-33, 2003.

PRANDI, R. *Oxumarê, o Arco-Íris: mais histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2004.

PRANDI, R.; VALLADO, A. Xangô, o rei de Oiô. In: BARRETI FILHO, A. (org.). *Dos yorùbá ao candomblé kétu*. São Paulo: EDUSP, 2010. p. 141-161.

SÀKPÁTA, Nagbo Vodúnnòn Mejito Marcia du. *Nukplonwemá Fongbè – Português: vocabulário do uso da língua fon nos terreiros Mahii do Rio de Janeiro*. [S. l.]: Scortecci, 2014. 236 p.

SANTOS, Hélio. “Uma teoria para a questão racial do negro brasileiro: a trilha do círculo vicioso”. *São Paulo em Perspectiva*, vol. 8, n. 3, p. 56-65, 1994.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio. “Cantar em iorubá e resistir em solo brasileiro: racismo e intolerância no contexto do candomblé”. In: GAIA, Ronan da Silva Parreira; VITÓRIA, Alice da Silva; ROQUE, Ariel Teixeira. *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. São Paulo: Paco Editorial, 2020.

SILVA, Ana Célia. *A Representação Social do Negro no Livro Didático: o que mudou? Por que mudou?* Salvador: EDUFBA, 2011.

SILVA, Alice Cristina da. *A Tradição Oral no Candomblé*. 39 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Religiões e Religiosidades Afro-Brasileira: Política de Igualdade Racial em Ambiente Escolar) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora (MG), 2017.

SILVA, George da Hora. *No Tempo de Findado: conflito geracional, poder e mando em um Candomblé de Salvador*. 120 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador (BA), 2019.

SILVA JUNIOR, Hédio *et al.* *Parecer jurídico sobre abate religioso entregue pelas religiões afro-brasileiras no Supremo Tribunal Federal*. São Paulo, 2018. 23p.

SIMAS, Luiz Antonio. *Liberdade Religiosa, Intolerância e Racismo*. YouTube: Canal Philos, 11 abr. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FRdOLYFFrLQ>. Acesso em: 14 mai. 2019.

SLENES, R. “ ‘Malungu, ngoma vem!’: África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1992. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i12p48-67>. Acesso em: 2 jun. 2019.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Salvador: Imago, 2002.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

VELECI, N. N. *Cadê Oxum no espelho constitucional?: obstáculos sóciopolítico-culturais para o combate às violações dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília (DF), 2017.

VERGER, P. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Trad. C. E. M. Moura. São Paulo: EDUSP, 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. “O Deus Supremo Iorubá: uma revisão das fontes”. *Journal of African Studies*, vol. 2, n. 3, 1966. Disponível: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>. Acesso em: 12 jun. 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas africanas dos Orixás*. 4. ed. Salvador: Corrupio, 1997a.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: Deuses iorubas na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1997b.

Recebido em: 06/04/2020

Aprovado em: 09/06/2021

DO MUTUE À CONSCIÊNCIA NEGRA: A MUTUERIZAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DE SUJEITOS AFRODIASPÓRICOS NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Ângelo Luiz Barbosa Imbiriba ¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.36760

Resumo

O presente artigo tem por objetivo discutir a noção de pessoa ou constituição de sujeito, enquanto ideologia a partir dos valores civilizatórios africanos construídos nos terreiros de Candomblé como proposta estratégica de combate a *necropolítica*, um conceito exposto por Achille Mbembe, mas aqui refletido para um recorte brasileiro. A tomada de consciência negra, ou seja, a consciência de si com viés africano se tornam processo imprescindível de conhecimento das consequências do apagão cultural e o desnorteamento existencial que a população negra tem sofrido e por isso essa perspectiva é um marco na ruptura do pensar eurocêntrico para o afroperspectivismo. Sob esses pressupostos, este trabalho perpassa prioritariamente pela ótica de autores da América do Sul, africanos e sacerdotes nos cultos de matriz africana via Brasil – África. Visando relacionar conceitos de colonialidade, ancestralidade e consciência negra como círculo de mudança, existência e enfrentamento ao atual cenário político. Perpassando pela retomada da historicidade dos povos africanos e processos migratórios, meios de lutas desde o colonialismo do século XIX até chegar à atual formação política e cosmológica de espaços autodenominados por Terreiros de Candomblé com uma multiversa constituição de sujeito/pessoa e *mutue*.

Palavras-chave: Consciência negra. Mutue. Candomblé. Ancestral

DEL MUTUE A LA CONCIENCIA NEGRA: MUTUERIZACIÓN EN LA CONSTITUCIÓN DE SUJETOS AFRODIASPÓRICOS EN LOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Resumen

Este artículo tiene como objetivo discutir la noción de persona o constitución del sujeto, como ideología basada en los valores civilizadores africanos construidos en los terreiros

¹ Tata Kivonda Kafunlumizo. Faculdade Integrada Brasil Amazônia. E-mail: a.imbiriba@gmail.com.

de Candomblé como propuesta estratégica para combatir la necropolítica, concepto elaborado por Achille Mbembe, pero aquí reflejado con una lectura brasileña, más concretamente la amazónica. La toma de la conciencia negra, es decir, la conciencia de uno mismo, del tiempo y espacio al que pertenecemos, se convierte en un proceso esencial de conocimiento de las consecuencias del apagón civilizatorio y la desorientación existencial que ha sufrido la población afrodescendiente, por lo que es un hito en la ruptura. del pensamiento eurocéntrico al afro perspectivismo. Bajo estos supuestos, este trabajo pasa principalmente por la perspectiva de autores de América Latina, africanos, diaspóricos y sacerdotes en servicios basados en África a través de Brasil - África. Con el objetivo de relacionar conceptos de colonialidad, ascendencia y conciencia negra como estrategia de cambio, existencia, resistencia y confrontación al escenario político actual, pasando por la reanudación de la historicidad de los pueblos africanos y los procesos migratorios, vías de resistencia desde el colonialismo en el siglo XIX hasta llegar a la formación actual. espacios políticos y cosmológicos autodenominados por Terreiros de Candomblé con una constitución multiverso de sujeto / persona y mutuê (traducido como cabeza bio-ancestral).

Palabras clave: Conciencia Negra. Mutue. Candomblé. Ancestral

Contexto histórico e processos de resistência

Há aproximadamente 577 anos, inicia-se um grande movimento histórico e cultural de migração forçada: o sequestro de milhões de negros africanos para outros continentes; esse movimento é conhecido por diáspora escrava ou africana. Estima-se que, para o Brasil, veio uma quantidade significativa de pessoas que sofreram uma grande violência física, um arrastão ideológico e civilizatório por séculos e gerações. É necessário compreender esse movimento para a leitura de qualquer literatura sobre tradições dentro e fora da África. Para percebermos quando se inicia a ideia de racismo no Brasil, deve-se observar Nei Lopes (1988), quando expõe o período de 1442 o início das primeiras capturas de africanos na atual Mauritânia, mas em 1550 é que desembarcaram os primeiros escravizados destinados ao trabalho nos engenhos de cana de açúcar do Nordeste brasileiro.

O colonialismo foi o sistema que financiou o regime escravocrata por séculos, com a invasão e exploração sistêmica de terras na África e na América por meio de mão de obra escrava africana e indígena para extração de bens naturais para a economia colonial e imperial. Esse processo de escravidão durou por séculos via África-Brasil, pois, além dos africanos, os seus filhos, netos e demais gerações – chamados de afrodiaspóricos - também foram submetidos ao mesmo sistema, nascidos no colonialismo, já aqui neste *novo* mundo até o século XIX. É claro que haveria efeitos

desse regime: *a colonialidade*, que Quijano (2010) denomina aquilo que diz respeito aos desdobramentos; às consequências, à continuidade do pensamento e ideologia do colonizador, que deverá ser combatido, através de resistência política e Africanidades. Pois, é possível ser, sentir ou viver um modo singular africano, pela qual é subjetivado conforme lugar ou cultura. Uma vez que estamos falando de um continente ou em diáspora com povos, línguas, sistemas de crença e historicidade diversas. Assim é possível se fundamentar em uma perspectiva civilizatória; cultural com origem neste continente.

Para dominar a essência do sujeito, era necessário negar a espiritualidade/ancestralidade, como estratégia de conversão ao catolicismo, proibição e censura às manifestações espirituais tradicionais africanas, condicionando-o ao sincretismo católico – desdobrado no Afrocatolicismo (PARÉS, 2017, p. 663), aqui no Brasil. A mente era, e ainda é outra perspectiva a ser colonizada, através da desconstrução do ser, saber, poder e falar – do viver, enfim. O *semiocídio*² era a base do colonialismo, destituindo a filosofia e as formas de existência e organizações sociais, e ainda havia a proibição dos idiomas de origem africana (colonização linguística).

Para exercitar a Consciência Negra como princípio de resistência e mudança, precisamos nos despertar ideologicamente: “Peixe não vê água”³. Assim como não enxergamos o oxigênio, também não escolhemos a ideia que assimilamos ou nos é servida dia a dia. De qualquer forma nos alimentamos dela, ingerimos, processamos e, se tivermos algum momento de autoconsciência, saberemos nos controlar ou não. Se acompanharmos alguns eventos em nossa história e analisarmos, por exemplo, a revolta dos Malês (1835) ou do Haiti (1791-1804), podemos nos questionar: será que houve apoio total de todos os homens escravizados? E estes que foram contra, como devem ter se posicionado? Ou ainda, o que fizeram para impedir que outros fugissem e se libertassem? O crime da escravidão sobre os povos africanos foi acompanhado de revoltas e movimentos, dentro e fora do continente; a passividade romântica e ingênua, muito exposta nos livros e novelas, é muito contrária à realidade.

² Extermínio ou negação no campo das ideias, dos valores socioculturais de determinado povo como idioma, sistema de crença, filosofia e/ou ainda organização política.

³ No Rio de Janeiro, ano de 2018, ouvi este aforismo do sacerdote Babalawo Valney Viana, do culto de Ifá Afrocubano, por meio de rodas de conversa.

Além disso, existiram outras formas de resistência⁴: políticas, culturais, na música e na literatura. O que se pode problematizar e refletir ainda mais é: o que leva alguém a ser escravo de outro sem ter nenhum um tipo de corrente nos braços ou pernas? Ser consciente de si, buscar o autoconhecimento é o que diferencia uma pessoa de outra.

Segundo os dados do IBGE (2018), a população negra sofre com barreiras raciais. Na periferia a juventude lida com e lidera os altos índices de mortalidade, desemprego, população carcerária, restrição de acesso às universidades. E, quando o jovem negro alcança o mercado de trabalho, ainda é o que tem menor salário. Assim, é nítido que há uma segregação racial, espacial e de poder no Brasil; mas, ela é violenta e cínica, pois não é declarada. Quando se cria uma conscientização negra, é natural que nos perguntemos: afinal, em meio a essa democracia, onde e como os negros estão? Essa (sub) divisão biofísica e geoeconômica é uma lógica reiterada em nossa sociedade por séculos, alimentada por uma planejada e implantada exclusão de protagonismo e autenticidade negra. Notamos assim que o negro, consciente, não está ainda *tomando a decisão* em meio às relações de poder, neste Brasil democrático e neoliberal. Portanto, não especula seu espaço, seu território, sua língua, sua identidade, seu tempo e até mesmo o próprio *salário* mínimo – entretanto é a maioria da população e maior em proletariado. E, assim, sob esse pressuposto de que há *cabeças* passíveis de morte, em amplo sentido do termo, pois, se vive uma sociedade necrótica com projeto, modelo e sistema político que promove mecanismos ou engrenagens a fim de perpetuar formas de (sub) existências e aniquilações sobre corpos negros.

Essa necropsia é pressuposto para a ideia de Necropolítica, expressa pelo camaronês Achille Mbembe (2011), que afirma que a face soberana do *Estado* define o que deve viver e o que deve morrer. Este, em nome da democracia e do bem comum, vigia, permite, promove e institui modos de violência como discurso e justificativa de solução para conflitos e injustiças. Mas, com um fator agravante no Brasil, o racismo ainda é um sentido ideológico perpetuado ao longo de séculos, reproduzido e vivenciado em diversas esferas da sociedade, dia a dia, estreitando assim uma relação

⁴ M'Baye Diop e Doudou Dieng (2014) houve também muitas outras revoltas no continente Africano, como: rainha N'Zinga (1590-1663), Toussaint Louverture (1743-1803), Louis Delgrès (1766-1802), Sojourner Truth (1797-1883), Béhanzin (1844-1906) e os Amazonas, Samory (1830-1900), Lat Dior (1842-1886), le Mahdi (1844-1885), a Rainha Ranavalona 111 (1862-1917). E se pode complementar com Os Soninke, em Senegal, no período de 1880; O levante de Soweto (1976).

que resulta no extermínio pelas instituições do Estado por décadas. Achille Mbembe (2011, p. 05) ainda explica que esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em diferentes grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma ruptura biológica entre uns e outros, sendo essa a forma como Foucault se refere a racismo.

Esse processo de violência é um projeto político complementado, seguido em muitos países que foram colônias. Se acompanharmos o Brasil em seu contexto histórico dos últimos 200 anos e o analisarmos atualmente, veremos que muitas de nossas mazelas são consequências do Brasil de 1888, mas também ainda são parte de uma estratégia Necropolítica que continua o que foi feito no passado. Mesmo após a constituição de 1988, ainda não somos uma nação livre, tendo aquilo que Sartre (1968, p. 6) chama de falsa independência, com uma burguesia de colonizados.

Nesse projeto de Estado e de governo *necrológico* só há margem para marginalidade, submissão e extermínio biofísico e psicossomático. Esse é o sentido do desafio da consciência histórica negra, africana ou afrodiaspórica por meio da afrocentricidade. Biko (1971) contribuiu muito bem para definir Consciência Negra, por volta de 1971, através de um manifesto escrito para a formação de líderes:

É, em essência, a percepção pelo homem negro da necessidade de juntar forças com seus irmãos em torno da causa de sua atuação – a negritude de sua pele – e de agir como um grupo, a fim de se libertarem das correntes que os prendem em uma servidão perpétua. (BIKO, 1971).

Mutuerização e consciência negra

Há pessoas no mundo que estão apenas para saciar suas necessidades fisiológicas e sensoriais; isto é, para estimular os seus cinco sentidos: visão, tato, audição, paladar e olfato. Aqui é necessário se indagar mais ainda: o que diferencia uma pessoa morta de outra viva? Ou ainda, será mesmo que os mortos-vivos – *Zumbi's* – não existem, semelhantes ao que se vê no cinema? Percebemos que essa *zumbialidade* ou ainda *zumbificação* é referida por David Chalmers (1996), filósofo australiano, que questiona a associação entre pensamento consciente e o mundo físico. Assim, o *zumbi filosófico* é uma crítica à pessoa que não possui consciência plena, nem memória ou inteligência, mas que tem sinais biológicos e comportamentos de um ser humano

normal: respira, se alimenta, cheira, escuta e vê, sendo sujeito de necessidades e sensoriamento. É possível relacionar essa ideia ao processo de escravidão, onde houve pessoas condicionadas a não ter autonomia ou identidade – estrangeiro e escravo de si, sem precisar de *correntes de castigo*, ficando presas as determinadas realidades contribuindo até mesmo a manutenção de certos projetos políticos. Pereira (2007) propõe também uma outra nomenclatura ao *zumbi*⁵, enquanto metáfora do *morto-vivo*, que se intitula por *muzimo*⁶.

Há mais zumbinismo por aí do que se pensa. Refiro-me a pessoas que vivem *fora* de seu tempo, ou seja, nascem, crescem, envelhecem e morrem sem o mínimo de participação ativa na vida familiar, coletiva ou política. Sujeito que nasce e vive para comer, morrer e cai no abismo do esquecimento – eis aqui uma das formas definitivas de morrer para o Candomblé. Acredito que, em contraponto, aplica-se uma máxima a ser exaltada, citada por Mãe Stella de Oxossi (SANTOS, 1993), que dizia: “meu tempo é agora”⁷. Aqui percebemos o quanto essa consciência de tempo, de ser e de construir é importante enquanto condição existencial. Se, somos resultados de nossas gerações anteriores, e temos certeza de que virão outros depois de nós, então o nosso tempo é agora.

Assim sendo, percebemos uma relação entre o pensamento africano e diaspórico sobre a perspectiva ser e poder sobre espaço e tempo. Há uma contínua ideia de protagonismo e participação ativa sobre a própria vida e da comunidade, seja qual for a forma, o contexto ou ofício praticado. Se observarmos os espaços de reconstrução como os terreiros de candomblé, por exemplo, perceberemos que nos é atribuído um propósito – uma relação com o agora. Nesses lugares temos músicos, cantores, contadores de história, curandeiros, entre outros; eles têm uma dinâmica que faz com que quem se relaciona acaba por ter contato com diversos saberes da vida: arte, filosofia, biologia e astrologia, entre outros.

Entende-se candomblé como uma tradição ancestral brasileira de matriz africana iniciática, resultado da diáspora africana para o Brasil. Com liturgias diversas de contemplação, de iniciação e fúnebres, com línguas, cosmologia e sistema de crença,

⁵Espírito Inquieto, Perturbado ou penado. Conforme Assis Junior (1941).

⁶Espírito de pessoa falecida que fica atormentado pessoas vivas, que segundo algumas crenças do candomblé, não acreditam que estão mortas – inconsciência de morte.

⁷ Mãe Stella de Oxossi (1925-2018) foi uma mulher negra, baiana, liderança política, sacerdote de Candomblé Ketu do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá e membra da Academia de Letras da Bahia. Também Autora de diversos livros, um deles é o livro titulado de *Meu tempo é agora* (SANTOS, 1993).

cantos e rezas. Há registros de casas fundadas no século XVIII no Brasil por africanas, espaços que estão em plena atividade. Essas casas, ditas como *casas mães* ou, ainda, *casa matrizes*, são os pontos primordiais da tradição. Delas, centenas de casas oriundas surgiram na Bahia, no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Minas Gerais e no Pará, expandindo-se (territorialidade) Brasil afora. Assim perpetuava-se o legado dos africanos e de seus filhos aqui no Brasil.

Terreiro é um espaço político de resistência, uma metáfora espacial (SODRÉ, 2017a) com África em diálogo. É um movimento político, ou, conforme Imbiriba (2018, p. 91), interétnico articulado, pois pessoas de várias origens interagiram sob as mesmas condições históricas, espaciais e políticas. Valnei Viana (2020)⁸ descreve o Candomblé como uma infraestrutura que dá suporte à vários cultos de etnias distintas, como *Orixá*, *Nkisi*⁹, *Caboclo*¹⁰, *Vodun*¹¹ e *Eegun*¹². O terreiro tem como características básicas os três atabaques, um agogô (sino de ferro dobrado), o nome da casa, cumeeira e o assentamento de *Èsù*¹³ geralmente na entrada. Para Viana (2020) não há no planeta uma organização parecida de suporte multiétnico.

Segundo Nei Lopes (1988, p. 165) a palavra *Candomblé* é de origem bantu derivada do termo *Kiandombe* (*negro*) e *mbele* (*casa*), significando possivelmente casa de negros. Ou ainda *ka + ndumbe + mbele*, casa de principiantes ou ainda casa de iniciação.

O *mutue*¹⁴, traduzido no português por *cabeça*; é um termo de origem bantófone, dos povos pertencentes à África negra, ou subsaariana, que seguem um *padrão* linguístico como o *kimbundo*, *kikongo* ou *ovimbundo*¹⁵. Muitos desses povos africanos e em diáspora atribuem, através de vários sistemas de crença, que o sujeito, ao nascer em determinada família ou comunidade, tem subjetividade, natureza e propósito. A *mutuerização*, oriunda dos terreiros de Candomblé, é uma perspectiva ideológica para a compreensão de sujeito pessoa, da natureza e propósito ao qual pertence. É o caminho

⁸ Acervo pessoal.

⁹ Ancestral de origem bantófone.

¹⁰ Entende-se como antepassados originários do Brasil ou com identidades específicas como índios, marujos, boiadeiros, entre outros.

¹¹ Ancestral de origem fongbe.

¹² Entende-se aqui como antepassado ou morto familiar.

¹³ Pronuncia-se *Exú*.

¹⁴ Conforme Antônio Assis Júnior (1941, p.323).

¹⁵ São Grupos etnolinguísticos de regiões africanas subsaarianas como Angola, Kongo, Moçambique, Cabinda, Benguela, entre outros.

para um contínuo estado de consciência que se exalta, diviniza e repensa a pessoa como centro de processo político cosmológico. É por isso, que a criança ao vir no mundo, em menos de três dias é consultado o oráculo para saber se este indivíduo é a primeira encarnação no mundo, qual seu propósito e até mesmo sugestão de nome¹⁶.

Dizem nos terreiros de Candomblé que o *Mutue* ou *Ori*¹⁷ é também o rei de alguém porque é o primeiro que vê o mundo. Nascer já é uma dádiva, pois diz respeito a sua própria, única e possível criação no mundo, resultado de uma trajetória hereditária e genética, mas que se pode muito bem chamar de ancestralidade viva. Em algum momento de nossos caminhos seremos obrigados a repensar e construir algo para nos mantermos vivos, mesmo após a morte física, através da memória coletiva dos vivos. A ideia de consciência histórica perpassa também por um resgate ou reconstrução, mas também pela edificação do (eu) agora – o que fazer para mudar o hoje para melhor é também um atalho para uma autêntica, verdadeira, legítima, genuína e contínua história que tentaram submergir nos séculos passados. Respeitar o passado e cultivar o presente: a partir daí vem o propósito de viver neste tempo sob uma diretriz. Assim, o primeiro tom de liberdade vem a partir de si; é dessa forma que Stephen Bantu Biko¹⁸, em 1971, explana sobre a autolibertação e sua importância básica no conceito de consciência negra. Não podemos tê-la, saber o que somos e, ao mesmo tempo, permanecermos em cativeiro, colonizados, dependentes e limitados.

No Brasil, a ideia de *mutue* ou, como conceitua Jayro Pereira de Jesus (2017)¹⁹, “*cabeça bioancestral*”, é uma perspectiva afrodiaspórica, que se pode pensar a partir de terreiros de candomblé, tradição de matriz africana fundada e constituída essencialmente por mulheres e homens libertos durante o século XVIII e XIX. Esses espaços também foram formas de organização e reconstruções políticas e civilizatórias para a constituição e resistência de sujeitos e sujeitas bioéticas africanas em diáspora. Para essa pessoa Afrodiaspórica, com o passado e o presente negado, enviesada, condicionada e submetida ao processo de euro normatividade e eurocentricidade, ao longo dos últimos trezentos anos, no mínimo, para as negras nascidas no atlântico ou diáspora só restam se (re) construir em meio aos destroços do colonialismo. Mas tanto

¹⁶ Cerimônia é também chamada de *Ikomojade* entre os yorubas.

¹⁷ Traduzido por cabeça no idioma Yorubá.

¹⁸ Stephen Bantu Biko (1946-1977) ativista anti-apartheid da África do Sul na década de 1970.

¹⁹ Jayro Pereira de Jesus, Omo Orisá Ògìyán, é filósofo de terreiro de Candomblé Ketu, professor e militante do movimento negro. E compartilhou essas informações em rodas de conversa em oficinas no Terreiro de Candomblé Kongo Angola Mansu Nangetu – Belém no ano de 2017.

quanto pior do que não saber a própria origem, ignorar o processo de memória ancestral e identitária é não ter propósito ou direcionamento. Como diz o seguinte pensamento de terreiro: *O cachorro tem quatro patas, mas somente um caminho*. É urgente que repensemos para onde estamos indo e se isso é proposital, ou seja, por vontade própria e planejada. Ou, ainda, se esse objetivo é necessário e autêntico para cada um de nós.

Muitos africanos sofreram violência e um arrastão ideológico sobre o corpo, cabeça, ancestral e espaço ocupado, principalmente no século 21. Os terreiros de Candomblé também se afirmaram sobre uma linha contrária a esse movimento. Esses espaços instituíram liturgias, (re)estabeleceram uma ética, resgataram e (re)afirmaram línguas (*kikongo*, *Fongbe*²⁰ e *Yoruba*²¹) de matriz africana, bem como suas respectivas cosmologias, seus cantos e danças. Organizaram assim uma contínua tradição civilizatória de terreiro (IMBIRIBA, 2018 p. 50), em meio aos diversos ciclos litúrgicos, com forte influência africana de várias regiões da África subsaariana (povos de Angola, Congo, Moçambique, Togo, Benin, Oyó, Ijexa, Sabe, Dahomé, entre outros).

O ritual considerado de grande importância dentro dos terreiros é o *bori* (yoruba) ou *kibane mutue* (bantófone) onde o foco é, principalmente, para a cabeça da pessoa. É uma cerimônia na qual são servidas diversas comidas ritualísticas ou socializantes, como nomeia Flor do Nascimento²² (2014, p. 62), para a comunidade em volta da pessoa ritualizada. Esta passa por diversos ritos, como banhos e sacudimentos²³, e se alimenta de frutas, chás e bebidas específicas, acompanhadas de rezas e louvações. Uma característica marcante que perpassa todo esse processo é a coletividade. O cultivo e a colheita de ervas, a criação e o abate de animais, o preparo das comidas e banhos, as rezas e o banquete, por exemplo, são preparados por mais de uma pessoa. Até o próprio sujeito que passa pela liturgia é servido pelo outro. Vogel, Mello e Barros (2007, p. 46) traduzem *borí* como *cobrir a cabeça* e *bò rí*, no sentido de *sacrificar para a cabeça*.

Como princípio fundamental, precisamos perceber que o *kibane mutue* (adorar ou alimentar a cabeça) é um ritual, mas devemos entender também como a

²⁰ Língua oficial do antigo reino de Dahomé, hoje também falada na África Ocidental, sobretudo no Benim.

²¹ Ou Yorùbá, falado também em diversos países como Nigéria, Togo, Benin, entre outros.

²² Wanderson Flor do Nascimento, Nkosi Nambá, é professor titular da UnB – DF.

²³ Nessas ritualizações nosso corpo é submetido a contato com diversos tipos de elementos, como grãos, frutas, legumes, ervas ou banhos, pós, bebidas e/ou tecidos com a finalidade de limpar, estabilizar ou potencializar energias no indivíduo.

materialização e transmissão do pensamento africano, pois, ali naquela comunidade, esses ritos se traduzem em resultados expressos das formas e concepções cosmológicas, civilizatórias ou culturais. Uma roupa, um assentamento, um alimento, um falar ou pensar são resultados de vivências e modos operacionais retroalimentados por ensinamentos circularizados em terreiros. Esses saberes, na sua maioria, são firmados através de procedimentos de iniciação e ritos de passagem que consideram sermos todos sagrados, pois somos parte de um todo cosmológico, sem auto decisão, parte de um acervo ancestral. Quando alguém é iniciado, ele (re)nasce para uma comunidade (re)criada e adaptada com intuito de resistir e reexistir em um *novo* mundo. A questão abissal em volta disso é: o que recebemos em uma iniciação ou rito de passagem? O que representam os animais, as joias, as roupas, as ferramentas, as oferendas, os instrumentos musicais, as marcas corporais? É fato que não somos os mesmos depois de uma iniciação, por isso respondo a essas perguntas dizendo que devemos nos conscientizar do que recebemos em um ritual de iniciação no candomblé, o que inclui um volume afetivo, desde o acolhimento/recolhimento, pois somos cuidados como fetos (IMBIRIBA, 2018 p. 71).

Percebe-se então que esses lugares, nesses momentos, se voltam *efetivamente* às pessoas, e que o *ancestral* divinizado, ou melhor, os ancestrais são cultuados de maneira subjetiva ou implícita no coletivo ou do próprio sujeito (na figura de Orixá de cabeça). Estes últimos não são iniciados e sim estão aqui para nos auxiliar na vida social ou material, de forma a potencializar os sujeitos iniciados, a fim de que tenham uma vida plena e de vitalidade. Com isso, necessita-se concentrá-los no processo de nascer, viver, morrer e pós morrer (culto ancestral/antepassado); essa busca pelo *eu* é um constante exame de consciência, consciência negra. Os antepassados, ancestrais ou energias da natureza são vetores que nos auxiliam, a partir de nossas cabeças, a alcançar esse processo em equilíbrio, constatado com o provérbio africano: *A cabeça de um homem faz dele um rei*. Essa dinâmica do *mutue* sobre a terra é ecológica e simbiótica, pois tem vínculo direto com o ancestral e a natureza.

A ideia de culto à cabeça é fonte de estudo e concepções cosmológicas africanas na África e diáspora como Brasil e Cuba. Existem aforismos e percepções para cada parte de nossa cabeça/*mutue*, que inclui cabelos, dentes, olhos, boca, língua, orelhas e nariz. É possível encontrar mitos, provérbios, ritos e até mesmo entidades, relacionados

para cada parte, que perpassam por diversos valores civilizatórios²⁴, principalmente os da oralidade e memória.

Por uma perspectiva existencial africana, a cabeça é estruturada não somente de forma física, com cérebro e sistema sensitivo – visão, audição, tato, paladar, olfato –, mas também com aparato ideológico e *não físico*²⁵, com mente, personalidade, pensamentos e anatomia ancestral (antepassados, propósitos, ancestrais comuns). Aqui, o *mutue* se torna um portal, uma válvula de manifestações, um membro orgânico vivo mesmo após a morte física do corpo. Logo falar, cantar e rezar fazem parte de um tripé bioético africano que tem tom de saber, poder civilizatório e divinizado – é na transmissão oral, por diversas dimensões, que se herda o patrimônio (herança, memória coletiva) e acervo cultural-ancestral de nosso povo. Na cultura banta Brasileira, a entidade Pambu Njila está relacionada à comunicação, àquele que gere e regenera, transforma, leva e traz – tem relação com dinamismo e movimento. É uma energia consagrada em todos os ritos de vida e morte. Para Kiretauã (2008), essa entidade²⁶ está relacionada a todo o movimento de ligação, de ir e vir, de mudanças e recomeço. Por isso é atribuída a caminhos, estradas, encruzilhadas, atalhos e fronteiras.

Na cosmologia africana e diaspórica, existem outras entidades que têm relação direta com a boca e outros órgãos sensoriais como nariz, orelha, olhos e mãos. Entre os yorubanos, uma delas é *Obàlúwaiyé* – *obà+olú+aiyé*. Conforme traduz Santos (2012, p. 105), Rei de todos os espíritos do mundo. Porém, se desdobrarmos a tradução e não levarmos ao *pé da letra*, veremos *Obà* como Rei, entendendo-o como um ancestral comum a muitos ou a todos. E *Aiyé*, terra, explica-se como algo imediato, palpável, que se sente e toca; logo, uma relação direta com os sentidos. Não à toa, nos Candomblés, quando essa entidade se manifesta, em uma de suas danças, faz gestos apontando todos os órgãos sensoriais com os dedos indicadores. Assim sendo, *Obàlúwaiyé* é o Rei, senhor dos sentidos – dançando no ritmo chamado de *Opanijé*, aponta para o céu (acima) e a terra (abaixo). Outra entidade yorubana relacionada com a boca é *Èsù*, descrito por Santos (2012) como *Enúgbárijó*, a boca coletiva ou comum de todos, princípio de comunicação, é a cavidade que transmite e comunica.

²⁴Para Nascimento (1996) é um complexo de elementos e valores culturais que se afirmam por meio das relações e expressões do sujeito coletivo. Através da tecnologia, religiosidade, ética, política, família, as artes e filosofia.

²⁵ Síkírù Sàlámì e Ronilda Iyakemi Ribeiro (2011, p.71) também denominam por Orí Inú, a cabeça interior.

²⁶ Marcos Kiretauã é sacerdote do Candomblé de Kongo Angola – SP.

Interessante notar que tanto Èsù quanto *Obàlúwaiyé* são entidades relacionadas a tempo e espaço, ambos cultuados em ritos de iniciação, representados pelas cores vermelha, preta e até mesmo branca, no Brasil. Síkírù Sàlámì e Ronilda Iyakemi Ribeiro (2011) também conectam Èsù entre o visível e o invisível, o espiritual e o terreno. Para os autores, a presença dele se dá em feiras, como espaços de trocas, de compra e venda, fortuna e dinheiro, principalmente. Lugares onde se estabelece relação de confiança e desconfiança, de vantagens e desvantagens.

Essa dinâmica oral entende-se como uma ideologia; a oralidade é um poder do ser e saber através do falar. Hampaté Bâ (1980, p. 173) complementa essa ideia quando diz que a palavra não é só um poder criador, mas também tem a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala, por excelência, é o grande agente da magia africana.

Com perspectiva multidimensional, o pressuposto existencial afro vai além do pensar sobre a gênese das coisas ou a própria moralidade de cada sujeito, por exemplo. Pois o dia a dia do sujeito negro envolve questões ancestrais, natureza, vivos, mortos, aqueles que estão por vir e, mais ainda, a vitalidade. Energia vital que movimenta e transcende tudo isso em nossas vidas, compulsoriamente – sem nossas escolhas. Nesse contexto, quando se trata de oralidade, entende-se tradição oral, segundo J. Vansina (2010, p. 139) como uma sociedade oral que reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. Logo, a primeira parte de nossa cabeça que se pode pensar relacionado a essas tradições é a boca, no sentido mais amplo possível.

É razoável refletir, relacionar e perceber a boca como um meio bio-mítico, correlacionado a sua anatomia²⁷ como uma encruzilhada de saberes, ideal e veículo civilizatório. Essa cavidade é uma das poucas em nosso corpo que liga o *mundo* interno e externo. Tal qual é possível através de movimentos, som e cheiro é saber do que somos *preenchidos*, por isso afirmo que faz parte de nossa identidade e constituição de sujeito. Hampaté Bâ (1980, p. 172) confirma essa ideia quando explica que, do mesmo modo, sendo a fala a exteriorização das vibrações das forças, toda manifestação de uma

²⁷ Este portal é constituído pela língua, dente, gengiva, *céu da boca*, bochecha, lábios, saliva e chão da boca.

só força, seja qual for a forma que assuma, deve ser considerada como sua fala. É por isso que no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma.

O provérbio do Mali *A língua que falsifica a palavra vicia o sangue daquele que mente* mostra muito bem o quanto é imperativo nos conscientizarmos sobre o falar e o mentir. Além de roubar e negar ajuda, a mentira é algo definido como insuportável nas relações africanas. Falar é algo bioancestral, aquilo que antecede e é comum a todos, logo deve perpassar pela verdade (*Otitô*). Como reforça Hampaté Bâ (1980):

Cuida-te para não te separares de ti mesmo. É melhor que o mundo fique separado de ti do que tu separado de ti mesmo”. Mas a interdição ritual da mentira afeta, de modo particular, todos os “oficiantes” (sacrificadores, ou mestres da faca). (BÂ, 1980, p. 177).

A oralidade africana é um documento vivo. Nossa única riqueza nesse mundo é o nosso corpo, e a fala é uma de suas maiores forças. Há lugar e tempo de falar – ou seja, também tem relação com uma ética africana, inteligência social que envolve vivos e mortos. Logo, perpassa por valores civilizatórios como a ancianidade, juvenilidade ou mocidade. Basta pensarmos que os dentes também são cíclicos, pois, depois de nascermos, os dentes *de leite* nascem, caem e surgem os *fixos* e, com a ancianidade, eles também se vão. O saber, a boca, a fala e a intenção geram um complexo conjunto de magia e poder de criar - fonte de energia vital (Nguzu²⁸). Lépne (2000, p. 70) explica também essa ideia de tempo e ciclos, quando se refere ao ciclo vegetal. Ele discorre sobre as sementes que, após estarem debaixo da terra por um tempo, voltam em novas plantas e novas sementes, associando-as assim à concepção e conscientização de vida, morte e existência.

Consciência Negra tem relação com oralidade, dinâmica que envolve aprender, pensar e ensinar para nos manter vivos e pertencentes. E o meio enérgico nesse processo é o canto e a dança. Com a boca, o Ori também é um signo de filosofia e condição ontológica africana no mundo. Esta, como elemento metafísico, é considerada uma entidade, venerada e divinizada, com sistema de crença que envolve concepções sócio-políticas e cosmológicas. Nascimento (2014, p. 139) escreve que Orí, cabeça, é o *eu* mais profundo, que nos orienta. Essa orientação, pelo eu, se dá no meio da comunidade (*Egbé*).

²⁸ Poder, energia, potência, rigidez, força ou resistência conforme Assis Junior (1941).

É com essa percepção de anatomia biofísica-ancestral, sobre as nossas cabeças que podemos nos inflar de vontade, ações para nos desenvolvermos em nossas épocas e contextos sem nos distinguir do passado e de nossos respectivos antepassados. O professor e sociólogo Muniz Sodré (2017b, p. 107) traz importantes contribuições quando escreve sobre Ori, reconhecendo-o como uma divindade pessoal, com culto próprio. Enquanto ser vivo, depende do que chama de destino, ou uma sucessão de acontecimentos, sob tempo e espaço. O autor ainda complementa com um provérbio de Ifá sobre Ori: “o sabão se dissolve sobre a cabeça e desaparece, mas a cabeça continua no mesmo lugar”. Para Sodré (2017b, p. 157) esse sujeito Ori é coletivo, tem pertencimento, relação com organização, reação e reciprocidade dos seres diferentes em comunidade, ou seja, política como prática de estar junto.

Vogel, Mello e Barros (2007, p. 45) citam que, na cosmologia Yorubana, Ori é uma divindade familiar universal cultuada por ambos os sexos como o Deus do destino. José Beniste²⁹ (2011, p. 137) explica Ori como uma divindade que objetiva servir apenas a uma pessoa à qual está ligada pela força do poder de *Olódùmarè* (aquele que detém o poder sobre os destinos, ou ainda aquele que é imutável). Ori está relacionado com a intermediação entre homem e Orixá (ancestrais, energias da natureza ou ainda divindades servidoras da humanidade). Beniste (2011, p. 138) exemplifica com uma expressão sobre essa interação: “Nenhum Orixá abençoa uma pessoa antes de seu ori”.

É importante citar Wande Abimbola (1981, p. 10), que diferencia Ori e os demais Orixás. O primeiro é reconhecido como uma entidade individual, pessoal e que cuida de interesses particulares e subjetivos da pessoa. Os demais Orixás, por estarem relacionados a energias da natureza, existem para o interesse de todo o clã ou família, com toda essa anatomia ancestral da cabeça.

Pereira (2007, p. 156) contextualiza o *mutue* (cabeça), entre os povos de origem bantu, de maneira abrangente. Para o autor, após as migrações, esse grupo étnico não percebia suas raízes presas a um *lugar* em especial, mas sim em *grupo de parentesco, nos ancestrais, numa posição genealógica* independente do espaço que ocupava. Viam-se não como um indivíduo que deixou a sua terra e sim como *um fundador de um grupo que ainda estava por construir*. Ou seja, a noção de *parentesco* ou família, aliada à ideia

²⁹ José Beniste é um historiador, pesquisador brasileiro, iniciado no Candomblé de Ketu no ano de 1984, no Ilê Axé opô Afonjá, e autor de vários livros sobre a cultura africana.

de se preservar a memória dos antepassados, foi ressignificada a partir da imagem de existir e pertencer.

Segundo Altuna apud Pereira (2007), a morte prematura para os bantu é um evento brutal, contrário à natureza e à harmonia, embora permaneça sempre a esperança ontológica. Assim:

Compreende-se um morrer de velhice, farto em dias, cheio de filhos à volta da mesa, com uma numerosa descendência, um bem morrer, já que a morte era entendida como apenas uma viagem: “voltarão a encontrar os seus, já que os laços vitais não se rompem. Vive-se morrendo e morrendo vive-se.” Morrer fora deste contexto, jovem, sem filhos, por suicídio, assassinado brutalmente, por ações diretas da natureza tais como relâmpagos e catástrofes naturais seria uma ignomínia, ou seja, uma má. (ALTUNA apud PEREIRA, 2007, p. 163).

A relação entre mortos e vivos é muito importante entre os bantu, os ritos funerários são muito bem esmerados por toda a comunidade. Para entendermos isso, Altuna apud Pereira (2007, p. 168) esclarece, por exemplo, que as vísceras devem ser guardadas justamente por causa dos feiticeiros, que eram acusados de usar os restos mortais dos defuntos para praticarem sortilégios, os ossos eram conferidos e guardados no túmulo. Se o corpo de um homem comum era temido, quanto mais o de um rei. Assim, então entendemos os bantu com uma cosmologia que envolve um (e) coletivo de forças envolvidas pela relação da energia vital, cuja origem é o próprio mundo, e que é distribuída entre todos: os ancestrais e defuntos; os vivos, os líderes ou chefes tribais; mães, pais e filhos; e os reinos animais, vegetais e minerais. É dessa forma que essa força vital celebra a vida e resolve o desafio da existência da morte prematura, do sofrimento e das atribulações da lida diária ou infortúnios.

Como se percebe, muitos grupos africanos não negam a existência de problemas, intercorrências ou violências. Assim, eles constantemente se potencializam na família, na comunidade, ancestralidade, no trabalho diário, na arte ou no pensar. Esses meios de vida não se dissociam. *Mutuerizar* ou buscar o estado de consciência negra é um sentido/caminho para obter respostas, ampliar a mente e relembrar sempre de nossas memórias – algo que transcende o espaço. Assim, então conseguiria saber o que, como e porque projetar nossas relações sociais e projetos políticos levando em consideração o *agora* primeiramente, pois o *ontem*, enquanto antepassado, não poderei interferir diretamente.

É tempo de *mutuerizar*. A *Mutuerização* é um contínuo cultural sobre tempo e espaço onde nossas antepassadas em épocas remotas se afirmaram, reorganizaram e nos deixaram legados. Construíram e mantiveram suas riquezas patrimoniais materiais e imateriais como fins existenciais mesmo com *amarras* sociais. O povo africano por onde passa e passou deixou contribuições para a humanidade; isso porque devemos compreender que somos pessoas com cabeças e ideias e temos uma cronologia como limitante para condição de vida, assim nossa ancianidade é o nosso limite aqui no Aiyé. Mas, em hipótese alguma estamos ou estaremos sozinhos nesse multiverso. É por isso que o *Mutue* deve ser energizado através da e para coletividade. Os processos iniciáticos nos terreiros de Candomblé, por exemplo, com diversas formas variando de local e tradição, são expressões contínuas de afirmação da autenticidade negra fora do continente africano. Mas essa iniciação não é um produto acabado, mas sim orgânica, pois tem relação com a natureza e a cultura de pessoas. Assim sendo, são ações que se relacionam com a potência do ser, e potencializá-lo perpassa pela consciência: comportamentos, atitudes e construções. O que se deve observar aqui é que um mestre de Capoeira, Carimbó, Congada, Calundu ou Maracatu, por exemplo, não deixaria de ter consciência negra por não ser de Candomblé. Ambos praticam os mesmos valores culturais, éticos, políticos, filosóficos e artísticos, inclusive com vias de sacerdócio³⁰, que se vê em conventos ou templos de culto ancestral, como nos terreiros de matriz africana.

Sàlami e Ribeiro (2011, p. 179) cooperam muito bem para nos *mutuerizarmos* quando observam que é imprescindível a ampliação de consciências individuais, da busca pelo autoconhecimento e por uma (auto) educação de virtudes. É promover a manifestação da nobreza de nossos oris para nos capacitar, com o intuito de participar de um projeto coletivo de vida e boa qualidade.

Considerações finais

Ser consciente é se encontrar no mundo, saber quem somos enquanto propósito, africano de identidade e natureza, negro em diáspora, mesmo nascido cem anos após a Lei Áurea. É ter autoconhecimento para saber e ter seu papel na natureza, no mundo e

³⁰ Entende-se sacerdócio como autoridade ancestral; autoridade religiosa; dedicação total; sacrifício total; ministro da cultura; promotor de determinada cultura; liderança.

na comunidade em que se vive. Reivindicar a liberdade de escolha para cumprir e alcançar a plenitude africana – morrer velho (a), com filhos (as), herdeiros(as) e independentes. Sabendo se esquivar das arapucas da colonialidade, parafraseando a música *Negro Drama*, dos Racionais Mc`s (2002): “[...] falo pro mano que não morra e também não mate [...]”.

A *mutuerização* perpassa um processo reflexivo. É nos questionarmos sobre o que nos serve, em casa ou na rua. Aliás, a ideia de espaço é um fator constante na diáspora africana, pois envolve as relações de poder a que nos remete. Criar consciência negra é passar a acompanhar a transformação das coisas. O pressuposto desses questionamentos se inicia por um protagonismo afro centrado. Isto é, buscar saber como as coisas já foram, são ou seriam construídas pelo povo negro. É por isso que devemos refletir sobre as dinâmicas históricas espaciais pelo mundo e de que forma o *homem* afro diaspórico participou delas. Isso remete a questões tecnológicas, artísticas, filosóficas, linguísticas, religiosas e políticas, entre outras. Um homem *mutuerizado* se autoexamina, busca entender seus desejos e necessidades, bem como seus limites, sua língua, seu espaço, suas construções, sua ancestralidade, seus pensamentos, suas relações sociais e sua natureza, encontrando assim suas coordenadas. Se *Mutuerizar* é (re) pensar sobre tudo que o envolve - a rua e o bairro em que mora, a comida que nutre, a roupa que veste, a música que ouve, a ancestralidade que (*não*) vive, a liderança política com que se identifica, o salário que recebe ou paga, a árvore que planta, o livro que lê, o idioma que fala, o nome que carrega. Sem se esquecer da forma com a qual se relaciona com a mulher: mãe, irmã, tia, esposa, filha, avó e cunhada. Sim, pois em muitas culturas da costa africana e em muitos terreiros de candomblé as relações são matrilineares.

A *Mutuerização* vem para conscientizar e se concentrar no seu propósito, destino e principalmente no seu pertencimento. Saber para onde e por que ir sem esquecer-se de suas origens. Consciência negra é um objetivo autêntico para se localizar neste ou naquele universo, nesse meio político de luta. É ter ciência de nação, família, raça, espaço, tempo, cultura, ancestralidade, política, filosofia, economia e natureza. É usufruir de todos os sentidos a seu favor e se contrapor a todo esse processo de violência necrótica que nos reduz à inexistência, ao desenraizamento e à desmemorização. É necessário atentar à máxima africana popularmente conhecida nos terreiros de candomblé: *enxada tem cabeça, mas não tem miolo*.

Referências bibliográficas

ABIMBOLA, Wande. *Ifá: an exposition of Ifá literacy corpus*. Ibadan e Londres: Oxford University Press, 1981.

ASSIS JÚNIOR, Antônio de. *Dicionário Kimbundu-português: linguístico, botânico, histórico, corográfico*. Luanda: Argente, Santos & Cia. Ltda., 1941.

BENISTE, José. *Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BIKO, Stephen Bantu. *A Definição da Consciência Negra*. Salvador: Núcleo de Estudantes Negras “Ubuntu”/Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/definicao-da-consciencia-negra/>. Acesso em: 30 jan. 2019.

CHALMERS, David. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou (org.). *A Consciência Histórica Africana*. Luanda: Edições Mulemba da Faculdade de Ciências sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. “Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas”. In: SOUZA, Edileuza Penha de (org.). *Negritude, Cinema e Educação*. 1. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2014, vol. 3, p. 134-146.

HAMPATÉ BÂ, Hamadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África I: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ed. Ática/UNESCO, 1980.

IBGE. “Somos todos iguais? O que dizem as estatísticas”. *Retratos: a Revista do IBGE*, n. 11, 2018. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/17eac9b7a875c68c1b2d1a98c80414c9.pdf. Acesso em: 20 ago. 2020.

IMBIIRIBA, Angelo. *Kuxixo de Santo: candomblé como tradição civilizatória*. Belém, PA: Instituto Nangetu, 2018.

PEREIRA DE JESUS, Jayro. Belém, 2017. *Terreiro de Candomblé Kongo Angola Mansu Nangetu*. (Rodas de conversa em oficinas).

KIRETAUÃ, Marcos. Divindade Pambu Njila - Kiuá Ngana Pambu Njila! (Viva o Senhor dos Caminhos!) - Kiuá Njila!. 2008. *Blog cultura e tradição kongo – ngola - bantu*. Disponível em: https://tatakiretaua.blogspot.com/2008/12/blog-post_2567.html. Acesso em: 20 ago. 2020.

LÉPNE, Claude. *Os Dois Reis de Daxomé: varíola e monarquia na África ocidental, 1650-1800*. Marília: UNESP; São Paulo: FAPESP, 2000.

LOPES, Nei. *Bantos Males e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: seguido de sobre el governo privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

PARÉS, Nicolau Luis. “Catolicismo em disputa: a comunidade agudá e a geopolítica colonial (Uidá 1844-1866)”. *Topoi (Rio de Janeiro)*, vol. 18, n. 36, p. 639-665 – setembro/dezembro, 2017.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À Flor da Terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond/IPHAN, 2007.

QUIJANO, A. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 73-117, 2010.

RACIONAIS MC`S. “Negro Drama”. In: RACIONAIS MC`S. *Nada como um dia após o outro dia*. [S. l.]: Cosa Nostra, 2002, vol.1.

SÀLÁMÌ, Sikiru; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. 2. ed. São Paulo: Oduduwa, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a Morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Trad. Universidade Federal da Bahia. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 1-21, 1968.

SODRÉ, Muniz. *O Espaço da África no Brasil*. Vídeo em formato eletrônico. YouTube: Nós Transatlânticos. 11 jan. 2017a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8asUpAkFbu4&t=2s>. Acesso em: 20 ago. 2020.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017b.

VANSINA, J. “A tradição oral e sua metodologia”. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *Galinha d’Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

Recebido em: 04/03/2021

Aprovado em: 30/05/2021

REFLEXÕES SOBRE HUMANIDADE E UNIVERSALIDADE NOS ESTUDOS DOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DE BUNSEKI FU-KIAU

Jonas França¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.36616

Resumo

O presente artigo tateia algumas discussões em torno dos fundamentos dos Direitos Humanos a partir de provocações trazidas no estudo da filosofia e do cosmograma Bakongo, promovido por Bunseki Fu-Kiau. Neste esforço, pretende-se promover debates na vasta seara da Filosofia do Direito e do Constitucionalismo em busca de repensar as ideias de humanidade e universalidade, refletindo também outras discussões em torno do conceito de justiça e de pessoalidade, entrecruzando contribuições de Aza Njieri, Ailton Krenak, Boaventura de Sousa Santos, Sérgio São Bernardo, Thula Pires e Eduardo Viveiros de Castro, mobilizando também perspectivas oferecidas pela obra de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino.

Palavras-chave: Universalidade. Pluriversalidade. Humanidade. Justiça. Direitos Humanos. Kalunga.

REFLEXIONES SOBRE HUMANIDAD Y UNIVERSALIDAD EN LOS ESTUDIOS DE DERECHOS HUMANOS DESDE BUNSEKI FU-KIAU

Resumen

Este artículo abre algunas discusiones en torno de los fundamentos de los Derechos Humanos desde provocaciones del estudio de la filosofía y el cosmograma Bakongo, de Bunseki Fu-Kiau. En este esfuerzo, el objetivo es promover debates en el vasto campo de la Filosofía del Derecho y del Constitucionalismo con el fin de repensar las ideas de humanidad y universalidad, reflejando también otros debates en torno a los conceptos de justicia y personalidad, cruzando contribuciones de Aza Njieri, Ailton Krenak, Boaventura de Sousa Santos, Sérgio São Bernardo, Thula Pires y Eduardo Viveiros de Castro, utilizando también las perspectivas ofrecidas por la obra de Luiz Antonio Simas y Luiz Rufino.

Palabras clave: Universalidad. Pluriversalidad. Humanidad. Justicia. Derechos Humanos. Kalunga.

¹ Universidade de Brasília. E-mail: tavares.jonas1@gmail.com.

Universalidade, pluriversalidade e os Direitos Humanos

Em vídeo ao vivo transmitido em seu canal do *YouTube* em 27 de março de 2020, a Profa. Dra. Viviane Mendes de Moraes (2020), que prefere ser chamada de Aza Njeri, ofereceu uma espetacular oportunidade de reflexão em torno da negociação/amarração entre os conceitos de *universalidade* e *pluriversalidade*. A aula cedida pela professora se inicia com a compreensão de que a universalidade é parte do conjunto ético-estético² ocidental. Mesmo que o território do ocidente seja limitado geograficamente no quintal anglo-europeu, estas fronteiras são interpostas pelo capital, pela indústria cultural e de entretenimento, abarcando territorialidades externas a este eixo. Neste aspecto, o conceito de ocidente é uma “metáfora geográfica para uma narrativa destinada a consolidar a pretensão de domínio imperial (cultural e civilizatório) da Europa sobre o resto do mundo” (SODRÉ, 2017, p. 9).

Ainda segundo o exposto por Aza Njeri na aula supracitada, a elaboração da ideia de universalidade é dependente de um modelo único de “senhorio”, uma abstração ética-estética que serve de parâmetro, exemplo, nota de corte; a partir da qual é definido quem está incluído – ou ao menos pretende se aproximar – na ideia de humanidade. Todas as dinâmicas que nos atravessam enquanto sujeitos no ocidente são escalonadas de maneira dinâmica em relação a quanto se aproxima e quanto se distancia deste modelo de senhorio exportado e reafirmado pelo capital e pela indústria cultural nas dinâmicas do ocidente como substrato único de humanidade. Quanto mais próximo, mais humano. Isto, obviamente, depende de diversos fatores dinâmicos como o fenótipo, o gênero, a etnia, a localização geográfica, a profissão e a classe social, etc. Esta é a dinâmica que estabelece o quão humano e o quão universal determinado indivíduo ou grupo é. E, como lembra Sueli Carneiro, “se alguns são consolidados no imaginário social como portadores de humanidade incompleta, torna-se natural que não participem igualitariamente do gozo pleno dos direitos humanos” (2011, p. 15).

A predominância da racionalidade cognitivo-instrumental em relação às demais formas de racionalidade fez com que o intelecto moderno se tornasse uma razão “metonímica” (toma a “parte” da cultura científica e filosófica do ocidente pelo “todo”, concebendo-a como forma última

² Existem inúmeras definições e especulações em torno dos conceitos de ética e estética mas, sem dúvida alguma, o que mais contempla esta dissertação é o ofertado por Aza Njeri nesta mesma aula citada: ética é o que nos move; a estética é a poesia da nossa existência. São os carros-chefes para se pensar as dimensões do ser, os caminhos que traçamos na nossa existência.

da organização dos saberes) e “proléptica”, que pretende possuir o conhecimento do futuro no presente, concebido como progresso sem limites. (SANTOS; CHAUÍ, 2013, p. 27).

Como observa a obra de Franz Hinkelammert (2004), a exclusão de alguns humanos que subjaz ao conceito moderno de humanidade precede a inclusão que os Direitos Humanos garantem a todos os humanos. Como observa Muniz Sodré, “o humano define-se, assim, de dentro para fora, renegando a alteridade a partir de padrões hierárquicos estabelecidos pela cosmologia cristã” (SODRÉ, 2017, p. 13), produzindo uma ideia de humanidade enquanto fachada ideológica para a legitimação da pilhagem (*loc. cit.*). O modelo universal é um *uni* em um *pluri*, uma limitação inserida numa complexidade de formas de ser e de estar no mundo – como já havia alertado Ailton Krenak ao falar do “antropoceno” (2019, p. 58).

Como se vê, a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno (intemporal). Mas o vento vira, as coisas mudam, e a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 27).

Ramose (2011), ao estudar as limitações de centralizar a filosofia no modelo universal da experiência clássica/helênica, indica que este é caminho direto para a deslegitimação de pluriperspectivas filosóficas. Assim também observa amplamente Muniz Sodré (2017). Como Aza Njeri insistiu em demarcar no evento que organizou virtualmente em março de 2020, a pluriversalidade é composta por pluriperspectivas, plurifilosofias, pluri-éticas, pluri-estéticas, pluriformas de ser e de estar no mundo; e é necessário entender que a humanidade é, em si, pluriversalidade. Elaboraões que submetam a ideia de humanidade à dinâmica da universalidade têm um limite de elasticidade em que talvez não seja seguro ou frutífero de se investir. Nem mesmo o universo sideral é uma verificação da universalidade, pois a astronomia já entende sua natureza pluriversal há mais de cem anos³; e, no campo das lutas sociais, em que se

³ William James, ainda em 1895, no texto *The Will to Believe* – posteriormente publicado em 1920 sob a edição de Henry James no livro *The Letters of William James* – entendia que a natureza é um multiverso, e não um universo (JAMES, 1920). Nas ciências astrofísicas, a abordagem da estrutura dos multiversos, a natureza de cada universo dentro dele, assim como a relação entre seus diversos universos constituintes, dependem da hipótese de multiverso considerada. Segundo todas as hipóteses desenvolvidas, independente da corrente científica em que se enquadre, o multiverso compreende tudo que existe fisicamente – a totalidade do espaço e do tempo, todas as formas de matéria, energia e quantidade de

deflagram as emancipações dos saberes e dos direitos, a urgência desta mudança paradigmática é ainda maior.

Assim, Aza Njeri conclui que a universalidade também faz parte das práticas pluriperspectivas, mas buscando sempre ser inserida em um contexto pluriversado. Despir-se desta sombra ocidental que insiste no universalismo como caminho retilíneo é, acima de tudo, uma prática de liberdade, pois a liberdade é incompatível com a imposição, e a imposição é fruto direto da universalidade enquanto caminho único. Também há de se lembrar que, em grande medida, “a justificação universal da violência escravagista é um fato de religiões universais” (SODRÉ, 2017, p. 19).

Se Stephen Hawking produziu conclusões revolucionárias e potencializadoras da astrofísica a partir de seu pensamento gerido numa casca de noz, a exemplo da supergravidade e da teoria quântica, como verificado em seu clássico livro *O Universo Numa Casca de Noz* (2016), imagine só quantas outras belezas inusitadas se desvelariam caso, ao invés de perseguir o modelo da noz proveniente dos carvalhos, ele tivesse conhecido os desdobramentos do Obi. A noz-de-cola oferece sistemas e esquemas extremamente ricos para as reflexões em torno das estruturas pluriversais e das pluriperspectivas, plurifilosofias, pluri-éticas e pluri-estéticas.

As ideias de universalidade e pluriversalidade se relacionam intimamente com as elucubrações em torno dos disputados constructos de humanidade. E, como o “paradigma da universalidade não é democrático, uma vez que não considera a horizontalidade das produções de conhecimento” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 57), a pluriversalidade é, no entanto, a responsável por promover a (re)humanização plena das culturas em convivência. Como Aza Njeri também aponta, a (re)humanização é um ato político por excelência. No entanto, como a arte é uma via destacada de se (re)humanizar um indivíduo ou um grupo, é também um ato poético por excelência. E este projeto político-poético – para invocar mais uma vez as elaborações de Simas e Rufino (2018, 2019) – está na base daquilo que almejamos – ou ao menos deveríamos

movimento, e as leis físicas e constantes que as governam. Sobre estes desdobramentos, recomendo a leitura de Brian Greene (2012), que publicou seu estudo sobre universos paralelos e as leis profundas dos Cosmos. O modelo universal da astronomia, como observa Rodrigo Cristino de Faria (2014), é uma herança aristotélica, que incide sobre a consagração da uni-filosofia nos moldes ocidentais. A multiversalidade e a pluriversalidade diferem em apenas uma questão conceitual: enquanto a primeira não prevê um resultado integrado de sua totalidade e envolve fatores que não necessariamente são inter-relacionados, a segunda significa um sistema em que estes fatores são colocados no mesmo nível, com múltiplos objetivos dispostos.

almejar – para a potencialização dos Direitos Humanos e para repensar os seus fundamentos democráticos.

Aza Njeri também observa que os Direitos Humanos são uma espécie de “carta de boas intenções para a humanidade”. De fato, se mantidos confortavelmente sob a égide das aspirações narcísicas da modernidade colonial sob a qual foram concebidos historicamente, verão seu caráter instrumental e linear os transformar em meros paliativos, como “subproduto de um sistema tradicional de política intergovernamental” (SANTOS, B., 2019b, p. 17). Calçados na experiência deste ocidente que produz senhorios a partir dos quais se firma a universalidade, os conceitos fundamentais sobre os quais se erguem os Direitos Humanos – como as ideias de alteridade, humanidade, genocídio, etc. – na verdade deveriam escutar outras experiências sob a ótica da pluriversalidade.

Assim, o plano tático central é buscar formas de operacionalizar uma substituição da universalidade abstrata pela pluriversalidade semântica na construção destes fundamentos. Rompe desta urgência a quebra com a ideia de Humanidade como totalidade construída com base num projeto comum: os Direitos Humanos Universais, pois fica claro que esta abstração só é capaz de persistir dentro de uma dinâmica em que, como “na modernidade ocidental, não há humanidade sem sub-humanidades” (SANTOS, B., 2019a, p. 42). Assim, levar o conceito de humanidade aos extremos de sua elasticidade ontológica é em si uma forma de atentar contra a permanência dos esquemas de sub-humanidades.

Nesta fresta nasce a necessidade de estabelecer uma tática de decodificação – ou, como dizia Makota Valdina, um *feitiço*. Celebrar uma ligação entre aquilo que é revelado pelas reflexões ontológicas e epistemológicas paridas das macumbas e aquilo que pode ser circunscrito em torno das agendas dos movimentos sociais e políticos, da interpretação, aprofundamento e expansão das normas e aparatos jurídicos emancipatórios, das reivindicações junto às agências da sociedade civil e do Estado, das dinâmicas das organizações multilaterais, e assim por diante. Esta é uma tarefa programática a ser realizada e reconstruída permanentemente, partindo-se do que gritam e silenciam terreiros, caboclos e encruzilhadas, que devem fazer das comunidades religiosas afro-ameríndias brasileiras protagonistas e sapientes de seus direitos e de suas reivindicações nos amplos, mas também miúdos processos de construção da cidadania.

Como já exposto, o Obi é a condensação da visão do indivíduo como fruto da coletividade pluriversal, artefato usado no rito das macumbas com esta finalidade principal. Ele permite recuperar o sentido ancestral da ideia de conexão que é necessário para nos interligar as teias e as tecnologias da biosfera, para usar as palavras de Simas e Rufino (2020). O Obi reconhece que a pluriversalidade se constitui a partir da inter-relação das vibrações de uma comunidade. Aza Njeri, na aula supracitada, ainda convoca a cosmologia sistematizada por Kimbwandende kia Bunseki Fu-Kiau (2001) para compreender que a humanidade existe quando um indivíduo vibra, reconhece e participa do ascendimento do *sol interno* que existe no outro.

Masquemos, então, o Obi. Que ele nos traga o bombeamento de vigor e ânimo para seguir nossas investidas nesta guerrilha sem fim. Comungado o fruto-encruzilhada que tanto nos ensina sobre alteridade, ele abre portas para que possamos entender as contribuições dos cosmogramas bantus de Fu-Kiau (2001) para permanecer nas discussões pluriversais sobre humanidade, comunidade, ancestralidade e alteridade.

O cosmograma Bakongo de Bunseki Fu-Kiau

Para Fu-Kiau, a filosofia é justamente a arte de ascender o sol do outro. Na cosmologia banto-congo, que o autor estuda, cada ser humano nasce com um sol interno, uma centelha iluminada que lhe coloca no mundo e que coexiste em todos os demais seres, a *Kalunga*, que outras distantes culturas conhecem por diferentes alcunhas, como o *Ohm* e o *Tao*. Assim, nesta lógica, é responsabilidade da comunidade ascender os sóis dos indivíduos que a constituem, potencializando os seres em suas mais diversas direções. Aza Njeri lembra, também, que a arte de ascender o sol do outro é uma das fontes mais genuínas de resistência na diáspora africana. Este é, sem dúvida alguma, o grande ensinamento do Obi, da cosmologia congoleza e dos candomblés para o conceito de dignidade humana, tão fundamental para o exercício de reinvenção e ampliação crítica dos Direitos Humanos: a dinâmica comunitária da pluriversalidade encruzilhada.

Ao analisar as contribuições sistematizadas por Bunseki Fu-Kiau (1991a, 1991b, 2001) sobre a cosmologia congoleza, há de se fazer, também, visitas oportunas às leituras que Makota Valdina (PINTO, 2015) e Tiganá Santana Santos (2019) ofereceram a estes estudos. Desta forma, abreviarei, dentro das possibilidades táticas

para os objetivos deste trabalho, alguns desdobramentos da ideia de Kalunga e de acendimento do sol interno para a presente discussão em torno das ideias de humanidade, comunidade e pessoa.

A Kalunga é introduzida por Fu-Kiau como um conceito imensurável, uma força completa e autossuficiente que serve de fonte permanente de vida e agitação para o cosmo (2001). Certamente, a característica que demarca a Kalunga enquanto princípio vital é seu completo dinamismo, fazendo compartilhar processos de expansão da vida a partir daquilo que toca, assimila e produz. O conceito de Kalunga é mobilizado para entender as teorias congoleesas de formação do universo e dos corpos celestes, no sistema do cosmograma *Dikenga dia Kongo* (2001). Neste sentido, uma explosão primordial – muito próxima do que a ciência hoje compreende na complexidade do *Big Bang* – teria gerado a matéria em uma ordem imperativa natural com a finalidade de trazer os processos de transformação até que se gerasse e se mantivesse a vida em sua plenitude de formas – *Tambikisa moyo*.

Esta constituição da matéria em perpétuos movimentos de fusão e reelaboração, identificados como *Zenge-Zenge* (FU-KIAU, 2001), leva à natureza humana uma conotação incompatível e impraticável com as lógicas lineares, monocognitivas, desencantadas. A figura humana é vista como um sol que ascende e se põe ao redor da terra habitada. O homem, então, desde os mais íntimos processos pessoais aos seus contatos sociais, emerge da penumbra, em direção a uma condição mais forte e esplendorosa. Neste processo de ascensão do sol humano são incontornáveis as necessidades de estabelecer laços e posturas de ajuda, cuidado, liderança, cura e proatividade com a comunidade que se compõe. A humanidade pode ser vivenciada de forma plena, nesta perspectiva, quando se é *Ba dièla um bimpa bia muntu* – sábio e sensível aos sistemas humanos (FU-KIAU, 2001). O processo cíclico da natureza humana e sua inseparável relação com a comunidade e com a ecologia fazem com que o movimento de ascensão do sol humano, então, desagüe num caminho de maturidade e liderança, como o astro-rei avermelhado e deslumbrante dos fins de tarde.

A maturidade da condição humana, nesta lógica, é um processo coletivo que beneficia a comunidade. O homem maduro permanece firme em sua constituição relacional, via de expressão do dinamismo de Kalunga, aquecendo e orbitando outros corpos em suas experiências de vida. Fu-Kiau entende que este ciclo vital se encaminha para um outro estágio quando, no final de sua vida biológica, a humanidade corre em

direção à dimensão de sua ancestralidade, em um mundo que se desdobra além do horizonte, após o crepúsculo (2001).

A força-motriz deste caminho percorrido pela humanidade é, portanto, o conhecimento que se acumula através destes múltiplos processos e ciclos materiais e imateriais. Imprescindível dizer, neste ponto, que a cosmologia banto-congo sistematizada por Fu-Kiau (2001) muito se assemelha com a cultura do *Axé/Nguzu/Moyó*, a ideia de força vital que permeia os candomblés e que, nas palavras de Simas e Rufino, “designa um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital que reside em cada um, na coletividade [...] que deve ser constantemente alimentada, restituída e trocada para que não se disperse” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 89). Neste sentido, wanderson flor do nascimento completa:

Os candomblés sustentam uma cosmologia integrada da realidade, que poderíamos chamar de holística, na medida em que pensa uma interconexão radical entre todos os elementos da natureza humana e não humana (todo vivo – cabaça). Esta interconexão se dá através da atuação de uma força vital fundamental presente em toda a realidade, de modo fundamentalmente dinâmico [...]. A movimentação do *Axé* ou *Nguzu* faz com que a própria natureza, a própria realidade seja inteiramente dinâmica e esse fato tem forte impacto na maneira como essa cosmologia entenda todos os eixos da experiência, passando pelo modo como conhecemos, como agimos, como somos, sempre em constante transformação. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 157).

Aqui, como observa Ailton Krenak sobre as *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), não existe a ideia de dimensão sobrenatural; tudo faz parte do universo natural. Há uma organicidade nestas convenções que incomodam as razões dominantes da experiência moderna-ocidental. Assim, há de se entender que as razões lineares e os projetos de desencantamento da vida “não toleram esse tipo de cosmos, o tipo de capacidade imaginativa e de existência” (KRENAK, 2019, p. 26) que encontramos também nas elaborações ontológicas dos povos banto-congo, reinventadas e perpetuadas pelas macumbas no Brasil.

A vida humana, então, é vista na cosmologia banta como uma miríade de processos de comunicação mútua e perpétua em que se emite e se recebem radiações – *Minienie* (FU-KIAU, 2001), cujos desdobramentos podem ser positivos ou negativos para a constituição das subjetividades. Nesta lógica, assim como naquelas operantes nos candomblés:

O parâmetro valorativo para a ação é a manutenção da comunidade e da natureza como um todo. Ou seja, toda ação é desejável quando potencializa e mantém a comunidade e a natureza e indesejável quando compromete, fragiliza a existência da comunidade ou da natureza, de modo que não há nenhuma ação que seja essencialmente boa ou essencialmente má, a depender de seu impacto, seus efeitos na comunidade ou na natureza. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 162).

Fu-Kiau celebra a imagem da bifurcação, da abertura radial em formato de “V”, como o parâmetro para compreender a lógica da formação do universo, da vida, das ideias e das invenções. É o processo – *Dingo-dingo* (FU-KIAU, 2001) de todas as mudanças e cursos, sejam pessoais, sociais, institucionais, espirituais, jurídicas ou de qualquer outra natureza visível ou invisível. O cosmograma desta vitalidade é em si uma encruzilhada que se abre e se expande em direção às potências eternamente inquietas e em assimilação, compreendendo uma condição de abertura e inacabamento que rompe com as lógicas da mono-racionalidade.

A pluriversalidade contida na ideia de que a humanidade é constituída por uma miscelânea de sóis humanos em movimentos entrecruzados e perpétuos de ascensão, plenitude e retorno permite, portanto, atestar mais uma vez as muitas limitações ontológicas constitutivas das visões universais. Os direitos e práticas institucionais e sociais que se constituem nas sociedades humanas, sob esta perspectiva pluriversal, têm um objetivo demarcado e central: permitir e alavancar os processos de emancipação e ascensão das subjetividades e individualidades a partir de uma esfera coletiva estabelecida fundamentalmente sobre a ideia do cuidado e do impulsionamento das potências criativas.

Constitucionalismo e Justiça

Compreendidas as elaborações dos cosmogramas sistematizados por Fu-Kiau (1991a, 1991b, 2001), entende-se que a energia de Kalunga possui um estatuto de uma “norma fundamental” para os Bakongo (SÃO BERNARDO, 2016, p. 69). O conceito de Kalunga, como visto, demarca uma tendência ontológica de colocar conceitos como a harmonia e a conciliação do grupo como critério acima de outros para decidir conflitos, o que é uma prática que localiza uma primeira valoração do universo comunitário em detrimento da pessoa (SÃO BERNARDO, 2016, p. 66). Assim, como observa Sérgio

São Bernardo, quando a comunidade enfrenta um determinado conflito a ser resolvido, quase sempre é reivindicado um código ancestral em que se verifica uma hermenêutica jurídico-filosófica de provérbios e músicas, tornando-se grandes anteparos epistemológicos destes sistemas (2016, p. 67).

Como sugere Eduardo Oliveira (2007), a filosofia da ancestralidade entende como elementos primários o movimento e o encantamento, sendo a ancestralidade uma categoria de inclusão, entendendo a “inclusão como aquele espaço difuso onde se aloja a diversidade” (OLIVEIRA, 2007, p. 40).

A ancestralidade é, portanto, uma categoria de alteridade, posto que se referencia no local de relação, ou seja, do encontro da diferença. A ancestralidade é a categoria que permite entender os territórios desterritorializados que, ao se reconstruir, a exemplo da experiência negra no Brasil, constroem outros territórios capazes de suspender a temporalidade e a linearidade de uma história de cunho progressista e unívoca. (SÃO BERNARDO, 2016, p. 67).

Neste sentido, o trabalho de São Bernardo é o de propor uma sistematização da justiça fundada nas referências de Ubuntu e dos povos bantos, fundada na crença de que “os que ainda não nasceram, os seres vivos e os mortos viventes são os fundamentos de equilíbrio e verdade, para pensar o equilíbrio, em geral, a ideia de justo” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 67). Para tanto, ele recorre aos estudos de Severino Ngoenha e outros autores, a exemplo de Fu-Kiau (2001). Como discutimos e ainda voltaremos a observar por outros ângulos, alguns conceitos usados por Sérgio São Bernardo (2016) merecem ser amplamente problematizados e discutidos, como é o caso da própria categorização de seres vivos.

As contribuições de São Bernardo são indubitavelmente frutíferas. Ele observa que a emergência de uma justiça referenciada na Kalunga e em outras elaborações bantas pede uma “noção de humanidade justa com uma força de alteridade comunitária que pode ser lida através da acepção do *Ubu + Ntu*, mas também pode ser lida apenas como ‘humanidade’ sem maiores exigências quanto à sua menção” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 68). Isto significa dizer que é possível e interessante promover debates sobre conceitos de humanidade que sejam compatíveis com estas propostas epistemológicas insurgentes no campo da justiça – e esta é uma empreitada central do presente trabalho – mas, do ponto de vista estratégico, estes modelos jurídicos contra-coloniais que se

apresentam nas dinâmicas das encruzilhadas diaspóricas também podem conviver com sentidos amplos e genéricos de humanidade.

São Bernardo também observa que, diante das ricas elaborações ontológicas oferecidas pela Kalunga, a subsunção através da abstração do positivismo formal oriundo do ocidente não se adequa à perspectiva moralista e metafísica da filosofia jurídica banto (SÃO BERNARDO, 2016, p. 68). Ocorre, neste sentido, uma demarcada ausência de um centro ou de uma norma fundamental do corpo jurídico. Isso implica, na avaliação de Sérgio São Bernardo, na negação do sujeito de direitos, tal como uma tradição de Direitos Humanos nos preconiza (2016, p. 68). Neste sentido, os valores das civilizações africanas para a criação de uma teoria sobre o sistema normativo africano e diaspórico deve “orientar uma cultura política mais ampla em nome da afirmação de Direitos Humanos” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 70).

São Bernardo também nota que, enquanto os ocidentais concebem o crime como uma responsabilidade individual, para os bantos a expressão “*Nata N’kanu*” significa que o crime é justamente um fenômeno comunitário. Nesta lógica, a comunidade alimenta o crime que o indivíduo exterioriza (SÃO BERNARDO, 2016, p. 71). O crime, para os Bantu-Kongo, é um comportamento aprendido, e é possível envolvê-lo a partir da sociedade humana (FU-KIAU, 2001). Como o desequilíbrio, ou seja, a criminalidade e o litígio, tem caráter intrinsecamente coletivo, o cosmograma Banto através da ideia de Kalunga sugere uma “força normativa (prescritiva e preditiva) em nome do equilíbrio e do balanceamento dos interesses das pessoas e da comunidade” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 71). Assim, a Kalunga, força-motriz do nascimento, brilho e crepúsculo dos sóis humanos na pluriversalidade comunitária, representa uma “simbologia de justiça, de cura e proporcionalidade que servem como anteparo instrumental para decidir coisas práticas da vida” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 71).

A proposta tática de São Bernardo objetiva elevar ao mundo da vida as práticas sociais de justiça e direito através do que ele chama de “justiça comunitária ubuntu” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 72). Ela consagra a cultura da comunalidade como resposta ao modelo excludente e individualista do capitalismo, promovendo uma “confrontação de um direito formal, legalista e positivista com o direito aberto, argumentativo, crítico e emancipatório” (*ibid.*, p. 73), e que tem como ramo de florescimento a difusão da aplicabilidade de instrumentos normativos e processuais a serviço da conciliação e da composição dos conflitos (SÃO BERNARDO, 2016, p. 73).

Esta guerrilha travada no campo da filosofia do direito também acaba fazendo despontar a necessidade de um tratamento maior de narrativas míticas e sociológicas, anunciadoras de um “repertório linguístico dinâmico e vital entre vivos e mortos aliado com os diversos modos de resolver questões da vida cotidiana” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74). Navegar pela filosofia do direito através da Kalunga é uma empreitada de grande valor para os giros epistemológicos e paradigmáticos que podem descortinar novas compreensões de humanidade, alteridade e justiça, atentando para os costumes associados ao cuidado ancestral, ao cuidado sacralizado e comunitário com a natureza, ao cuidado de restituição nas relações da comunidade, e à valorização dos axiomas, provérbios, dizeres e ensinamentos dos mais velhos como fundamentos do justo (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74).

A circularidade da roda como instrumento de exercício filosófico é vista nas contribuições de Renato Nogueira (2012), que estuda uma empiria ético-normativa construída em terreiros, rodas de samba, na capoeira e no jongo. Neste aspecto, Luiz Rufino (2017) também deve ser citado como contribuição de extrema importância. O que esta lógica circular nos ensina, quando o assunto é a filosofia do direito e da justiça, é que a disposição radial das individualidades fomenta uma gramática em que cada um não é parte em oposição ao outro, mas um componente que está em interação permanente com a alteridade (SÃO BERNARDO, 2016, p. 69). Assim, esta circularidade/espiralidade é também uma das bases dos sistemas de justiça e direito de inspirações africanas ou afro-brasileiras, que conferem atenção especial para com o uso das circularidades, do bem comum da comunidade, da ausência da prescrição e do uso exaustivo do tempo para resolver conflitos, que são seus mecanismos processuais constitutivos (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74).

Enquanto a justiça retributiva opera pela dissuasão e a justiça restaurativa através da persuasão, a justiça ubuntu-bantu opera por meio da comunhão (SÃO BERNARDO, 2016, p. 73). Seu esquema de funcionamento engloba um conceito social-comunitário de crime, uma denotada multirreferencialidade jurisprudencial, uma leitura da Justiça Criminal participativa, uma determinação de responsabilidade da comunidade pela reconciliação, um exercício exaustivo do consenso progressivo e dos valores mais importantes da comunidade, um comprometimento pragmático e indissolúvel com o bem-estar da comunidade e, por fim, uma predominância inquestionável dos valores de não-exclusão societária e de tolerância. Ademais, como

elencar Sérgio São Bernardo, a justiça ubuntu-bantu é fundamentada na propriedade e no uso coletivo da terra, na hereditriedade como possibilidade de a terra voltar para uma determinada comunidade, em leis tácitas colocadas através da palavra falada, em práticas híbridas de direito formal positivado e direito consuetudinário, e na inclusão das autoridades tradicionais e seus tribunais ao sistema jurídico oficial, acarretando um sistema codificado e a extinção do direito costumeiro (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74).

A ideia de pessoa

A partir do Obi, da Kalunga e das racionalidades que vertem da ciência encantada das macumbas (SIMAS, 2019; SIMAS; RUFINO, 2018), faz-se necessário refletir sobre o significado do conceito de *pessoa*. Para tanto, sem dar saltos equivocados, saímos brevemente dos Bakongo estudados por Fu-Kiau (2001) e enveredaremos pelos ameríndios estudados por Eduardo Viveiros de Castro em suas *Metafísicas Canibais* (2018). De acordo com as ontologias indígenas que o renomado autor estuda, considera-se como pessoa a “manifestação individual de uma multiplicidade biossocial” (*ibid.*, p. 46), condição estendida a outras espécies, sendo o conceito “anterior e superior logicamente ao conceito de humano. A humanidade é a posição congênere, o modo reflexivo do coletivo” (*ibid.*, p. 47). Esta acepção permite compreender uma existência povoada por “diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos” (*ibid.*, p. 43).

Ao passo em que a humanidade é o substrato conferido através de um jogo coletivo e pluriversal de interconexão ecológica entre as diferentes dimensões do ser, do pensar e do sentir em que a ancestralidade é uma referência e uma direção ontológica, a pessoaalidade é compreendida em muitas espécies, subjetividades e miudezas. Como Ailton Krenak observou em conversa promovida pelo *Ciclo de Estudos Selvagem* em abril de 2020, fala já citada neste trabalho, existem constelações de povos espalhados pela terra, cada um com suas memórias de existência, o que faz com que a unanimidade seja uma ilusão. Krenak sublinha que alguns povos ameríndios guardam memórias de si antes de se tornarem humanos. Nas macumbas, o carço de dendê, a pedra de rio, a árvore da jurema, o acarajé e o ancestral de uma comunidade são dotados de pessoaalidade plena em exercício; justamente por isso são todos incluídos ou consultados como forças determinantes nas dinâmicas em que se definem o comportamento das

comunidades dos terreiros e macumbas. As favas, conchas, minerais e metais têm estruturas sofisticadas de decodificação das suas vontades expressas nas práticas ancestrais de cultuar e festejar a natureza enquanto se produz a conservação da comunidade em sua integralidade.

Ao discutir as ramificações contemporâneas do repovoamento do mundo, Achille Mbembe atenta para o fato de que outro traço característico dos tempos atuais é a redefinição do humano no quadro de uma ecologia geral, desmantelando as noções de que a essência humana é superior e separável do mundo animal e vegetal (2017, p. 28), consequência de um processo que opôs o ser humano à natureza por meio de uma “simetria entre mercado e guerra” (*ibid.*, p. 30). Simas e Rufino (2018) defendem que o processo de inversão do desencantamento linear da colonialidade através da ciência encantada das macumbas credibiliza inúmeras formas de experiências impossíveis no escopo do projeto moderno, como as das pedras, plantas, caroços de dendê, animais, sons, conchas e muitas outras formas que são, “na relação com que inventamos da vida, formas de manutenção, produção e orientação de saberes assentados em outras lógicas” (*ibid.*, p. 31). É prática que conta como método “encruzar as noções de cultura e natureza” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 63).

Na avaliação de Eduardo Viveiros de Castro, o xamanismo é definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de “cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’ [...], papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico” (2018, p. 49). O fazer xamânico, neste sentido, está intrinsecamente ligado à prática contra colonial de pluriversalizar as dimensões da humanidade. É o ofício feito na fresta, no transe, no trânsito. O xamã é um modelo de comportamento científico elaborado muito antes que Boaventura de Sousa Santos pensasse na tradução intercultural do pesquisador sociológico (2019).

Em observância aos riscos do novo coronavírus e da pandemia vivida em 2020, mesmo com a flexibilização das normas de distanciamento social, Xangô, o ancestral divinizado da dinastia de Oyó e cultuado nos candomblés brasileiros como deus da justiça, interditou os cultos religiosos em seus terreiros na Bahia, através do oráculo interpretado por seus sacerdotes (SOUZA, 2020). Assim fizeram grandes terreiros como o *Opó Afonjá*, a *Casa de Oxumarê* e o *Opó Aganju*. Esta é a gramática do encanto que circunscreve a humanidade em um conceito de personalidade muito mais amplo: as

comunidades religiosas organizam suas atividades, preceitos e dinâmicas através de conchas de búzios que sussurram um sistema ancestral de decodificar o que decide a ancestralidade. Assim, “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 42). Um ancestral participa ativamente da estratégia de sobrevivência de um povo. O ancestral se movimenta juntamente com a prática da comunidade que honra sua memória e sua materialidade na luta contra o desencanto e a morte. Para que a imprevisibilidade ontológica contida nestes espaços seja de fato salvaguardada, como já coloquei anteriormente, é fundamental a garantia do direito à autodeterminação.

As macumbas produzem provocações em torno do conceito de pessoa que ainda haverá de ecoar por longos períodos em assimilação nos nossos ouvidos desencantados pela linearidade dos abstratos universais. Na verdade, a grande inovação que as macumbas nos apresentam nestes termos é justamente desafiar a abstração com a materialidade brutal e acanhada das pequenezas. Regozija-se, então, com um “universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43).

Trazer para estas amarrações os conceitos de encantamento e de caboclamento, a pluriversalidade do Obi, a cosmologia dos congos e outras vias de reflexão são rasteiras que empreendemos contra a fixidez e as limitações que os paradigmas dos Direitos Humanos insistem em vislumbrar, mesmo quando se inserem de forma crítica na literatura, quando se deparam com seus fundamentos filosóficos. Enquanto estas empreitadas não se atentarem para o marafo dos Exus e a gargalhada das pombagiras, seu empobrecimento ontológico e democrático fará dos seus potenciais cidadãos e emancipatórios as suas vítimas permanentes. Há de se lembrar que os Direitos Humanos, enquanto esfera progressista da juridicidade sobre a qual se apoiam projetos de emancipação política dos povos subalternizados, deve existir para celebrar “o apreço entre as gentes, em suas aspirações de beleza” (SIMAS, 2019, p. 44).

É necessário assumir que “a universalidade abstrata dos Direitos Humanos hostiliza quaisquer concepções contra-hegemônicas decorrentes de perspectivas insurgentes, revolucionárias ou simplesmente não-eurocêtricas” (SANTOS, B., 2019b, p. 13), e que a rigidez epistemológica nestes movimentos só faz cristalizar uma determinada linguagem hegemônica de dignidade humana. Sobre este quadro, Boaventura resume um risco inerente: “a consequência mais perniciosa de uma

cristalização ou celebração acrítica dos Direitos Humanos seria a desvalorização das lutas e dos saberes que resistem contra as desigualdades do presente e as injustiças do passado” (SANTOS, B., 2019b, p. 14).

A hegemonia do senhorio ocidental nos crivos de percepção dos critérios de humanidade faz com que persistam, na estrutura dos direitos, “lógicas de empatia e de reconhecimento de humanidade que impedem que determinadas vidas e sofrimentos se qualifiquem como passíveis de luto” (SANTOS, B., 2019b, p. 14). Isto ocorre por uma insistência na postura “vinculada à sua matriz liberal, individualista e ocidental e ao predomínio das liberdades de primeira geração, direitos cívicos e políticos” (SANTOS, B., 2019b, p. 16), em que o conceito de dignidade humana é veiculado como um “produto singular de história e da cultura ocidental que deve ser universalizado enquanto bem humano incondicional” (*ibid.*).

Como observa Thula Pires em publicação organizada por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2019), esta “versão predominante, de matriz liberal-burguesa, não foi capaz de pensar instituições e modelos de Estado capazes de impedir as mais variadas formas de indignidade a contingentes expressivos da população” (PIRES, 2019, p. 290). Ao notarmos o “marco das revoluções francesa e estadunidense como constitutivas de nossa autoimagem constitucional” (PIRES, 2019, p. 290), neste sentido, há de se buscar formas de evitar a manutenção do “colonialismo interno, extremamente elitista e violador da memória, do respeito e da dignidade de boa parte dos corpos que vivem em seu território” (PIRES, 2019, p. 290).

É por estas razões que, quando terreiros são invadidos e depredados, seus assentamentos são violentados e seus os objetos de uso ritualístico são apreendidos, o que ocorre, sem distinções, é o genocídio do negro brasileiro (NASCIMENTO, 2016, 2019). Os atabaques silenciados por policiais, os fios de conta arrebatados por fundamentalistas evangélicos e as louças estilhaçadas por incêndios criminosos são corpos negros caídos no chão (FLAUZINA, 2006). A busca pela ampliação das ideias de humanidade e de pessoa tem um compromisso tático e direto com a luta contra o genocídio, crime perpetuado pelo Estado e demarcação mais coroada do carregamento colonial que se faz de parasita em nossas pálpebras.

Se entendermos a justiça transicional como o “conjunto de instituições criadas em períodos pós-conflito para assegurar a transição pacífica de governos violentos

caracterizados por atrocidades abomináveis e violações em massa de direitos humanos para governos legítimos que permitam uma via cívica e política decente” (SANTOS, B., 2019a, p. 230), perceberemos que a justiça, ao menos no Brasil, nasceu permanentemente transicional, em busca de uma legitimidade abstrata que continua longe de nosso horizonte. Mas Boaventura de Sousa Santos observa que a justiça transicional exige esquecimento e perdão, “rupturas com o passado que podem acabar por ser continuidades” (SANTOS, B., 2019a, p. 230) e, por isso, ela jamais nos bastará enquanto conceito a ser perseguido politicamente.

Este esgotamento verificado por Boaventura denuncia que “o Estado de direito, os direitos humanos e a democracia – podem ser invocados, mas apenas como uma forma de logro” (SANTOS, B., 2019a, p. 43) pois, enquanto corpo jurídico de eficácia limitada por suas abstrações modernas, são capazes de lidar apenas com violências não-abissais. Até que ponto as inflexões e pressões colocadas sobre os fundamentos dos Direitos Humanos podem se transmutar e significar mudanças reais no estado de amadurecimento da cidadania dos povos colonizados é, por conseguinte, uma dúvida central que persiste. Neste sentido, tencionam-se principalmente duas abordagens: insistir em repensar e expandir de formas diversas estes instrumentos, tidos como estratégicos mesmo que sejam limitados, ou apostar em sua completa substituição e refundação? Na malemolência entre estas duas abordagens coincidentes, sempre duvidando das lógicas exclusivistas, o exercício aqui proposto não cumpre um endereçamento único e retilíneo. As respostas mais frutíferas aparentam estar justamente nos desdobramentos que os caminhos e descaminhos traçados podem revelar para as perspectivas epistêmicas e seus desdobramentos na expansão da cidadania. Como disse o poeta espanhol Antonio Machado, são as pegadas o caminho e nada mais; o caminho se faz ao andar.

A estrada, para além de um recorte físico no solo que possibilite a circulação é também uma dimensão vivente do mundo. A estrada não é coisa: estrada é viva! O caminho aponta direções, indica percursos, convida a caminhar junto. Isso faz com que o próprio caminho seja um caminhar. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 166).

Referenciada neste contexto está a emergência de um novo constitucionalismo, fundamentalmente contra-colonial e antirracista, oxigenado pelas epistemologias insurgentes das frestas que a modernidade deixou expostas à luz da experiência

brasileira. O modo linear de estudar o constitucionalismo, como o verificado por correntes a exemplo da Absolutista, Liberal, Social, Garantista, etc. (SÃO BERNARDO, 2016), fez se instalar nesta área do conhecimento ocidental mais um débito de estudos a partir de abordagens descoloniais, contra-coloniais e antirracistas. Nossos vizinhos bolivianos e equatorianos entenderam há muito a necessidade destas mudanças epistêmicas e paradigmáticas no campo do constitucionalismo, o que sem dúvida alguma permitiu o advento de suas Constituições inovadoras (SANTOS, B., 2019a, 2019b). Parte também, deste exercício, promover uma “recepção mais radical dos modelos bolivianos e equatorianos no Brasil” (PIRES, 2019, p. 297). Existe no caso brasileiro, portanto, a necessidade urgente deste campo valorizar e promover a emergência de novos estudos e abordagens que sejam criadas sem o caráter imperativo da racionalidade monista e do universalismo homogeneizante, buscando a confrontação de “um novo direito ainda inacabado de caráter restaurativo, reconciliador e integrador” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 72), que ofereça manobras táticas e assertivas de enfrentamento aos processo em que as “elites locais optaram por modelos constitucionais centralizadores, autoritários e genocidas” (PIRES, 2019, p. 296).

A eficiência da crença na universalidade e neutralidade do constitucionalismo moderno, aliada no contexto pátrio ao compartilhamento do mito da democracia racial, fez com que o impacto de sua utilização para promover o enfrentamento das desigualdades, notadamente raciais, sociais e de gênero, se mantivesse esvaziado. (PIRES, 2019, p. 297).

Este novo constitucionalismo pode ser operado na forma de uma nova cultura que recrie uma nova filosofia jurídica de natureza descolonial e emancipatória (SÃO BERNARDO, 2016, p. 75), pois a juridicidade, embora seja estática nas lentes que a linearidade moderna produziu, é na verdade extremamente “dinâmica, relacional, hermenêutica e plural contendo elementos emancipatórios numa perspectiva trans-histórica” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 67).

Vislumbrar embriões epistemológicos de um novo campo de estudo jurídico e em políticas públicas, que confronta os pressupostos resultantes na aplicação e sentido do direito formal. O feminismo descolonial latinoamericano, a filosofia africana feminista no continente africano e os novos debates sobre o direito de mulheres negras desenvolvidos no Brasil dão suportes iniciais para uma nova epistemologia que recria visões de mundo e instaura uma nova ética jurídica. (SÃO BERNARDO, 2016, p. 70).

Neste aspecto, antes de tudo é necessário compreender que a questão de justiça não é somente uma questão de direito (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74). É estratégico e tático, na proposição de um novo constitucionalismo, estudar a justiça a partir da filosofia e do direito, mas também da religião, da arte, da linguagem, da lógica, enfim, das histórias de vida contadas pelas células de resistência anti-colonial, sejam elas líderes comunitários, xamãs, atabaques ou pedras de rio. Aqui, mais do que simplesmente pôr em questão a escolha pelo modelo Estado-nação e suas promessas de liberdade, igualdade, segurança, felicidade e dignidade, declaradas nos documentos do período das revoluções modernas, há de se questionar “os contornos que foram conferidos às estruturas institucionais a esses direitos, bem como a desqualificação de perspectivas que poderiam ter indicado outras proteções fundamentais” (PIRES, 2019, p. 290).

Estas novas insurgências e empreitadas de guerrilha no campo do constitucionalismo firmam-se articulando “novas bases para um pluralismo comunitário e participativo” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 72), levando em conta dois pontos nevrálgicos: promover um entendimento jurídico da natureza como constituidora de direitos e referenciar os modos autônomos que os povos e comunidades desenvolveram de resolver seus conflitos como parâmetros a partir dos quais a filosofia do direito pode retirar lições e modelos valiosos. Dentre estes parâmetros está a observância aos ensinamentos do Quilombismo (NASCIMENTO, 2019), que constitui uma categoria histórico-cultural que revela uma práxis afro-brasileira de resistência e organização política comprometida com a liberdade, “materializada pelas suas manifestações legais – associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba e gafieiras” (PIRES, 2019, p. 294). Na construção destes movimentos táticos deve-se lembrar permanentemente que não podemos reduzir a justiça apenas à “validade ou à efetividade da norma” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74), para que não se caia em um poço de sensação de exaustão gerada por uma fixação com os fins instrumentais e canônicos do direito convencional e linear. As elaborações ontológicas que nascem das macumbas e tencionam os limites normativos dos Direitos Humanos compartilham com os referenciais ameríndios estudados por Eduardo Viveiros de Castro (2018) a característica de serem essencialmente jurisprudenciais, e não códigos normativos, muito embora fique demarcada a necessidade de “concessão de

direitos e entidades incapazes de terem deveres, nomeadamente a natureza e as gerações futuras” (SANTOS; CHAUÍ, 2013, p. 32).

As lições que aprendemos com o encantamento na encruzilhada se apresentam na forma de resoluções riscadas na experiência cotidiana de resistência em contato profundo com a ancestralidade, adaptando normas às situações reais, e por isso dificilmente se arriscarão na forma de dispositivos contratuais cristalizados. Há uma jurisprudência de ginga que se manifesta no desafio e na rasteira às disjunções morais (MBEMBE, 2017) e às contradições do Estado Democrático de Direito e de seus preceitos constitucionais perpetuadores de desigualdades, demarcação de guerrilha, e que deve ser acompanhada atentamente pelas análises propostas nestes campos. As investidas que estes reposicionamentos pluriépistêmicos podem fazer na área das constituições, no entanto, devem partir de um projeto amplo de reconhecimento da qualidade de *povo* destas comunidades silenciadas, bem como de sua medicina ancestral, e o estabelecimento de circunscrições territoriais e o direito à etnoeducação, reconhecendo-as como “minorias étnicas excluídas merecedoras de proteção específica” (PIRES, 2019, p. 298).

Enquanto se tateiam as possibilidades de mudanças estruturais ou adaptações estratégias no campo do constitucionalismo, é necessário também lembrar permanentemente da necessidade de localizar os Direitos Humanos como um fenômeno político, significando “radicá-los na sociedade humana, traçar seu fundamento sócio-histórico e integrador” (GALLARDO, 2014, p. 11) para que seja possível construir uma cultura a partir de um esforço político permanente, nos diversos campos das epistemologias, uma vez que os Direitos Humanos “não podem ser derivados de nenhuma condição inata ou da inércia das instituições” (GALLARDO, 2014, p. 11). O trabalho é, como já vimos, perpetuamente inacabado. Para que tenhamos o mínimo de chances de, a partir dele, visualizar e concretizar novas formas de emancipação é necessário aprender com Exu, que carrega azeite numa peneira sem derramar uma gota sequer.

Referências bibliográficas

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

FARIA, Rodrigo Cristino de. *Modelagem Causal da Astronomia Antiga*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo Negro Caído no Chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. “Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Revista Ensaios Filosóficos*, vol. XIII, 2016.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. *African Cosmology of the Bantu-Kongo: principles of life & living*. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. *Mokina ye Bafwa: la conversation avec les morts*. Kumba: Luyalungunu Iwa Kûmba nsi, 1991b.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. *Self-Healing Power and Therapy*. Nova York: Vantage Press, 1991a.

GALLARDO, Helio. *Teoria Crítica: matriz e possibilidade de direitos humanos*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

GREENE, Brian. *A Realidade Oculta: universos paralelos e as leis profundas do cosmo*. Trad. José Viegas Jr. Rev. Técnica Marco Moriconi. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HAWKING, Stephen. *O Universo Numa Casca de Noz*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

HINKELAMMERT, Franz. [S.l; s.n.], 2004. [Aborda o conceito moderno de humanidade e os Direitos Humanos.]

JAMES, William. *The Letters of William James*. [S.l; s.n.], 1920.

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

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

MORAES, Viviane Mendes de (Aza Njeri). *Universalidade e Pluriversalidade: Reflexões Sobre (sic) Humanidade*. Vídeo em formato eletrônico. YouTube: Aza Njeri. 27 mar. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FdG30g8ccIA>. Acesso em: 25 jul. 2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NOGUERA, Renato. “Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade”. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 18 – maio/outubro, p. 62-73, 2012.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

PINTO, Valdina de Oliveira. *Meu Caminhar, Meu Viver*. [S.l; s.n.], 2015.

PIRES, Thula. “Por um constitucionalismo ladino-amefricano”. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

RAMOSE, Mogobe B. “Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana”. *Ensaaios Filosóficos*, n. 4, p. 6-25, 2011.

RUFINO, Luiz. *Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Pluriverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

SANTOS; Boaventura de Sousa; CHAUÍ, Marilena. *Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento*. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. “Kalunga e o Direito: a emergência de um Direito inspirado na ética afro-brasileira”. *Hendu*, vol. 7, p. 65-75, 2016.

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

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

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

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

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, João. *Terreiros de Salvador seguem com atividades voltadas ao público suspensas: 'Orixás pediram e nós seguimos', diz pai de santo*. [S. l]: G1 Bahia, 29 jul. 2020, 06:01. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/07/29/terreiros-de-salvador-seguem-com-atividades-voltadas-ao-publico-suspensas-orixas-pediram-e-nos-seguimos.ghtml>. Acesso em: 01 ago. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

Recebido em: 22/02/2021

Aprovado em: 30/05/2021

BAIANAS DO ACARAJÉ: A UNIFORMIZAÇÃO DO TÍPICO EM UMA TRADIÇÃO CULINÁRIA AFRO- BRASILEIRA

Gerlaine Torres Martini¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.38719

Resumo

Este trabalho tem por objeto de estudo o comércio tradicional de acarajé que se originou das práticas votivas dos cultos afro-brasileiros, tornando-se uma atividade secular na história da cidade de Salvador, caracterizada como um ofício feminino. A análise do ofício implicou em uma história das transformações sofridas por suas formas tradicionais de venda a partir do século XX, sempre confrontadas pelos poderes públicos e, recentemente, pelas novas correntes evangélicas das igrejas neopentecostais. Esses confrontos conduziram finalmente ao registro desse ofício como bem imaterial do patrimônio nacional brasileiro, processo aqui discutido a partir das reações desta atividade tradicional com relação às novas tentativas institucionais de uniformização.

Palavras-chave: Baianas. Acarajé. Iansã.

MARTINI, Gerlaine Torres. *Baianas do Acarajé: a uniformização do típico em uma tradição culinária afro-brasileira*. 291 f. Tese (Doutorado em Antropologia) orientada por José Jorge de Oliveira – Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/1302>. Acesso em: 11 jun. 2021.

Recebido em: 12/06/2021

Aprovado em: 12/06/2021

¹ Doutora em Antropologia Social. Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, Universidade de Brasília. e-mail: gerlainem@uol.com.br.

ÈTÓ FÚN ÀWÓN TÓ YÀTÒ: ANÁLISE DO I PLANO NACIONAL DE INCLUSÃO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA A PARTIR DOS PROCESSOS DE RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO SUJEITO CONSTITUCIONAL

Andréa Letícia Carvalho Guimarães¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.38720

Resumo

Esta dissertação tem como tema central a análise do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, instituído pela Portaria nº 15 de 2013, através da SEPPIR, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, enquanto uma política pública especificamente destinada a promover, como direito à igualdade, a salvaguarda e a promoção das diferenças que caracterizam esses povos, enfocando precipuamente na complexa, inovadora e profunda abordagem conceitual decorrente do I Plano. A partir da sua leitura e dos textos produzidos para sua elaboração, disponibilizados pela SEPPIR, já se revela potencialmente que essa abordagem pode e deve ser compreendida como uma contribuição decisiva para a reconstrução da riqueza e da diversidade inerentes à complexa identidade do sujeito constitucional brasileiro. Para tanto, serão utilizados os instrumentos de reconstrução do discurso constitucional desenvolvidos por Michel Rosenfeld (2012): negação, metáfora e metonímia. Essas ferramentas possibilitam um novo caminho interpretativo para a compreensão constitucional das práticas ancestrais realizadas por estes povos. O I Plano, sem dúvida, não trata do aspecto propriamente religioso, mas, sobretudo, preocupa-se com a proteção e manutenção dos territórios tradicionais e, conseqüentemente, com as práticas de matriz africana, principalmente, no que se refere àqueles territórios que estão alijados materialmente e necessitam de apoio para subsistirem. Além do que, objetiva o desenvolvimento de medidas para a construção positiva da identidade dos povos de matriz africana, como forma de intervenção contra o racismo. Assim, o princípio da igualdade como direito à diferença deve ser a base interpretativa dos direitos a serem garantidos a esses povos, a fim de salvaguardar os seus específicos modos de ser e pertencer ao mundo. Dessa forma, para realizar este trabalho, o caminho epistemológico e teórico-metodológico da pesquisa será de cunho bibliográfico. A discussão teórica ancora-se em estudos sobre a cosmovisão afro-brasileira e o processo histórico de construção da identidade nacional. Destaca-se, por fim, o potencial do I Plano como momento que deverá possibilitar, como resultado indireto, conquanto também relevante, uma maior

¹ Mestre em Direito. Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, Universidade de Brasília. e-mail: andreacarvalhoguimaraes@gmail.com.

visibilidade para os reais problemas enfrentados por estes povos – advindos, principalmente, do racismo –, o que possibilita um diálogo com outras esferas do poder e da sociedade, dinamizando a própria ação do Estado para a valorização da ancestralidade africana, importante elemento constitutivo da pluralidade rica, complexa e tendencialmente aberta que forja a identidade constitucional do povo brasileiro, na luta contra o racismo e pelo reconhecimento da diversidade ínsita à Nação.

Palavras-chave: I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Política de inclusão. Princípio da igualdade. Direito à diferença. Racismo. Reconstrução da identidade do sujeito constitucional.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. “*ÈTÓ FÚN ÀWÒN TÓ YÀTÒ*”: análise do I Plano Nacional de Inclusão dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional. 194 f. Dissertação (Mestrado em Direito) orientada por Menelick de Carvalho Netto – Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/17500>. Acesso em: 11 jun. 2021.

Recebido em: 12/06/2021

Aprovado em: 12/06/2021

CANDOMBLÉ E DIREITO: O ENCONTRO DE DUAS COSMOVISÕES NA PROBLEMATIZAÇÃO DA NOÇÃO DE SUJEITO DE DIREITO

Clara Jane Costa Adad¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.38721

Resumo

Esta dissertação é fruto da pesquisa realizada no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília. Em sua construção foram conectados a formação, o desejo profissional e a espiritualidade da pesquisadora. Sua finalidade foi investigar “Até que ponto o pluralismo jurídico pode ser usado como uma ferramenta para o diálogo crítico entre o direito e o candomblé.” Para tratar esse problema, e proceder à sua análise, identificaram-se as concepções de pessoa no candomblé e as concepções de sujeito de direito, inicialmente no direito positivo e, posteriormente, no pluralismo jurídico, de modo a compreender até que ponto o pluralismo consegue alcançar as pessoas do candomblé como sujeitos de direitos. Este estudo foi construído por meio de pesquisa bibliográfica acerca do tema, da análise documental de fragmentos do processo judicial nº 0004747-33.2014.4.02.5101, da pesquisa exploratória nos terreiros, registrada em diários de campo e fotografias, quando possível. O aporte teórico foi o pluralismo jurídico e O Direito Achado na Rua com recortes nas noções de pessoa e de sujeito de direito. Inicialmente, baseado em autores tradicionais do Direito, tais como Nader (2009), Raó (2004), Reale (2005) entre outros; e naqueles que questionam o sistema de justiça, como Lyra Filho (1982), Ehrlich (1986), Sousa Junior (1983; 2011), Wolkmer (2001; 2006), dentre outros que problematizam a associação entre sujeito de direito e pessoa como algo naturalizado, fazendo o uso do pluralismo jurídico, que entende a existência de vários direitos e culturas numa mesma sociedade. Os estudos sobre o candomblé foram baseados em Bâ (1982), Oliveira (2006; 2007; 2012), Cunha Junior (2010), Nascimento (2012), Lody (1987; 2006) e outros, que evidenciam que a noção de pessoa é um elemento estruturante da cosmovisão africana, sendo o ser humano entendido como múltiplo, pois a singularidade de pessoa e de ser humano compõe-se de vários elementos. E que esta imagem do ser humano como múltiplo gera inúmeras dificuldades de diálogo entre as tradições do candomblé e a forma de se pensar a pessoa, sujeito de direito e justiça no sistema jurídico em que nos inserimos; um sistema, ainda, monista, sendo que o conceito de indivíduo nessa teoria é impróprio tanto para as questões do candomblé quanto para o contexto diverso dos direitos humanos.

Palavras-chave: Pessoa. Sujeito de Direito. Candomblé. Pluralismo Jurídico. Direitos Humanos.

¹ Mestre em Direito. Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, Universidade de Brasília. e-mail: clarajcadad@gmail.com.

ADAD, Clara Jane Costa. *Candomblé e direito: o encontro de duas cosmovisões na problematização da noção de sujeito de direito*. 124 f., il. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) orientada por Nair Heloisa Bicalho de Sousa – Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/19046>. Acesso em: 11 jun. 2021.

Recebido em: 12/06/2021

Aprovado em: 12/06/2021

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O RACISMO: CONTRIBUIÇÃO PARA A CATEGORIZAÇÃO DO RACISMO RELIGIOSO

Ariadne Moreira Basilio de Oliveira¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.38722

Resumo

A presente dissertação tem por objetivo contribuir para a categorização do termo racismo religioso. O termo é geralmente empregado por militantes de movimentos sociais, como os movimentos negros, e também por membros da comunidade afroreligiosa. Entretanto, no âmbito acadêmico a bibliografia sobre o assunto é escassa. Para a substanciação do racismo religioso, parte-se da compreensão de que o racismo é a base da discriminação contra essas religiões. O racismo, por sua vez, foi construído histórico e socialmente a partir da modernidade e passou a estruturar o eixo do padrão eurocentrado, ou seja, a colonialidade do poder. A lógica da colonialidade do poder prescinde da racialização da sociedade fazendo com que as populações não europeias sejam consideradas como inferiores e excluídas da construção de instituições e mecanismos de poder. Sendo assim, tudo que é associado ao não europeu é inferiorizado e tende a ser substituído pelo padrão civilizacional europeuidental. Nesse contexto, está a exclusão das religiões afro-brasileiras que possuem um modo de vida diferenciado da modernidade eurocentrada ocidental, que pode ser expressa através dos diferentes modos de vivenciar o gênero, a construção familiar, as relações sociais, a produção e transmissão de conhecimento e suas relações econômicas. Devido a essa diferenciação, essas religiões são frequentemente discriminadas. Essas discriminações são expressas de variadas formas, como a histórica criminalização das religiões afrobrasileiras, as perseguições políticas, midiáticas, as violações neopentecostais e ações e omissões estatais servem como exemplificações desse panorama de discriminações e consubstanciam a conclusão de que as violências sofridas caracterizam expressões do racismo.

Palavras-chave: Racismo religioso. Religiões afro-brasileiras. Modernidade. Discriminação.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. *Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. 102 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) orientada por Rita Laura Segato – Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31472>. Acesso em: 11 jun. 2021.

¹ Mestre em Direitos Humanos e Cidadania. Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, Universidade de Brasília. e-mail: ariadnebasilio@gmail.com.

Recebido em: 12/06/2021

Aprovado em: 12/06/2021

“NA MINHA CASA MANDO EU” – MÃES DE SANTO, COMUNIDADES DE TERREIRO E ESTADO

Guilherme Dantas Nogueira¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.38723

Resumo²

Objetiva-se com esta tese mostrar como o Estado brasileiro, por intermédio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), é significado a partir da percepção de mães de santo do Candomblé. Para tanto, foi realizado um longo recorrido histórico pela formação da afrorreligiosidade no Brasil, desde a chegada dos primeiros africanos escravizados e estruturação dos primeiros Calundus coloniais, que iniciaram sincretismos ameríndios e, forçadamente, católicos. O violento período escravista brasileiro e a necessidade de atualização de tradições para a continuidade da afrorreligiosidade no país fortaleceram a importância das mães de santo, que foram historicamente as líderes deste processo, bem como levaram ao nascimento do Candomblé e demais religiões afro-brasileiras. Mães de santo se tornaram, ademais, importantes líderes comunitárias, ocupando um papel social de destaque com seus Candomblés nas periferias urbanas já entre os séculos XIX e XX, e no início do colonial/moderno XXI. O IPHAN, por sua vez, lidera um processo constante de (re)invenção do Brasil, por meio de tombamentos e registros patrimoniais, em que a afrorreligiosidade só recente e marginalmente foi incluída. A partir de pesquisa de campo e ampla revisão bibliográfica, na percepção das mães de santo, observa-se que o não tombamento de terreiros não é um problema. Pelo contrário, grosso modo, o acatamento dos terreiros interfere em sua autonomia e limita a dinâmica da tradição da casa – o IPHAN, em geral, é significado como organização antagônica, assim como o Estado. O tombamento do terreiro será ainda mais rechaçado quando complica o processo de herança por parte da família de sangue da mãe de santo. Todavia, pode ser buscado por comunidades de terreiro quando é considerado instrumento para a proteção fundiária do imóvel, ou quando entendido como vitória política da luta por direitos do Movimento Social Afrorreligioso. Mães de santo insistem, no limite, seguir exercendo sua afrorreligiosidade – tradição, crença, modo de vida, inteligência, etc. – e, para isto, leem seu contexto e atualizam as vivências em suas comunidades.

Palavras-chave: Mãe de santo. Candomblé. IPHAN. Estado. Terreiro.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. *“Na minha casa mando eu” – Mães de santo, comunidades de terreiro e Estado*. 288 f. Tese (Doutorado em Sociologia) orientada por Tânia Mara Campos de Almeida – Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41194>. Acesso em: 18 jun. 2021.

¹ Doutor em Sociologia. Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, Universidade de Brasília. e-mail: guidantasnog@gmail.com.

² Ademais da tese aqui referenciada, este resumo já foi previamente publicado na revista Sociedade e Estado, do Departamento de Sociologia da UnB.

Recebido em: 12/06/2021

Aprovado em: 12/06/2021

NA CASA DE AJALÁ: COMUNIDADES NEGRAS, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA CONTRACOLONIAL NO CAIS DO VALONGO: A “PEQUENA ÁFRICA”

Francisco Phelipe Cunha Paz¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.38724

Resumo

Esta dissertação, apresenta um estudo sobre como as comunidades negras da região da Pequena África [Zona Portuária] do Rio de Janeiro tem disputado o direito à memória, e agenciado maneiras próprias de lembrar, narrar e fazer usos da memória e do passado a partir da patrimonialização do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo. Ressurgido em 2011 após obras estruturais do Projeto Porto Maravilha, os vestígios do Cais do Valongo, o maior porto escravista das Américas entre os séculos XVIII e XIX, e que esteve soterrado, apagado e silenciado durante anos, foi reconhecido em 2017 pela UNESCO como Patrimônio da Humanidade e Sítio de Memória Sensível. Como fenômeno, a patrimonialização do Valongo mobiliza traumas, dor e violência, mas também herança, celebrações e identidades, o que nos leva a repensar as relações entre memória e patrimônio, identidade e subjetividade, passado e história. A partir da perspectiva teórico-metodológica do desde a travessia, tomamos as experiências negras como lugar e o corpo como documento para pensar as disputas, conflitos e re-politização da memória em torno da memorialização e da patrimonialização do Cais do Valongo e de outras marcas e heranças negras. E assim, tanto denunciar um processo histórico de silenciamentos, esquecimentos e apagamentos das memórias negras, o que definimos necropolítica das memórias negras, isto é, a produção de uma memória sobre negro de perspectiva colonial, branca, euroferenciada, quanto pensar uma memória negra do negro, contracolonial/desde a travessia, reposicionada pelas comunidades negras que passam a produzir um lembrar de si e passam a narra a si como possibilidade de reconstrução do ser esfacelado pela colonização, a escravidão e o racismo.

Palavras-chave: Cais do Valongo. Comunidades negras. Patrimônio e memória. Memórias da escravidão.

PAZ, Francisco Phelipe Cunha. *Na Casa de Ajalá: comunidades negras, patrimônio e memória contracolonial no Cais do Valongo: a “Pequena África”*. 229 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) orientada por Leandro Santos Bulhões de Jesus – Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/35647>. Acesso em: 11 jun. 2021.

¹ Mestre em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional. Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, Universidade de Brasília. e-mail: phelipecunhapaz@gmail.com.

Recebido em: 12/06/2021

Aprovado em: 12/06/2021

ARQUITETURA DE TERREIRO: COMPREENDENDO SOCIOESPACIALIDADES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA MANZO NGUNZO KAIANGO

Aisha – Angèle Leandro Diéne¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.38725

Resumo

Pensar o espaço do terreiro de candomblé, em um primeiro momento, perpassa pelo entendimento de formação socioespacial desse território que surge como espaço de reexistência, perspectivando ser a ressignificação de família e tudo aquilo que se conseguiu preservar da cultura africana no Brasil afro diaspórico. Essa dissertação busca compreender através da análise do percurso histórico da comunidade remanescente de quilombo Manzo Ngunzo Kaiango – até a elevação do termo-conceito quilombo à sua identidade coletiva. Considerando a mutabilidade e ressemantização terminológica que esse termo sofreu e continua sofrendo desde o século XX. O candomblé ou “os candomblés” (Nascimento, 2016) aqui transcendem, ampliam a ligeira leitura religiosa e se estendem ao pertencimento, como característica intrínseca da personalidade, do modo de vida e da visão de mundo dos candomblecistas, não se restringindo aos limites físicos dos intramuros. De modo que, esse pertenc(ser) ou ser parte ultrapassa a dimensão físico-territorial e se compreende como modo de vida, assim, a arquitetura de terreiro é descrita nesse trabalho como principal narradora da formação socioespacial, que pela óptica de pertencimento e de construção identitária, se expressa em sua espacialidade através da vivência ancestral demonstrando ser uma arquivivência. Manifestando ainda através dessa espacialidade, o impacto sofrido durante a pandemia ocasionado pelo vírus SARS-CoV-2, considerando a mudança na rotina de convívio socioespacial, ritualística e econômica da comunidade.

Palavras-chave: Arquitetura. Candomblé. Território. Socioespacialidade. Arquivivência.

DIÉNE, Aisha – Angèle L. *Arquitetura de Terreiro: compreendendo socioespacialidades na comunidade quilombola Manzo Ngunzo Kaiango*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) orientada por Carlos Alexandre Plínio dos Santos – Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

Recebido em: 12/06/2021

Aprovado em: 12/06/2021

¹ Mestre em Antropologia Social. Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, Universidade de Brasília. e-mail: aisha.diene@gmail.com.