

REVISTA *Calundu*

CONSTANTE GIRA: PLURALIDADE CONTÍNUA



VOL. 7, N. 2
JUL-DEZ 2023
ISSN 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

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

CONSTANTE GIRA: PLURALIDADE
CONTÍNUA

Volume 7, Número 2, Jul-Dez 2023

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

Dra. Nathália Vince Esgalha Fernandes

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

Maria Marcelina Azevedo

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>

Editor-chefe do dossiê temático: Guilherme Dantas Nogueira

Créditos da imagem da capa: Nathália Vince Esgalha Fernandes, com auxílio da
ferramenta de geração de imagens da OpenAI.

Diagramação: Hans Carrillo Guach

Revisão ortográfica dos textos: Adélia Mathias (português) e Hans Carrillo Guach
(espanhol).

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 (publicados 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

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.

diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras são resultantes de um processo sócio-histórico iniciado com a colonização do Brasil pode ser estendida para outros cantos das Américas: religiões afro-latino-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.

CONSTANTE GIRA: PLURALIDADE
CONTÍNUA

Volume 7, Número 2, Jul-Dez 2023

SUMÁRIO

CONSTANTE GIRA: PLURALIDADE CONTÍNUA (Apresentação)	1
<i>Angélica María Rivera López</i>	

Artigos

Exu diaspórico: um conceito decolonial forjado para compreender o princípio exílico de comunicação e a pedagogia das encruzilhadas	4
<i>Alex Pereira de Araújo</i>	

O evangelicalismo intolerante e racista e os povos de terreiro no Brasil	25
<i>Ozaías da Silva Rodrigues</i>	

Poéticas diacríticas: a moda afro-crioula na iconografia do século XIX	47
<i>Vanhise da Silva Ribeiro</i>	

Mbole Dia Nkisi - O terreiro de candomblé como fundamento espacial na educação ambiental	64
<i>Angelo Luiz Barbosa Imbiriba</i>	

Textos livres

O processo de construção das insígnias/paramentos dos orixás de candomblé em São Paulo	86
<i>José Roberto Lima Santos</i>	

CONSTANTE GIRA: PLURALIDADE CONTÍNUA **(Apresentação)**

Angélica María Rivera López¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v7i2.52088>

Cuando recibí la invitación del Grupo Calundú para presentar este segundo número del séptimo volumen de su Revista Calundú, sentí un acúmulo de sensaciones encontradas. Me encontraba en los preparativos para viajar a mi país natal, Cuba, sabiendo que me encontraría en un escenario personal, que desafiaría mis fuerzas para concentrarme en esta tarea. Esto me produjo una cierta inseguridad con relación a mis capacidades para la escrita en medio de dicho contexto. Sin embargo, al unísono, sentí inmensa alegría por tener la oportunidad de presentarles los textos que componen este número y, al mismo tiempo, tristeza al imaginarme vencida por las circunstancias, de modo a imposibilitarme honrar esta invitación.

Afortunadamente, supe encontrar mis ejes y, al leer los trabajos que aquí les presento, estos ejes cobraron otros matices que me ayudaron a transitar por este compromiso con satisfacción y regocijo. Y es que este número tiene justamente la capacidad de guiarnos por senderos analíticos y comprensivos que alientan, enseñan, resignifican y animan.

De manera general, este dossier aporta a la comprensión de la sabiduría ancestral de matriz africana y sus enseñanzas más allá de los propios contextos religiosos y en confrontación a históricas satanizaciones y estigmatizaciones históricamente visibles al interior de diversos grupos sociales. Su propio título —CONSTANTE GIRA: PLURALIDADE CONTÍNUA—, alberga nociones esenciales que de una forma u otra atraviesan todas las contribuciones de las cuales en breve ustedes podrán disfrutar. Me refiero al hecho de que los elementos espirituales afrobrasileiros que las autoras y los autores tratan, demuestran el carácter dinámico, transformador y multisituado de los

¹ Doctoranda en Antropología Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia de la Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil. Más información sobre vida académica en: <http://lattes.cnpq.br/0500063651165035>. E-mail: angemaria.rl@gmail.com

sistemas religiosos que los engloban, en contraposición al “no-lugar” cognoscitivo al cual muchas veces estos han sido sometidos. Así, cada uno de los textos demuestra la continuidad de miradas insurgentes y plurales sobre el universo de las religiones mencionadas y sus múltiples componentes, pero que apuntan a caminos comunes: la valorización de la ancestralidad religiosa africana y/o afrodiaspórica.

A tales consideraciones, por ejemplo, se ajusta el primer texto que a continuación encontrarán, titulado “Exu diaspórico: um conceito decolonial forjado para compreender o princípio exúlico de comunicação e a pedagogia das encruzilhadas”. Alex Pereira de Araújo, su autor/a examina una emblemática entidad religiosa de matriz africana como Eshu (Exu, em português y Èṣù en yoruba), como principio para reflexionar sobre elementos basilares del pensamiento decolonial y, con esto, encauzar cuestionamientos a universalidades del pensamiento occidental.

Consecutivamente, el trabajo de Ozaias da Silva Rodrigues “O evangelicalismo intolerante e racista e os povos de terreiro no Brasil”, también aporta a la valorización de la ancestralidad afro-diapórica y de otras ancestralidades, ancorado, de modo firme y certero, no solo en críticas a diversas formas de discriminación, también en el enaltecimiento del respeto a las diferencias de creencias. Un texto, sin dudas, alentador en estos momentos oscurecidos por el auge de fundamentalismos religiosos.

Otras interesantes reflexiones en torno a las ancestralidades africanas o afrodiaspóricas, son apreciables en “Poéticas diacríticas: a moda afro-crioula na iconografia do século XIX”, de Vanhise da Silva Ribeiro. Vanhise asume como centro de análisis la vestimenta de mujeres negras en la iconografía del siglo XIX, para vislumbrar no solo peculiares modos negros de vestir, también para comunicar sobre ciertas realidades de la época: valores estéticos, identidades, modos de vida y cuerpos negros femeninos.

La sección de artículos de este dossier encierra con el texto “Mbole dia nkisi - o terreiro de candomblé como fundamento espacial na educação ambiental”, de Angelo Luiz Barbosa Imbiriba. Sus contribuciones a la comprensión y valorización de la sabiduría ancestral de matriz africana se sustentan en una análisis sobre el papel de *terreiros* de Candomblé y sus bosques sagrados en la educación ambiental y antirracista. Así, con estas reflexiones se impulsan otras formas de pensar espacios/procesos de enseñanza-aprendizaje, bien como otras relaciones con la sociedad, la naturaleza y las

propias religiones de matriz africana, que también desafían la hegemonía de perspectivas y conceptos occidentales y colonialistas.

Para ir finalizando esta presentación, cabe destacar también que la sección de textos libres está compuesta por el “O processo de construção das insígnias/paramentos dos orixás de candomblé em São Paulo”. Esta sugerente entrevista, realizada por José Roberto Lima Santos, explora el proceso creativo y algunas de las realidades sociales por detrás de la confección de diferentes objetos centrales en la práctica de religiones afrobrasileras.

Sin más preámbulos y considerando todo lo que hasta aquí he expuesto con relación a los textos del presente número, solo me resta desearles una lectura fecunda de cada uno de ellos, junto a las mejores de las experiencias gnoseológicas y afectivas. Por fin, les extiendo un afectuoso agradecimiento al Grupo Calundu y a su Revista por el loable trabajo de tantos, deseándoles capacidades de vencimiento de todo tipo de oposiciones y la materialización de *Iré gbogbo*.

Matanzas (Cuba); Goiânia (Brasil), 24 de diciembre de 2023

EXU DIASPÓRICO: UM CONCEITO DECOLONIAL FORJADO PARA COMPREENDER O PRINCÍPIO EXÚLICO DE COMUNICAÇÃO E A PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS

Alex Pereira de Araújo¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v7i2.50906>

Resumo: Este trabalho trata do conceito *Exu Diaspórico*, o qual foi forjado para lidar com as pesquisas empíricas situadas dentro do quadro teórico da vaga decolonial. Sua concepção está ligada às tradições iorubanas diaspóricas nessa parte do Atlântico Sul onde emergiram outros sistemas resultantes, quer seja de fragmentos e vestígios de narrativas em gestos de memória e resistência, quer seja da tradução realizada pelo outro, muitas vezes, por meio de um processo de carnavalização cultural, que, por sua vez, se deu pela convivência com os bantu, com os povos autóctones e com o colonizador europeu. Este conceito se articula com o conceito de *língua-linguagem como encruzilhada* apresentado por Araújo (2021a), mas pode ser tomado, ainda, de forma independente. Portanto, trata-se de uma discussão conceitual que visa contribuir com as reflexões e pesquisas decoloniais. O conceito também está a cargo de noções como negritude e Baianidade. Contudo, ele aparece para reunir todas as representações de Exu que resultaram da diáspora negra em meio a um processo de carnavalização das tradições iorubanas em contato com outras culturas e cosmologias.

Palavras-chave: Exu Diaspórico. Conceito. Decolonial. Linguagem. Comunicação.

Resumen: Este trabajo aborda el concepto Exu Diaspórico, que se forjó para abordar investigaciones empíricas situadas en el marco teórico de la ola decolonial. Su concepción está ligada a las tradiciones diaspóricas yoruba en esta parte del Atlántico Sur donde surgieron otros sistemas, resultantes ya sea de fragmentos y rastros de narrativas en gestos de memoria y resistencia, o de la traducción realizada por el otro, a menudo a través de un proceso de carnavalización cultural que, a su vez, se produjo a través de la convivencia con los bantúes, con los pueblos indígenas y con el colonizador europeo. Este concepto está vinculado al concepto de lengua-linguaje como encrucijada presentada por Araújo (2021a), pero también puede tomarse de forma independiente. Por tanto, esta es una discusión conceptual que pretende contribuir a las reflexiones e investigaciones decoloniales. El concepto también se hace cargo de nociones como negritud y Baianidade. Sin embargo, parece reunir todas las representaciones de Exu que resultaron de la

¹ Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade pelo PPGMLS da UESB com estágios doutoral na Sorbonne Nouvelle (Paris 3) e com bolsa do Programa de Doutorado sanduíche no Exterior da CAPES, é mestre em Letras: Linguagens e representações pela UESC, e licenciatura em Letras, habilitação Francês/Português pela mestra instituição. Faz parte do Movimento Negro Unificado em Itabuna-BA e do Grupo de Pesquisa em Linguagens, Poder e Contemporaneidade – GELPOC (IFBA). Atualmente é Membro do Conselho Estratégico Social da UFSB. E-mail: alex.scac@hotmail.com.

diáspora negra em meio de um processo de carnavalização de las tradiciones yoruba en contacto con otras culturas y cosmologías.

Palabras clave: Exu Diaspórico. Concepto. Decolonial. Lenguaje. Comunicación.

Introdução

Princípio cosmológico, porque foi o primeiro a ser criado, Exu ou Èṣù (em iorubá) apresenta-se, segundo as tradições iorubanas em África e na sua diáspora, como a protomateria criadora, cujo caráter expansivo e inacabado torna possível o aparecimento de todas as demais criações, incluindo, ainda, o aparecimento de outros sistemas epistemológicos e outras cosmologias (DRAVET, 2015; ARAÚJO, 2021a; 2021b; 2021c; RUFINO, 2015; 2018, 2019). Ele é o princípio animador da existência e em tudo há Exu. A encruzilhada é seu *espaço-tempo* e este fato pode explicar por que “a cultura negra é uma cultura das encruzilhadas” (MARTINS, 1997). Por isso, trato logo de dizer que sem encruzilhada não há linguagem e sem linguagem não há Exu (cf. ARAÚJO, 2021b). Mas, encarnado nas práticas afro-diaspóricas nas bandas de cá do Atlântico Sul, América Central e Caribe, Exu não só manteve, e mantém, vigorosamente o seu poder multifacetado, mostrando que o colonato europeu nas Américas não obteve o resultado esperado, como também evidencia as suas significações cotidianas entre nós, que são o resultado de muita resistência, envolvendo batalhas, negociações, autoritarismo (colonial e neocolonial), regimes de poder, violências, transgressões, silenciamentos e alianças experienciais na dinâmica colonial, conforme nos lembra Luiz Rufino em seu livro *Pedagogia das Encruzilhadas* (cf. RUFINO, 2019).

É a partir dessas considerações que gostaria de iniciar esta discussão cujo objetivo principal é desenvolver o conceito *Exu Diaspórico*, situado dentro do quadro teórico da Decolonialidade para compreender a *pedagogia das encruzilhadas* e para lidar com o princípio de comunicação que vem de Exu na Diáspora Negra e que está na ordem daquilo que discuto em *A língua-linguagem como encruzilhada: desafios e implicações tradutórias de um conceito decolonial em elaboração* (ARAÚJO, 2021a)². Por isso, tomo a

² No referido estudo, procurei encontrar uma ideia de língua como encruzilhada de memórias, saberes, culturas, arte e cosmovisões, a qual se encontra fora do esquema ocidental e que é regida pelo princípio exílico da comunicação. Em outros termos, quis forjar (ou trazer à tona) um conceito de língua-linguagem que pudesse expressar o pensamento e a cosmovisão da Diáspora negra africana com suas emanações ancestrais para que os pesquisados não sejam apenas objetos de pesquisa, mas sujeitos de suas falas, tendo

linguagem como encruzilhada e utilizo a obra *Bahia de Todos-os-Santos: guia de ruas e mistérios* do imortal Jorge Amado, para apresentar este novo conceito, tributário daquilo que foi dito antes. Neste caso, a perspectiva aqui adotada é aquela que vem das tradições iorubanas em que Exu é linguagem, a linguagem das linguagens! E como linguagem, Exu não permite a sua tradução integral, total (cf. ARAÚJO, 2021b). Mas, se alguém ousa a traduzir a sua intraduzibilidade, será afetado por suas artimanhas em um jogo de encruzadas onde são evocados “os princípios da mobilidade, da transformação, das imprevisibilidades, trocas, linguagens, comunicações e toda forma de ato criativo”. (RUFINO, 2018, p.74). E a quem é dado o poder de conhecer; aos não autorizados, nunca pode revelar seus segredos. Somente aquilo que Exu permite é revelado para que se tenha a dimensão de sua força e de sua potência. Por isso, me valho da sabedoria e do poder de Exu para forjar tal conceito que está a cargo das suas encruzadas e de suas linguagens.

Mas, cabe assinalar que não estamos tratando da mesma acepção que o termo linguagem tem na estrutura e nos sistemas de pensamento do mundo ocidental, orientado pelas *metanarrativas* que expressam, materializando, o modelo socrático-platônico, vulgarizado pela teologia dos doutores da Santa Sé e por sua variante protestante. Então, alguém pode perguntar: que linguagem é essa? Ela tem algum ponto em comum com o modelo ocidental?

Exu: Princípio de comunicação e as epistemes das encruzadas frente ao logocentrismo

Como expressão da cosmovisão das culturas iorubanas, esta linguagem subverte toda ordem do modelo ocidental que é composta por binarismos cujo esquema fragmenta a linguagem em: linguagem verbal e linguagem não-verbal, língua e fala, texto e discurso, linguístico e extralinguístico, pragmática e estilística, sintaxe e semântica, fonologia e fonética etc. Portanto, ela tem sua própria pedagogia cujos caminhos apontam para além dos limites do *λόγος* (logos) dominante, por causa de suas encruzilhadas. É por meio dela que Exu fala e faz falar. Por este motivo que “atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem” (FANON, 2008, p.33). E em se tratando de uma sociedade hierarquizada como a brasileira, em que há muitas dificuldades para mobilizar seus

um conceito mais coerente com a sua cosmovisão e com suas realidades linguísticas nesses passos de retomada que estamos dando nesta fase da descolonização.

membros em torno da luta comum para a sua própria transformação, conforme observa Kabengele Munanga (2008); a epistemologia que vem de Exu aparece como uma abertura para o caminho da superação da necropolítica³ colonial que foi mantida e atualizada no programa estatal chamado “Democracia racial brasileira” sob a máscara da “mestiçagem” de Gilberto Freyre e do movimento modernista brasileiro (cf. ARAÚJO, 2021c).

Ora, se este projeto estatal falhou e continua a falhar, mesmo nestes tempos em que as discussões sobre os processos de descolonização estão em voga por todo o continente americano, torna-se mais que necessário uma resposta a este modelo que se vale da necropolítica em que “matar ou deixar viver constituem os limites da soberania” (MBEMBE, 2016, p.123). E esta resposta só deverá ser pautada e consagrada à vida e ao respeito a diversidade racial e cultural dos povos que formam boa parte dos Estados nacionais nas Américas, subvertendo a forma como a soberania vem sendo exercida por meio do controle sobre a mortalidade, sobretudo, das populações negras que anseiam a igualdade racial, juntamente com os povos da floresta. Para tanto, será preciso conhecer as linguagens de Exu que carregam consigo uma concepção de língua/linguagem que deve tornar mais acessível o conhecimento daquilo que estas linguagens representam, colocando em ação o princípio exúlico de comunicação, regente de todo o saber linguístico. Nesta ordem, a linguagem e o saber linguístico precedem o saber pedagógico que, por sua vez, é responsável pela difusão da epistemologia que se constituiu em torno do conjunto de cosmovisões que herdamos da Diáspora negra africana e do colonialismo europeu, e é justamente aí que Exu se multiplica nessa encruza aberta à infinitude de combinações possíveis e impossíveis, já que tudo está em movimento e se movimenta com o sopro exúlico que possibilita trocas “entre informações atmosféricas (do ambiente) e informações viscerais (da interioridade), pelo viés de algo móvel, fluido, dinâmico.” (DRAVET, 2015, p.17). Mas como Exu teria surgido nessas tradições epistêmicas difundidas pela pedagogia das encruzas com as rasuras da oralidade em momentos sagrados de oralituras?

De acordo com tais tradições epistemológicas iorubanas, difundidas entre nós, nessas bandas de cá do Atlântico, foi com Exu que as línguas se espalharam pela terra.

³ Este termo é usado por Achille Mbembe para nomear aquilo que Michel Foucault considerou como a expressão máxima do poder da soberania que tem a capacidade de decidir “quem deve viver e quem deve morrer”; ou seja, ele apresenta esta nomenclatura em substituição à biopolítica usada por Michel Foucault principalmente em seu curso *Il faut défendre la société*, ministrado no Collège de France entre 1975 a 1976; mas, subverte a discussão promovida por Foucault para tratar da violência colonial que ainda persiste no mundo diaspórico negro.

Dentre as muitas explicações que encontramos nessas tradições, há uma que diz que este acontecimento teria ocorrido, porque, ao nascer, Exu tinha uma fome voraz que o levou a comer todos os seres vivos e a própria mãe que lhe dava o que comer. Como a fome continuava, ele quis comer o pai que reagiu correndo atrás do filho com uma espada, deferindo golpes que dividiu Exu em duzentos pedaços. Todavia, ele teria ressurgido de um último pedaço que sobrou, obrigando seu pai a perseguir e a dividir seu filho em outros duzentos pedaços. Até que todos os cantos da terra fossem povoados com uma parte de Exu, seu pai teve que o perseguir por nove vezes sucessivas; levando a crer, portanto, que as línguas nasceram assim com Exu, e, ao mesmo tempo, são também as suas encruzilhadas que surgiram dos seus pedaços divididos pela espada. Todas juntas se assemelham a ele, tendo os dois princípios universais do masculino e do feminino num corpo andrógono, falando na palavra e no silêncio.

Dito de outro modo, foi a fome de Exu que o fez falar e foi aí que a comunicação surgiu com o mundo e como Exu tornou-se o princípio da comunicação. Este acontecimento também explicaria por que sua boca é que fala para o *Ifá*⁴; ou seja, porque “todos os caminhos do *Ifá* falam através de Exu” (DRAVET, 2015, p.20), o primeiro elemento a ser gerado, o primeiro a ser criado. E por carregar “a fala das forças do mundo” (DRAVET, 2015, p.19), sua fala não é direta, mas sendo o intermediário, o canal, o transmissor, o trânsito, a mensagem e o código; Exu é aquele de quem todos dependem por ser ainda o restituidor de força.

Enfim, “sua linguagem é pura metáfora: é, a um só tempo, o signo semiótico e o fenômeno sensível, o sentido e o sentir. Sua fala é potencialidade do sentido semântico, mas também é potência de sentidos sensoriais, uma vez que Exu está fora e dentro do corpo.” (DRAVET, 2015, p.20). Por isso, a noção de *língua-linguagem* que emana das culturas que cultuam Exu, difere muito do modo como os teóricos ocidentais da linguagem encaram os fenômenos linguísticos, sobretudo, aqueles que sustentam as noções de língua e fala, além daquilo que o ocidente considera como linguagem (cf. ARAÚJO, 2021a; 2021b).

Daí, procuro refletir sobre essas diferenças para pensar a linguagem como encruza, fora e dentro da ordem do pensamento ocidental, como demonstrarei mais

⁴ É o orixá da adivinhação e do destino, porta-voz de Orunmilá (‘Salvador’, um dos títulos da deidade suprema iorubana); não existe culto consagrado a ele. Como oráculo, é consultado no candomblé para saber se há obrigações a cumprir, e quais, para com algum outro orixá. Aqui, o termo também é usado para se referir a esta tradição oracular que se desenvolveu na cultura iorubana.

adiante com o conceito de Exu Diaspórico, o qual se articula à noção de *língua-linguagem* apresentada em Araújo (2021a). De certo modo, trata-se de uma tentativa exúlica de traduzir para a linguagem do mundo ocidental, o modo *a traduzir-se* ou *em tradução* dos mundos de Exu, ou seja, um modo de apresentar uma pedagogia das encruzas para compreender a Linguagem *em Exu* e *de Exu*.

Conceito e epistemes para além da Bahia de Todos-os-Santos

Sair da esfera do pensamento ocidental, ordenado pela linguagem de sua metafísica, causa, certamente, um desconforto grande; sobretudo, naqueles que se recusam a sair deste *lócus*, como sintetizam bem *A Alegoria da Caverna* de Platão e o prefácio de *As palavras e as coisas* de Foucault. O primeiro demonstrando como estamos presos a ilusões dessa linguagem; enquanto o segundo incide como a possibilidade de sair desta esfera nos inquieta e nos perturba ou “como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso [o ocidental]” (FOUCAULT, 1981, p.VIII, [adendo meu]).

Para quem vive na encruza do mundo diaspórico, sitiado pelo mundo ocidental, transitar pelos caminhos do insólito é mais comum do que pensa a vã e velha filosofia ocidental, sobretudo porque, entre nós, ser ou não-ser não é um problema ou uma questão, mas algo que o tempo todo é tomado como possível diante do impossível. O escritor baiano de *Tenda dos Milagres* e *Jubiabá*, Jorge Amado, é aquele que consegue transpor para a Literatura Brasileira o modo como essa encruza e seu trânsito acontece. Sendo a literatura um lugar onde memórias coletivas se cruzam com as memórias individuais, e tendo a verossimilhança como meio de expressão, a escritura amadiana evoca a figura de Exu como representação da sua presença na cultura que se desenvolveu na encruza que se tornou a Bahia, como aparece sintetizada logo na abertura do seu guia de ruas e mistérios, assim:

QUEM GUARDA OS CAMINHOS DA CIDADE DO SALVADOR DA BAHIA É EXU, orixá dos mais importantes na liturgia dos candomblés, orixá do movimento, por muitos confundido com o diabo no sincretismo com a religião católica, pois ele é malicioso e arrelento, não sabe estar quieto, gosta de confusão e de aperseio. Postado nas encruzilhadas de todos os caminhos, escondido na meia-luz da aurora ou do crepúsculo, na barra da manhã, no cair da tarde, no escuro da noite, Exu guarda sua cidade bem-amada. Ai de quem aqui desembarcar com malévolas intenções, com o coração de ódio ou de inveja, ou para

aqui se dirigir tangido pela violência ou pelo azedume: o povo dessa cidade é doce e cordial e Exu tranca seus caminhos ao falso e ao perverso. (AMADO, 2012, p.21, grifos do autor).

Ora, esta descrição feita pelo escritor baiano não apenas expressa a presença daquele que é o mensageiro e o princípio de comunicação dentro das tradições cosmológicas iorubanas difundidas aqui, mas revela a sua histórica relação com a resistência da cultura nagô que lutou contra o epistemicídio colonial na Bahia, impondo seu Nagocentrismo, principalmente, aos outros grupos étnicos vindos de África como os bantu e os jejes, cabendo aos nagôs a liderança na criação do Terreiro da Barroquinha, o primeiro candomblé do Brasil (cf. SILVEIRA, 2006; ARAÚJO, 2021c; 2023).

Em outros termos, ele guarda a cidade porque o seu povo o escolheu e lhe conferiu tal honraria. Aí ele está presente de forma material e imaterial, ele é parte da força que movimenta esse corpo que resistiu ao pelourinho, à escravidão, ao silêncio e à negação das divindades africanas. É ele quem guarda as memórias do legado nagô e da cultura baiana. Por isso, Exu é o símbolo da resistência negra na Bahia, palco da Revolta dos Malês, cuja liderança desse movimento foi exercida pelos mulçumanos de origem nagô.

Cultuado e respeitado nessas bandas de cá, ele é sempre alimentado e saldado em cada canto da capital baiana, pois sendo a população da cidade de São Salvador da Bahia de Todos-os-Santos majoritariamente negra e parda, não é de se estranhar que haja “Em cada ladeira um ebó, em cada esquina um mistério, em cada coração noturno um grito de súplica, uma pena de amor, gosto de fome nas bocas de silêncio, e Exu solto na perigosa hora das encruzilhadas.” (AMADO, 1979, p.13). Então, é assim que Exu vem sendo cultuado e alimentado ao longo da história da diáspora iorubana na cidade da Bahia, onde se fundiu com outras crenças como o catolicismo, religião do colonizador europeu e antiga religião oficial do Brasil nos tempos do imperador. Mas foram as constantes perseguições aos adeptos do candomblé que levaram muitos a se refugiarem no interior, principalmente nas cidades do recôncavo baiano, e outros no Rio de Janeiro.

Essa expansão dos candomblés da cultura nagô fez com que Exu novamente se repartisse, dando origem a outras entidades, principalmente, na Umbanda, religião afro-brasileira que reúne, no mesmo culto, orixás dos candomblés, caboclos, espíritos de pretos velhos e pretas velhas, entidades como Pombajira e a devoção dos santos católicos em torno do sincretismo religioso (cf. ARAÚJO, 2021c). Assim, nestas encruzadas com o modelo geral das tradições Ketu-nagô (iorubá), Jexá ou Ijexá (iorubá), Jeje (fon), Angola (bantu), Congo (bantu), Angola-congo (bantu) e com o candomblé de Caboclo, Exu

acabou se multiplicando em outras entidades ou em outras qualidades como: Exu Tranca Rua, Exu Sete Facas, Exu Caveira, Exu Gira Mundo, Exu Veludo etc. (cf. SODRÉ, 2009, p.3).

Estas qualidades se somam aquelas já existentes na cosmologia das culturas iorubanas (e jejes também), as quais representam os caminhos ou funções exercidas por este orixá mensageiro, como Eleba ou Elebara, Bará ou Ibara, Alaqueto, Abô, Odara, Aquessã, Lalu, Ijelu (o responsável pela eclosão da vida dos seres e pelo seu desenvolvimento), Ibarabô, Iangi, Baraqueto (aquele que guarda as entradas), Lonã (o protetor das vias e caminhos), Iná (evocado na cerimônia do padê⁵) etc.

Esses novos sistemas que emergiram com a transposição dos povos que cultuam Exu para alhures, demandam novas discussões em função de outras concepções suscitadas por esses outros sistemas. É daí que vem a ideia de se pensar Exu nessas outras encruzas como possibilidades de tradução, como metalinguagem e como atividade *epilinguística*⁶, em termos geraldinos ou geraldianos (cf. GERALDI, 1997, p.23). Desse modo, Exu e Èṣù, ou ainda Eshu (na *Santería* cubana e caribenha), não correspondem aos mesmos sistemas cosmológicos, embora existam pontos em comuns, pois as formas como são percebidos não se equivalem. Por outro lado, formam parte de um grande sistema cosmológico que se originou da Diáspora Africana, ou seja, nasceram do mesmo ponto de partida, mas, historicamente, se transformaram em outras versões ou variantes da fonte primeira.

O forjamento do conceito como *vontade de saber*

O conceito que busco forjar aqui tem a ver com essas encruzas e com a *vontade de saber* que se encontra no complexo campo da metafísica ocidental com sua linguagem (cf. FOUCAULT, 1996; ARAÚJO, 2020; 2021a). É esta *vontade de saber* que rege o desejo consciente e inconsciente de traduzir Exu para a metafísica ocidental (frente aos desafios de lidar com algo intraduzível), e para refletir sobre o seu poder e sua dimensão

⁵ O padê é o termo utilizado para se referir ao alimento ritualístico que se oferece a Exu, àquele que primeiro come, segundo as tradições cosmológicas iorubanas.

⁶ Este tipo de atividade comunicacional diz respeito ao modo como os falantes de uma língua tomam ‘os próprios recursos expressivos como seu objeto’, ao realizar autocorreções, reelaboração, pausas longas, lapsos, repetições, hesitações etc. Além desta atividade, o emérito professor da UNICAMP, identifica outras duas: a atividade metalinguística e a atividade linguística.

no complexo cosmológico afro-diaspórico. Neste caso, deve-se reconhecer que tanto Exu (ou Eshu) quanto Èṣù demandam o controle de seus saberes e poderes, pois estão sob ordem do discurso de dadas *sociedades de discurso* (candomblés ou centros de macumba, umbandas) e de seus *rituais*, ou seja, há um controle sobre aquilo que se pode dizer (e saber) a respeito daquilo que caracteriza um tipo de “jogo ambíguo de segredo e de divulgação” (FOUCAULT, 1996, p.40).

Ora, tudo isso porque há uma razão de ser que vem de uma tradição que se disseminou neste complexo cosmológico que diz que se deve “seguir o preceito, salvar o respeito, guardar o segredo” para manter o Axé (kalunga entre os bantu). E este fato revela que há uma forma de poder em si mesmo que, por sua vez, mobiliza uma série de saberes neste jogo instituído por tal tradição, a qual é responsável por um sistema de comunicação que registra, acumula e promove deslocamentos. Em outros termos, deve-se reconhecer que se tem apenas acesso a uma parte do saber, qual seja, aquele que se encontra na superfície; pois, a outra parte encontra-se fora do alcance daqueles que não pertencem a tais sociedades, como dito antes. Contudo, o princípio exúlico de comunicação está acessível para que o jogo ambíguo de segredo e divulgação aconteça, promovendo a sua linguagem, como fonte geradora de outras linguagens e de outros sistemas cosmológicos.

Esta noção de princípio exúlico de comunicação não diverge do inatismo linguístico, defendido pelo linguista norte-americano Noam Chomsky (2005), posto que a linguagem é algo que está no corpo desde a sua concepção enquanto sopro do ar animador que vem da boca de Exu ou enquanto linguagem que nasce de Exu (ou com Exu). E esta linguagem vem com a sua energia e a sua força. Por isso, o ato de fala é a mais perfeita tradução da linguagem de Exu, porque é um ato animador que promove a comunicação, a interação, a ligação entre corpos falantes e moventes num espaço-temporal que é único e irrepitível, ou seja, não se pode alterar um ato de fala já realizado, pois o que já foi dito em uma circunstância enunciativa jamais será realizado com as mesmas condições de produção (já que o cosmo está em constante movimento).

Ora, este princípio exúlico de comunicação é responsável pelo aparecimento dos sistemas de comunicação que emergem de novas cosmologias e pelas suas atualizações, pois Exu é sempre ordem, mesmo quando instaura a desordem. Por esta medida, um sistema de comunicação existe para que se registre, acumulando ou deslocando os elementos, mas também se apropriando de outros e, ao mesmo tempo, para distribuir todo

o seu saber. E este saber, em saberes, pode ser chamado de *episteme* de Exu ou ainda *episteme exúlica*.

O seu estudo e ensinamento constituem sua epistemologia, e, dentro dela pode-se admitir que haja uma *Epistemologia das Encruzas*. Talvez seja o mesmo que Rufino (2015, 2018, 2019) vem chamando de *Pedagogia das Encruzilhadas* ou ainda *Pedagogia das Encruzas*. Contudo, vejo nestas expressões sintagmáticas um problema de ordem política que provém da etimologia do termo pedagogia, mas antes de continuar minha argumentação, já começo pedindo meu *Agô* e vênias ao Exu Carioca, Luiz Rufino por julgar provocar uma desordem conceptual em sua poética exúlica com a pedra que Exu lançou agora, atingindo o ontem. E qual seria este problema? Suponho que haja uma incompatibilidade de ordem política, porque, etimologicamente, o termo pedagogia é uma referência histórica a uma prática ligada a escravidão que teve lugar na Grécia Clássica; ou seja, os pedagogos ou παιδαγωγέω (*paidagōgeō*) eram os escravizados que acompanhavam as crianças até a escola. Portanto, trata-se de uma referência comprometida com um sistema de opressão e exploração de outrem. Foi por isso que optei em não usar a expressão de Luiz Rufino nessa discussão e nas próximas em que a sucederão.

Sendo assim, o conceito, que ora apresento, está a cargo também de tratar dos aspectos metalinguísticos referentes ao princípio exúlico de comunicação, ou seja, lidar com as terminologias usadas para lidar com Exu e seus sistemas de comunicação e representações, além de contribuir com o processo de descolonização do ser e com a luta antirracista. Ele nasce, portanto, com o propósito de representar uma ideia de síntese ou conjunto de modos como Èṣù se reparte se transformando em outras formas como Exu ou Eshu; mas também se multiplicando em outros subsistemas como ocorreu na Umbanda e mesmo nos candomblés Ketu e bantu, mantendo em seus propósitos outros modos de compreender o princípio exúlico da comunicação e a Epistemologia das Encruzas. Ele serve ainda a outro conceito, como disse antes, o de língua-linguagem que busca subverter a noção de língua, herdada do modelo ocidental.

Enfim, é dentro dessa ordem que proponho o conceito de *Exu Diaspórico*, animado por sua força e energia que permeiam a cultura afro-brasileira, cujo espaço geopolítico se encontra na encruza latino-americana. Como princípio de comunicação, Exu é também o articulador de linguagens que circulam em suas vias, formando as suas encruzas onde saberes e cosmovisões se encontram ora se estreitando ora se afastando

com seus processos de identificação e subjetividade. Este conceito é uma tentativa de tradução de algo que é intraduzível para a linguagem da metafísica ocidental.

Então, aproximações e afastamentos estão sempre em constantes tensões, sobretudo, no campo da linguagem, como já identificava Saussure em seus cursos de Linguística Geral na Universidade de Genebra no início do século XX. Sendo o senhor das encruzadas, das vias, caminhos e percursos, Exu é, por excelência, o senhor das metodologias e aquele que domina ainda os corpos que percorrem os seus caminhos e estão no cosmo. É também o senhor dos discursos, essas entidades enunciativas que expressam mundos com suas poéticas, com suas epistemes e os dominam por meio de práticas discursivas. Como senhor que domina o caos, pondo tudo sob suas ordens, Exu também é aquele que rege os sentidos das palavras e das coisas, dominando a semântica do cosmo e toda a comunicação que inclui as traduções.

A proposição do conceito em questão, portanto, levou em consideração todos esses aspectos que ora apresento. Mas o desafio é colocar tudo isso neste conceito de uma forma que seja traduzido para o logos ocidental, e traduzir significa aqui um ato de interação (cf. SANTANTA, 2019). Por este prisma, a tradução está a cargo da alteridade e da comunicação. Portanto, tem a ver com o outro e com a comunicação entre mundos, entre pessoas, entre utopias em heterotopias etc. Em outros termos, trata-se de um conceito que procura superar o preconceito ocidental e a falta de diálogo que estão a cargo das práticas discursivas responsáveis por materializar ou pôr em prática o racismo eurocêntrico por meio de sua parte pragmática: a necropolítica com seu epistemicídio.

E esse conceito busca desarmar tal artimanha, utilizando a via da racionalidade para atingir o racionalismo eurocêntrico com o seu colonialismo. Aqui, a racionalidade é encarada como uma faculdade humana em oposição ao racionalismo que engendra o racismo em suas práticas discursivas para fundamentar teorias eugênicas e as necropolíticas, ao ocultar todo o poder que envolve uma produção de bens de dominação, inculcação e doutrinação.

A problematização e a lapidação teórica do conceito em tradução

É a partir desta racionalidade que busco sintetizar a compreensão sobre Exu no mundo diaspórico por meio do conceito proposto, chamado *Exu Diaspórico*. E neste percurso surge o primeiro desafio que é traduzir o intraduzível, já que está em constante

transformação, mobilizando a ordem em face do caos criado por nós, meros mortais. Por outro lado, tal impossibilidade de traduzir Exu, explicaria porque ele se multiplicou entre nós, nessas bandas de cá do Atlântico, criando outros sistemas em meio ao caos causado pela colonização. O segundo desafio é obedecer a condições tão rigorosas que possam atender à racionalidade necessária à sua tradução intraduzível. O terceiro desafio é provar a sua aplicabilidade que justificaria o seu forjamento.

Em outros termos, a problemática que envolve sua criação começa com estes três desafios exúlicos que podem ser superados diante das demandas contemporâneas das culturas diaspóricas e frente à necessidade de traduzir Exu para o mundo ocidental. Por isto, este conceito chamado *Exu Diaspórico* é uma forma de enfrentamento e, como tal, requer que se recorra à memória e a emanações ancestrais que resistiram, ao longo dos tempos, à necropolítica e aos epistemicídios empreendidos pelo colonialismo europeu, mas é ainda um meio de aproximar e interagir com o mundo ocidental e ocidentalizado.

Ora, o primeiro desafio traz consigo uma questão que é: Para que se quer traduzir Exu em um conceito? –, ou seja, qual a finalidade de querer traduzir algo intraduzível? Mas, por outro lado, existe ainda, uma questão de ordem mais prática que é: Como traduzir algo que não se traduz ou de que maneira se pode traduzir o intraduzível?

Além destas questões inventariadas aqui, há outras que são próprias do ato de traduzir, como demonstram Araújo e Ferreira (2010), retomando as discussões promovidas por Derrida acerca da tradução e do sujeito que traduz, cuja concepção de língua-linguagem está bem próxima daquela que toma Exu, deidade nagô, como princípio da comunicação e senhor das linguagens, estando ligado a *avanços/recuos/travessias* (cf. DRAVET, 2015, p.23). Ainda assim, corre-se o risco de se cair na fetichização ou presunção antropológica, algo que pode acontecer com alguém que não tem a permissão de traduzir Exu. Por esta razão, ele, o senhor das encruzas, faz cair no feitiço de sua linguagem (cf. SILVEIRA, 2004), mantendo-se intraduzível ou *a-traduzir*. Portanto, traduzir Exu, não é uma tarefa simples, pois, há de se levar em consideração, estas questões-problemas e a concepção de linguagem que está por trás desta deidade iorubana.

Responder a tais questões é um compromisso que aqui se assume como uma espécie de acordo que faço com Exu para traduzi-lo neste conceito em estado de concepção. E como parte do acordo firmado com aquele que fala por meio do Ifá, segundo as tradições iorubanas, será traduzido apenas o permitido, aquilo que se pode e que se deve dizer sobre esse orixá.

No forjamento do conceito, aqui, enunciado, não se deve nem se pode perder de vista que dispersão e desordem fazem parte do modo como Exu mantém o cosmo em sua ordem e em movimento; ou seja, ambas são necessárias ao ordenamento das coisas e de tudo que há no cosmo, incluindo as epistemes (ou *épistémès*) que materializam as culturas das encruzas e que emanam os seus poderes por meio das práticas discursivas que se dão em cenas enunciativas. A ação de ordenar depende, portanto, da dispersão e da desordem para que haja movimento e para que Exu possa fazer isso acontecer.

Contudo, tal dispersão não repele a dimensão integral do ser que se encontra na *Epistemologia das Encruzas* e no princípio exúlico de comunicação que rege suas cosmologias, tendo em vista que ela remete ao fato de Exu repartido em 200 pedaços e ao seu sopro exúlico que está em tudo no cosmo, como força unificadora. Por isso, sua linguagem, em linguagens, é heterogênea, comunicativa, interativa, dialógica e altruística, propriedades caras ao conceito aqui em tradução e em lapidação.

As demandas diaspóricas negras em torno do conceito

Como se trata de um conceito forjado no tempo presente, neste agora que surge diante de nós, ele carrega consigo as demandas das culturas diaspóricas negras de nossos dias, as quais foram enunciadas por Frantz Fanon, Juliano Moreira, Aimé Césaire, Édison Carneiro, Neusa Santos Souza, Lélia Gonzáles, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Achille Mbembe, Leda Martins, Kabengele Munanga etc.; mas, aqui, tomei como ponto de partida apenas três desses autores citados: Juliano Moreira, Aimé Césaire e Frantz Fanon, por conta do limite deste espaço de discussão.

A escolha de cada um deles se justifica pelo pioneirismo e pela amplitude das suas reflexões que visavam descolonizar os nossos corpos negros ao investir contra o racismo institucional e/ou estrutural, implantados em nossas mentes desde África e aqui no Novo Mundo, nos legando um pensamento sobre o corpo muito próximo daquele que se encontra em Exu. Por meio de suas ações, eles demonstraram como o corpo e a linguagem foram colonizados, ao mesmo tempo, começaram a pensar em meios para fazer o processo inverso: a descolonização do ser, colocando também o corpo e a linguagem no centro dos seus esforços, contra estes mecanismos.

Em outras palavras, esses autores têm aqui a função de fundamentar o conceito em questão, para nos ajudar a compreender o princípio exúlico de comunicação e a

Pedagogia das Encruzilhadas; nesta discussão, traduzida como *Epistemologias das Encruzadas*, pelas razões já mencionadas anteriormente.

Esta também é uma forma de reverenciá-los, relembando seus feitos e suas lutas antirracistas na primeira metade do século XX, quando o racismo científico era uma *vontade de verdade* que usurpava o lugar da verdade com a difusão de discursos racistas que se materializavam em práticas discursivas, responsáveis por toda sorte de violência física e simbólica que atuavam e ainda atuam no racismo institucional e/ou estrutural nesta diáspora, sobretudo, no Brasil, espaço geopolítico que mantém a maior população negra fora de África.

Em 1891, o médico baiano Juliano Moreira já colocava em xeque a questão racial no momento em que defendia sua tese doutoral na Faculdade de Medicina da Bahia, perguntando: “Quantas são as raças? Onde termina a raça branca? Onde começa a amarella [sic]? Onde acaba? Onde começa a preta?” (MOREIRA, 1891, p.136 apud JACOBINA, 2019, p.32). Estes questionamentos vieram à tona naquele exato tempo presente para denunciar e combater os “ridículos preconceitos de cores ou castas (...)” que dominavam os discursos e as pesquisas daquela época (cf. MOREIRA, 1922). Este baiano, nascido, em 1872, na capital da Bahia, tinha sido pupilo nesta mesma faculdade do etnólogo e médico legista, Raymundo Nina Rodrigues, célebre por defender “a ideia de que a mestiçagem entre as raças *superiores* e *inferiores* apaga as qualidades das primeiras e faz reaparecer as das últimas.” (MUNANGA, 2008, p.55; grifo meu).

Por esta razão, Nina Rodrigues buscou aplicar as teses do psiquiatra italiano Cesare Lombroso, principalmente, no campo da medicina legal (ou forense), pois ele defendia que as penas deveriam ser aplicadas em conformidade com a questão racial, sobretudo, aquelas justificadas por um suposto atavismo, que seriam responsáveis pela degeneração étnica provocada pela miscigenação. Em contrapartida, Juliano Moreira revolucionou a psiquiatria no Brasil, contribuindo com a criação de políticas públicas, ao difundir a ideia de que as condições sanitárias e educacionais adversas eram as principais inimigas da saúde mental. Eram elas que causavam o alcoolismo, a sífilis e as degenerações nervosas e mentais nas populações desprovidas de tais condições, sobretudo, as negras (incluindo os pardos) que, histórica e majoritariamente, viviam à margem da sociedade.

Assim, ao combater o racismo científico por meio de suas pesquisas, Juliano Moreira demonstrou que as doenças infecciosas e mentais acometiam mais as populações

que viviam em condições sociais precárias; portanto, não se tratava de problemas que surgiram em decorrência da miscigenação racial, como defendia alguns de seus mestres, a exemplo de Nina Rodrigues.

O médico baiano foi o primeiro a humanizar o tratamento de pacientes com problemas mentais no país ao assumir a direção do Hospício Nacional do Rio de Janeiro em 1903, onde deu ordens para abolir as camisas de força, retirar as grades das janelas e para separar adultos de crianças, nos legando um pensamento negro que não dissociava o corpo da linguagem com o espaço social. (Uma herança de seus ancestrais africanos?).

Mais tarde, Frantz Fanon, um jovem psiquiatra e revolucionário martinicano, também vai abalar a estrutura da lógica da linguagem do racismo científico e o eurocentrismo, ao trazer para o debate as questões ligadas à violência colonial, sobretudo, aos maus-tratos e aos epistemicídios, os quais impuseram *as máscaras brancas àqueles de peles negras*, efeito da *colonização do ser*, responsável, em muitos casos, pelas degenerações nervosas e mentais em muitos indivíduos negros e pardos (cf. FANON, 2008; 2020; 2022).

Esta *colonização do ser* acontecia e ainda acontece toda vez que uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, tornava-se “anormal ao menor contacto com o mundo branco.” (FANON, 2008, p.129). De uma maneira mais ampla, esta violência colonial ia, aos poucos, criando um mundo compartimentado, e

sem dúvida é desnecessário, no plano da descrição, lembrar a existência de cidades nativas e cidades europeia, de escolas para nativos e de escolas para europeus, assim como não é necessário lembrar a existência do apartheid na África do Sul. Porém, se penetrarmos na intimidade dessa compartimentação, teremos ao menos o benefício de colocar em evidências algumas das linhas de força que ela comporta. Essa abordagem do mundo colonial, de seu arranjo, de sua disposição geográfica, nos permitirá delimitar as arestas a partir das quais se reorganizará a sociedade descolonizada (FANON, 2022, p.34).

Contudo, Fanon também reconhece que descolonizar os seres traz danos à saúde mental de muitos indivíduos, tendo em vista que “a descolonização é sempre um fenômeno violento.” (FANON, 2022, p.31). Em outras palavras, desconectá-los do mundo forjado pelo colonialismo também afeta as suas subjetividades forjadas por tal violência colonial, justificada pelo injustificável e indefensível pensamento eurocentrado que se diz civilizado e racional. E esta violência da colônia, que forjou tais subjetividades, não é uma antipolítica; é, sim, uma língua nativa da metrópole e a forma como ela faz

política (NOGUEIRA, 2020, p.3). Por esta razão é preciso lidar com o fenômeno da linguagem para descolonizar o ser.

Enquanto Fanon se dedicava a estudar e a denunciar os efeitos desta colonização eurocêntrica do ser, sobretudo, as dos corpos negros; seu conterrâneo, o poeta da *Negritude*⁷, Aimé Césaire vai usar a sua poética na política, mas também o político na poética para denunciar as atrocidades promovidas pela colonização europeia em meio às hipocrisias do seu humanismo que gerou em seu ventre burguês Adolf Hitler, alimentando-o com seu racismo científico e com seus filósofos idealistas, pois mesmo antes de Hitler existir, já tinham inventado a equação que o poeta da Martinica havia decifrado assim: *colonizar = coisificar* (CÉSAIRE, 2020, p.24).

Era, e ainda é, por meio dela que se decidiu que entre colonizador e colonizado, deveria existir apenas “espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas” (CÉSAIRE, 2020, p.24). Por isso, ele escreve em seu *Discurso sobre o colonialismo* que:

Seria preciso, antes, estudar como a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra, degradá-lo, despertá-lo para instintos soterrados, cobiça, violência, ódio racial, relativismo moral, e mostrar que toda vez que no Vietnã há uma cabeça decepada e um olho perfurado, e na França se aceita isso, uma menina é estuprada, e na França se aceita isso, um malgaxe torturado, e na França se aceita isso, há um acréscimo de peso morto na civilização, ocorre uma regressão universal, uma gangrena se instala, um foco de infecção se espalha, e que no final de todos esses tratados violados, todas essas mentiras propagadas, todas essas expedições punitivas toleradas, todos aqueles prisioneiros amarrados e “interrogados”, todos esses patriotas torturados, no final desse orgulho racial, estimulado, dessa jactância propagada, existe o veneno incutido nas veias da Europa, e o processo lento, mas seguro, do asselvajamento do continente. (CÉSAIRE, 2020, p.17).

Ora, este método desumano de colonizar o outro foi reproduzido por Hitler em suas tentativas de dominar toda a Europa, prendendo judeus, ciganos, comunistas, homossexuais e os enviando primeiramente para os guetos e depois para os campos de extermínios, onde, antes de morrer, eram escravizados; ou seja, o nazismo seguiu na íntegra a mesma equação: colonização = racismo. Portanto, os campos de concentração

⁷ Trata-se de um conceito criado por Aimé Césaire em 1935, para reavivar a identidade negra e sua cultura, violentada pela cultura colonial francesa, e, ao mesmo tempo, foi usado para criticar a hipocrisia da sociedade francesa frente as questões raciais. Depois, passou reformulação proposta por Léopold Sédar Senghor, que o aprofunda, opondo a razão helênica à emoção negra.

nazistas tinham a mesma filosofia e utilizaram as mesmas práticas racistas. Apesar disso, a Europa se eximia da sua culpa. Em seu lugar, era a loucura de Hitler que deveria pagar a conta. Mas esta loucura já não havia sido praticada em África, na Ásia e nas Américas pela empresa colonial?

Aimé Césaire não usou meias palavras para responder a tal questão, justamente, naquele momento do pós-guerra em que a Europa não conseguia entender, perplexa, o que tinha lhe acontecido, já que não conseguiu parar o nazifascismo bem antes de Hitler cometer toda aquela atrocidade. Este seu gesto de coragem, certamente, foi responsável por contagiar um jovem chamado Frantz Fanon, também nascido na Martinica, que cursava medicina na cidade de Lyon, França. Foi ele quem havia escrito a obra intitulada *Pele negra, máscaras brancas*, publicada em 1952, dois anos depois de o *Discurso sobre o colonialismo* de Aimé Césaire ser publicado pela *Éditions Réclame*.

Frantz Fanon era 12 anos mais novo que o poeta da *Negritude*, mas seus espíritos se completavam, seja pela coragem, seja pela poética política. Juliano Moreira também apresenta estes mesmos traços, os quais revelam, de um lado, como corpos negros foram arruinados pela linguagem do colonialismo que deliberadamente inculcou o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a prostração, o desespero, o servilismo; de outro, eles oferecem meios para regenerá-los por meio de um pensamento negro libertário, revolucionário, poético e político para o corpo negro ou oprimido pelo regime colonial eurocêntrico. Por conseguinte, além de enfrentar o racismo (estrutural e institucional), na condição de indivíduos negros, o baiano Juliano Moreira mais os martinicanos Aimé Césaire e Frantz Fanon desenvolveram, a meu ver, um pensamento sobre o corpo que tem a ver com o princípio de comunicação que se encontra em Exu, aquele cujo sopro anima o corpo vivo, a linguagem e o cosmo, mantendo-os interligados pelo mesmo processo e pela mesma força que governa o cosmo e tudo que nele há. Mas, esta forma de conceber o mundo e a linguagem entre os povos iorubanos é muito próxima daquela que aparece nas cosmologias dos bantu (cf. SANTANA, 2019, p.68).

Em suma, estes autores foram trazidos para esta discussão sobre tal concepção conceptual porque além de lidarem com as demandas diaspóricas do nosso tempo, trazem consigo este modo ancestral de perceber o corpo em sua dimensão integral com a linguagem e com o espaço, mas também reconhecer as necessidades do ser em um estado de descolonização e em busca de sua consciência ancestral negra dentro e fora do mundo diaspórico africano. Sendo assim, Fanon, Césaire e Moreira aparecem nos contornos deste

conceito, chamado *Exu Diaspórico*, que surge para expressar a multiplicação da deidade nagô com sua dispersão e unidade no mundo diaspórico negro; e, como tradução, para possibilitar o diálogo com o mundo ocidental com sua linguagem metafísica neste processo de descolonização do ser que vivenciamos hoje, na contemporaneidade. E este conceito extrapola os limites das tradições iorubanas, dada a multiplicação e ressignificação de Exu entre nós, seres em descolonização. Enfim, é um conceito cujos contornos refletem a forma como nossos corpos foram colonizados e como estão sendo descolonizados no mundo contemporâneo.

Considerações finais

Ora, o conceito decolonial que acabo de apresentar aqui, teve como objetivo principal compreender o princípio exúlico de comunicação e a pedagogia das encruzadas. Eis a sua razão de ser que, diretamente, responde à questão: para que o conceito *Exu Diaspórico* foi criado?

Antes de responder a tal questão, eu teria que ter em mente por quais motivos existe a necessidade de compreender o princípio exúlico de comunicação e a pedagogia das encruzadas (ou epistemologias das encruzadas); ou seja, deveria justificar por que se quis compreender tais coisas.

Ora, esta necessidade tem a ver com o ato ou ação de “descolonizar o ser” e com a decolonialidade, entendida aqui como uma qualidade que expressa a existência de algo em estágio de transição, um novo mundo em ascensão, mas que olha para a ancestralidade e para um tempo bem antes do jugo colonial que devastou continentes por meio dos epistemicídios e da mortandade de milhares de vidas.

Exu, deidade nagô, tem seu nome neste conceito por diversas razões. A primeira delas diz respeito ao princípio de comunicação que se encontra neste orixá do panteão iorubano, cuja tradição epistemológica diz que Exu é a ligação entre o Orum (Céu) com o Ayê (Terra) e sem ele não pode haver comunicação entre os humanos com os orixás. É este princípio que nos permite encarar a comunicação como um processo no qual corpo, linguagem e espaço estejam integrados como elementos vivos, “animados por um mesmo ‘sopro’ que os atravessa, ainda que na modalidade do invisível e – talvez – do incompreensível” (DRAVET, 2015, p.15).

A segunda razão se deve por causa daquilo que, poeticamente, Luiz Rufino chamou de *Pedagogia das Encruzilhadas* em sua obra que leva o mesmo nome. Aqui, ela

recebeu o nome de *Epistemologia das Encruzadas* para expressar as cosmovisões que emanam de Exu, os seus poderes e a sua refração, mas também as suas linguagens nestas outras margens do Atlântico, já que a tradução é percebida neste espaço discursivo como uma forma de interação entre interlocutores que estejam buscando o diálogo regido por uma política de relação.

Enfim, estamos diante de uma noção em tradução, pois já estava lá antes de ser expressa aqui, e a necessidade de dialogar a fez vir à tona; ou seja, foi a necessidade de *descolonizar o ser* que tornou possível o seu aparecimento. Em sentido estrito, seu emprego é destinado a pesquisas que lidam com as epistemes afro-brasileiras (ou da América) cujas tradições diaspóricas e com outras que tenham afinidades.

As suas implicações teóricas e de ordem prática ainda estão no estágio do vir a ser como possibilidade da abertura de outras encruzadas. Mas já se sabe que este é um conceito transitório, porque traduz este período historicamente marcado pela transição e porque está sob o poder de Exu, por isso, finalizo dizendo; Mojubá, Exu!

Referências

AMADO, Jorge. *Bahia de Todos-os-Santos: guia de ruas e mistérios de Salvador; posfácio de Paloma Amado*. — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AMADO, Jorge. *Os pastores da noite*. 32.ed. Rio de Janeiro: Record, 1979.

ARAÚJO, Alex Pereira de. “A língua-linguagem como encruzilhada: desafios e implicações tradutórias de um conceito decolonial em elaboração”. *Revista Virtual Lingu@ Nostr@* v. 8, nº.2 (2021a); p. 76-99 jul/dez. 2021. Disponível em: <<https://periodicos2.uesb.br/index.php/Inostr/article/view/13091/7800>>. Acesso em maio de 2023. DOI: <https://doi.org/10.29327/232521.8.2-6>.

ARAÚJO, Alex Pereira de. “A ordem do discurso de Michel Foucault: 50 anos de uma obra que revelou o jogo da rarefação dos sujeitos e a microfísica dos discursos”. *Revista Unidad Sociológica*, Buenos Aires, ano 5, nº19, junho-setembro, 2020. Disponível em: <<http://unidadesociologica.com.ar/UnidadSociologica192.pdf>>. Acesso em maio de 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. “Candomblé e direitos humanos na linha de frente das lutas do obá de Xangô da Bahia: um capítulo nos 100 anos do partido comunista brasileiro”. In.: Oliveira Leite, Gildeci; Fernandes Saraiva, Filismina; Prado, Thiago Martins Caldas. (Orgs.). *III Webinário estudos amadianos: 110 anos de nascimento de Jorge Amado*. 1ª ed. - Cachoeira, BA: Portuário Atelier Editorial, 2022.

ARAÚJO, Alex Pereira de. “Exu: the language as a crossroad in black diasporic culture(s)”. *Academia Letters*, San Francisco-CA, Article 3098, 2021b, p.1-6. Disponível

em:

<https://www.academia.edu/51100240/Exu_the_language_as_a_crossroad_in_Black_diasporic_culture_s_>. Acesso: 13 de janeiro, 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. “Human rights: religious freedom and the anti-racist fight in the Latin American Black Diaspora”. In.: PATHAK, Yashwant; ADITYANJEE, Adit (Org.). *Human Rights, Religious Freedom and Spirituality: Perspectives from the Dharmic and Indigenous Cultures*. – Pune: Bhishma Prakashan, 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. O Candomblé e a desconstrução da noção de sincretismo religioso: Entre utopias do corpo e heterotopias dos espaços na Diáspora Negra. *Abatirá - Revista De Ciências Humanas E Linguagens*, Eunápolis-BA, v. 2 – n. 4, 2021c, p. 357-388. Disponível em:

<<https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13036>>. Acesso: 14 de janeiro, 2023.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. – 6ª edição – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução Cláudio Willer com ilustração de Marcelo D’Saete. – São Paulo: Veneta, 2020.

CHOMSKY, Noam. *Novos horizontes no estudo da linguagem e da mente*. Tradução de Marco Antônio Sant’Anna. – São Paulo: Editora Unesp, 2005.

ARAÚJO, Alex Pereira de.; FERREIRA, Élide Paulina. “Pelas veredas da tradução: entre mitos e palavras”. In: *Anais I Congresso Nacional Linguagens e Representações – I CONLIRE*, III Encontro Nacional da Cátedra UNESCO de Leitura e VII Encontro Local do PROLER. UESC, Ilhéus, 2010, p. 1-8. Disponível em: <http://www.uesc.br/eventos/iconlireanais/iconlire_anais/anais-01.pdf>. Acesso em abril de 2023.

DRAVET, Florence Marie. “Corpo, linguagem e real: o sopro de Exu Bará e seu lugar na comunicação”. *Ilha do Desterro*, v.68, n.3, p. 20, Florianópolis, set/dez 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/2175-8026.2015v68n3p15/30172>>. Acesso em dezembro de 2022.

FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Tradução de Sebastião Nascimento; prefácio de Renato Nogueira; introdução e notas de Jean Khalfa. – São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Lígia Fonseca Ferreira e de Regina Salgado Campos. 1ª edição. – Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

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

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula no Collège de France: pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. – São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

GERALDI, João Wanderley. *Portos de passagem*. – 4ª edição – São Paulo: Martins Fonte, 1997.

JACOBINA, Ronaldo Ribeiro. *Juliano Moreira: da Bahia para o mundo, a formação baiana do intelectual de múltiplos talento (1872-1902)*. Salvador: EDUFBA, 2019.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MBEMBE, Achille. “Necropolítica”. *Arte e Ensaio – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, Rio de Janeiro, n.32, dez/2016, p.123.

MOREIRA, Juliano. A luta contra as degenerações nervosas e mentais no Brasil (comunicação apresentada no Congresso Nacional dos Práticos). *Brasil Médico* 1922; II:225-6.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NOGUEIRA, Renato. “Apresentação: Fanon uma filosofia para reexistir”. In.: FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Tradução de Sebastião Nascimento; prefácio de Renato Nogueira; introdução e notas de Jean Khalfa. – São Paulo: Ubu Editora, 2020.

RUFINO, Luiz. “Exu e a pedagogia das encruzilhadas: sobre conhecimentos, educação e pós-colonialismo”. In.: *VIII Seminário Internacional As Redes educativas e as Tecnologia: Movimentos sociais*. ProPED, UERJ, junho de 2015.

RUFINO, Luiz. “Pedagogia das Encruzilhas”. *Revista Periferia*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p.74, jan/jun., 2018.

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

SANTANA, Tiganá. “Tradução, interações e cosmologias africanas”. *Cad. Trad.*, Florianópolis, v.39, nº esp., p.65-77, set-dez, 2019.

SILVEIRA, Marialda Jovita. *A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé*. Ilhéus-BA: Editus, 2004.

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Mainanga, 2006.

SODRÉ, Jaime. “Exu – a forma e a função”. *Revista VeraCidade – Ano IV - Nº 5 – outubro de 2009*.

Recebido em: 24/09/2023

Aceito em: 14/10/2023

O EVANGELICALISMO INTOLERANTE E RACISTA E OS POVOS DE TERREIRO NO BRASIL

Ozaias da Silva Rodrigues¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v7i2.45113>

Resumo: Neste trabalho reflito sobre as tensões/conflitos entre evangélicos e as Religiões de Matrizes Africanas (RMAs) no Brasil, com destaque para o Candomblé. Alio meu pertencimento religioso, enquanto evangélico, a uma bibliografia acadêmica sobre essas tensões, para analisar algumas dimensões desses conflitos. Proponho assim uma interpretação êmica acerca do lado intolerante/racista religioso desses conflitos, tentando interpretar esse racismo religioso dentro da lógica fundamentalista evangélica. As categorias intolerância e racismo religioso serão usadas ao longo do artigo, mas dou prioridade à segunda categoria, além de dialogar com a Teologia de cristãos progressistas para analisar o racismo religioso evangélico. Dessa forma, trago reflexões antropológicas para pensarmos esse segmento religioso que nunca foi tão hegemônico no Brasil como na atualidade.

Palavras-chave: Racismo religioso. Evangélicos. Povos de terreiro. Magia.

Resumen: En este trabajo reflexiono sobre las tensiones/conflictos entre los evangélicos y las religiones de matriz africana en Brasil, con énfasis en el Candomblé. Combino mi filiación religiosa, como evangélico, con una bibliografía académica sobre estas tensiones, para analizar algunas dimensiones de estos conflictos. Por lo tanto, propongo una interpretación emic del lado racista intolerante/racista de estos conflictos, tratando de interpretar este racismo religioso dentro de la lógica fundamentalista evangélica. Las categorías intolerancia y racismo religioso serán utilizadas a lo largo del artículo, pero doy prioridad a la segunda categoría, además de dialogar con la Teología de los cristianos progresistas para analizar el racismo religioso evangélico. De esta manera, traigo reflexiones antropológicas para pensar sobre este segmento religioso que nunca fue tan hegemónico en Brasil como lo es hoy.

Palabras-clave: Racismo religioso. Evangélicos. Gente del terrero. Magia.

Introdução

Neste artigo discuto as tensões entre evangélicos e Religiões de Matrizes Africanas no Brasil, com destaque para o Candomblé². Alio meu pertencimento religioso,

¹ E-mail: ozaiasufc@gmail.com

² “Como “candomblé” estamos compreendendo aqui as diferentes formas de manifestações de religiões afro-brasileiras cujas origens são o encontro de variados cultos tradicionais africanos com outras manifestações religiosas de tradições europeias e ameríndias. Nesse sentido, ao nos referirmos a “candomblé”, deve-se entender que estamos nos referindo, de maneira genérica, às diferentes “nações” de candomblé (ketu, angola, jeje etc.)” (ARAÚJO, 2018, p. 25). Coloco essa informação para indicar que por mais que falemos em Religiões de Matrizes Africanas - RMAS - essas religiões também possuem componentes indígenas, por isso em alguns momentos usarei o termo ‘afro-indígena’ nesse sentido.

enquanto evangélico, a uma bibliografia acadêmica sobre essas tensões, para analisar algumas dimensões desses conflitos. Proponho uma interpretação êmica acerca do lado intolerante/racista religioso desses conflitos, tentando interpretar esse racismo religioso por dentro. As categorias intolerância e racismo religioso³ serão usadas ao longo do artigo, mas dou prioridade à segunda categoria. Dessa forma, trago reflexões antropológicas para pensarmos esse segmento religioso que nunca foi tão hegemônico no Brasil como na atualidade.

Inicialmente, começo narrando uma publicação a que tive acesso, em dezembro de 2018, na rede social do Facebook. No dia 29/12/2018 partiu para o Orum⁴ a querida e estimada mãe Stella de Oxóssi. Ao mesmo tempo em que eu lamentei a perda, agradei aos céus por ser contemporâneo de uma pessoa como ela. Já no dia 30, ao entrar na minha conta do Facebook, vi um *post* que me entristeceu, ao mesmo tempo em que me trouxe indignação. Um colega havia feito uma publicação com a notícia da morte de mãe Stella - e havia me marcado na publicação. Logo ao lado, ainda na mesma publicação, era possível ver *prints* de comentários de usuários do Facebook, em relação àquela notícia. Os comentários expõem o que as pessoas sentiram em relação ao ocorrido e o que elas pensam sobre pessoas que são do Candomblé, mesmo não conhecendo essas pessoas⁵. Os comentários podem ser classificados, ainda que provisoriamente, em:

- Etarismo, ou preconceito etário;
- Identificação com o Satanás, como uma fiel dele ou o próprio;
- Ideia deturpada da sacralização de animais/abate religioso;
- Declarações de cunho monoteísta, universalista;
- Deboche às entidades e orixás;
- Julgamento e condenação ao inferno;
- Acusações de bruxaria, feitiçaria (feiticeira) e macumba (macumbeira), aparecem como sinônimos;
- Desrespeito à morte, ao luto;

³ O conceito de racismo religioso proposto pelo autor se refere aos ataques às RMAs, sejam eles físicos, como agressão a adeptos e depredação de terreiros ou simbólicos, como a demonização dos orixás (RODRIGUES, 2020b). O racismo religioso visa destruir a cultura negra manifestada através da afrorreligiosidade, é o ódio a uma dada religiosidade como expressão de um arcabouço civilizacional afro.

⁴ Orum é o mundo espiritual no Candomblé, o mundo dos orixás, o céu de Olodumare.

⁵ Um caso que lembra esse tipo de linchamento virtual, foi o do ator Bruno Gagliasso. Ver em: https://www.resilienciamag.com/bruno-gagliasso-posta-foto-com-pai-de-santo-e-internautas-demonstram-intolerancia-religiosa/?fbclid=IwAR3hvwaePT7qeMYSOKTmQNHsxRrFK2pO10_RyPQiWjNspIcwHFW_Z6wiiAU. Acesso em: 23/12/2021.

- LGBTfobia e violência de gênero;
- O céu e o inferno aparecem sempre nos comentários.

Para que o(a) leitor(a) possa visualizar os comentários, seguem as imagens, registradas por *print* de tela e com os nomes dos perfis que comentaram ocultados:

FIGURA 1: *print* de comentários em publicação do Facebook. Acesso em: 30/12/2018.

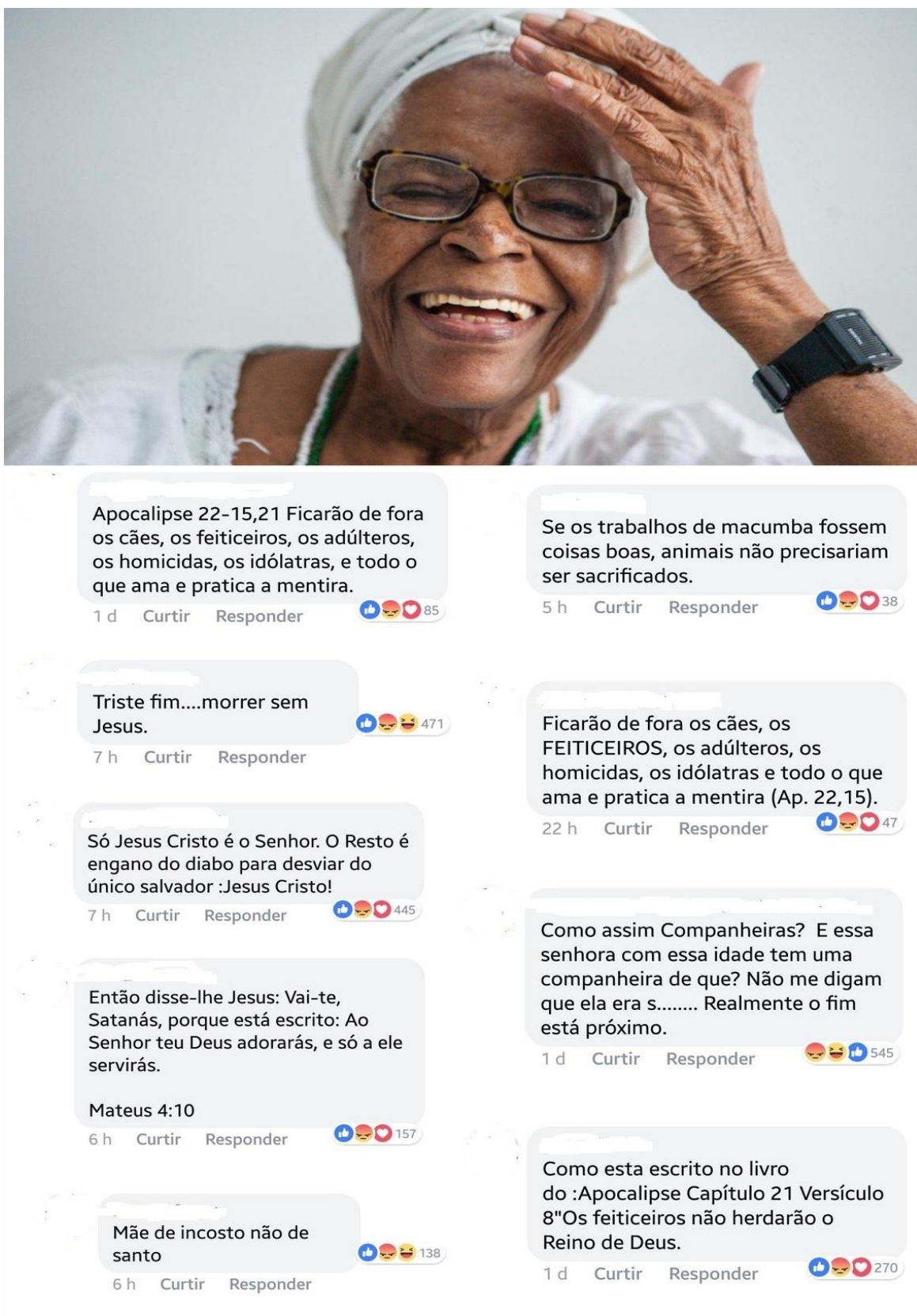


FIGURA 2: *print* de comentários em publicação do Facebook. Acesso em 30/12/2018.

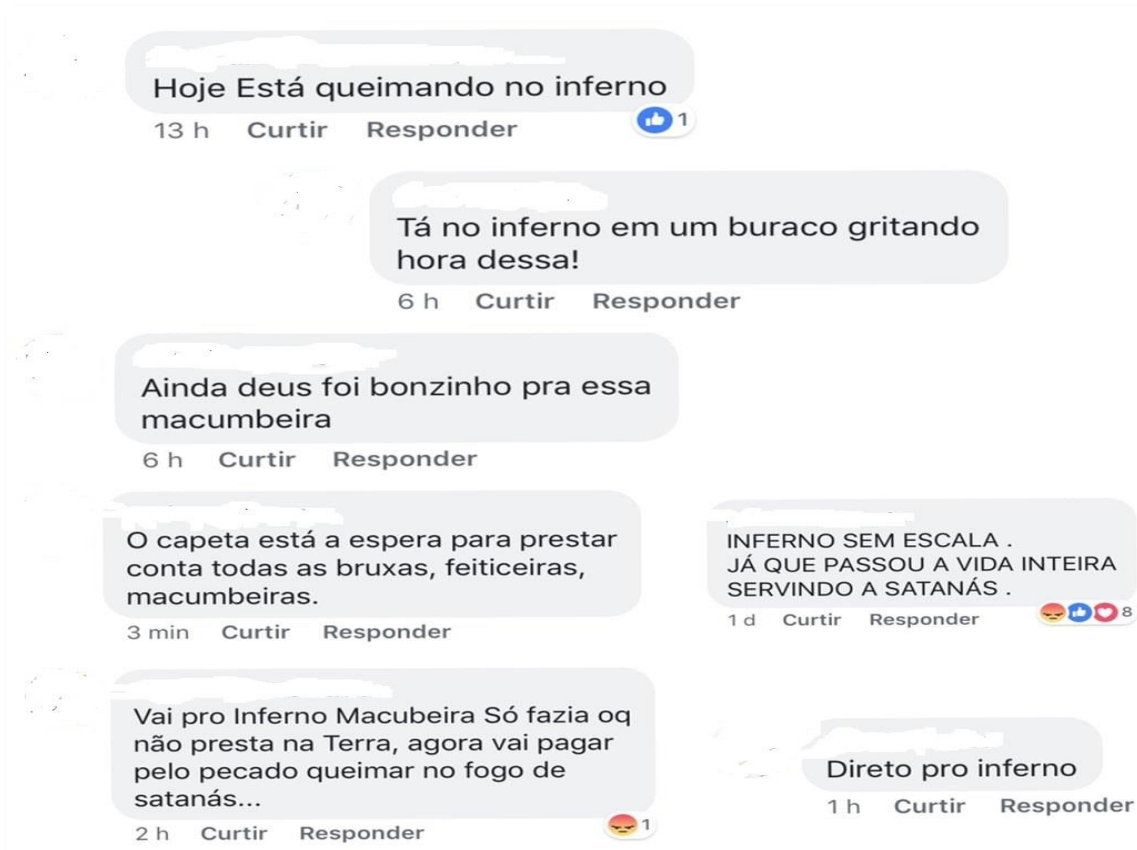
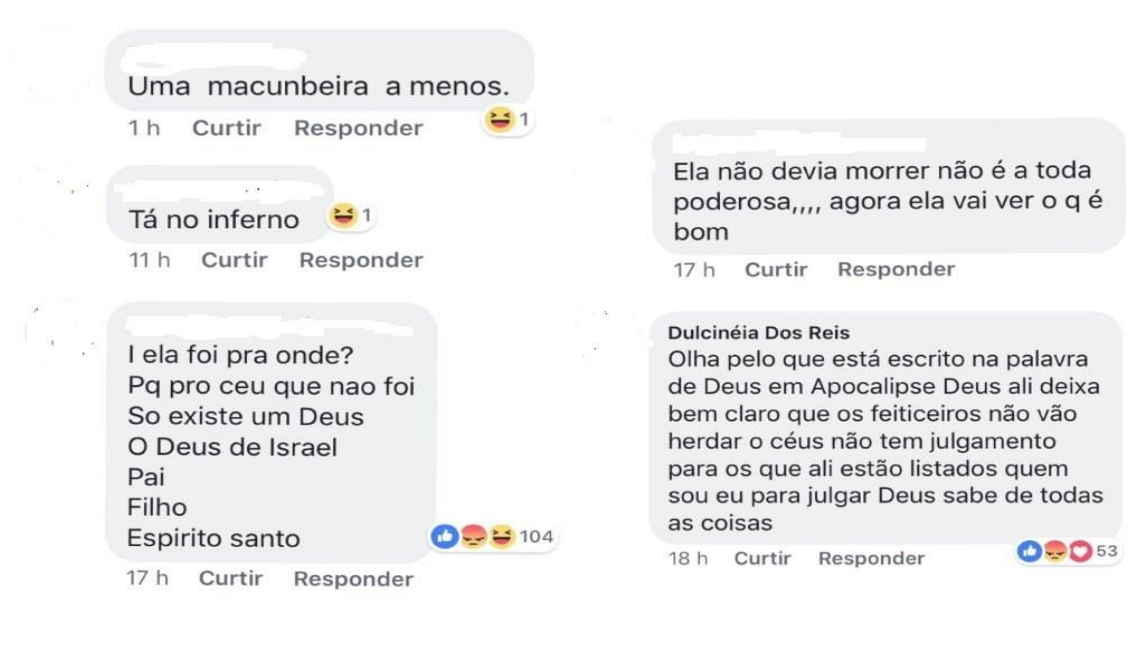


FIGURA 3: *print* de comentários em publicação do Facebook. Acesso em 30/12/2018.



Fonte: Facebook, 2018.

Pergunto: é possível, minimamente, ser conivente com tamanha desumanidade, desrespeito e ódio assim manifestados contra alguém que essas pessoas supostamente não conheciam?

Diversas questões podem ser apontadas a partir dos comentários, como a prática do julgamento e da condenação ao inferno, algo que beira o prazer. Os comentários registrados são bem maldosos, sádicos e característicos de um evangelicalismo intolerante e racista. Não à toa versículos bíblicos aparecem nos comentários, brandidos de forma rasa a fim de respaldarem o ódio dos intolerantes. A lista que elaborei identificando os preconceitos e violências proferidas, indica o quanto o racismo religioso se cruza com vários tipos de violências físicas e simbólicas.

Para alguém desse meio - o evangélico - e que esteve por muitos anos vinculado a uma denominação que não dialoga com outras religiões, é muito fácil reconhecer o discurso evangélico intolerante e racista religioso, depois de longos anos de relativização da própria experiência religiosa. Sabemos que nem todas as igrejas evangélicas têm tradição no diálogo inter-religioso, mas empreender esse diálogo é uma das formas de se superar o evangelicalismo intolerante. É no diálogo com outras religiões, a fim de conhecê-las, que é possível conviver com as mesmas e dividir o espaço público e privado, sem pretensões hegemônicas.

O conteúdo dos comentários registrados por *prints* é eminentemente evangélico, fundamentalista e intolerante e faz parte da mentalidade desse segmento religioso, haja vista o vocabulário cirúrgico ao condenar mãe Stella. Não há espaço para desejar pêsames aos seus parentes e amigos ou ter empatia por ela, há apenas espaço para se deleitar com a morte de uma “feiticeira”, de uma “macumbeira”. Ressalto que estou falando sobre um tipo específico de evangelicalismo brasileiro: o intolerante, o racista e o fundamentalista⁶, sendo que esse último termo congrega os outros dois em minha análise.

É importante também atentarmos para as reações dos *emojis*: reações de riso, de aprovação, de identificação com aquelas palavras, mas também de reprovação dos comentários. Isso nos indica que não há unanimidade entre as pessoas que visualizaram

⁶ Aqui o conceito fundamentalismo serve para indicar a parte do segmento evangélico que tem valores autoritários, antidemocráticos e que são intolerantes e racistas com a diversidade religiosa. Corroboramos com os trabalhos de Neves (2020) e Deus (2019), que identificam como fundamentalistas os evangélicos que estão, de diversas formas, à frente dos ataques às RMAs. Traços característicos desse segmento é a necessidade de dominar os espaços públicos, a fim de irradiar suas ideias reacionárias e oprimir minorias sociais, e outrossim, como coloca Armstrong (2009), o fundamentalismo é uma devoção militante, uma espiritualidade combativa, que pode se expressar em violência, seja essa violência simbólica, física, ou ambas.

o conteúdo simbolicamente violento e racista. Também o versículo mais usado, que fala sobre feiticeiros, pode ser destacado e reflete o lugar que essas pessoas possuem no imaginário brasileiro e cristão. Tanto nas pesquisas em história da saúde, quanto na literatura, vemos que o feiticeiro é um personagem recorrente e estigmatizado⁷. De pesquisas sobre história da saúde temos Pimenta et. al. (2018), Farias (2012) e na literatura, podemos citar o clássico *Macunaíma*, de Mário de Andrade (2016) e *Torto Arado*, de Itamar Vieira Junior (2019). Nessas obras a figura do feiticeiro ou do afrorreligioso aparece ora estigmatizado (Andrade, 2016), ora identificado socialmente como algo a ser temido, ora respeitado por seu conhecimento, mas sempre olhado com desconfiança e cautela.

Ainda na esteira dos comentários citados, vemos que a intolerância religiosa marca a sociedade brasileira por mais que o senso comum negue. O ódio racial e a intolerância religiosa se conjugam quando falamos de Religiões de Matrizes Africanas (RMAs) e daí nasce a categoria racismo religioso. O racismo religioso é o que faz com que uma mulher idosa, negra e de axé, após sua morte, seja chamada de feiticeira, bruxa e macumbeira, tendo sua existência vilipendiada, virtualmente, de várias formas. Assim, a partir de Carneiro (2020), é possível afirmar que o ideal do brasileiro enquanto povo cordial é um ideal falso, mas é um ideal com uma força ideológica que serve para escamotear as nossas desigualdades e intolerâncias sociais. Essas desigualdades também se manifestam nos conflitos religiosos. Assim, esse ideal

[...] passa ao largo do longo período de ilegalidade de que padeceram as religiões de matriz africana e seus adeptos, vítimas constantes de perseguição policial que perdurou até o final da década de 50 do século passado. A despeito disso, a crença na tolerância religiosa e racial compõe elementos naturalizados de nossa tradição cultural. No entanto, essa concepção torna-se cada dia mais difícil de ser sustentada diante das práticas de certas denominações religiosas que revelam a face perversa e insidiosa da intolerância religiosa e racial na nossa sociedade (CARNEIRO, 2020, p. 234).

Logo, para a autora a intolerância religiosa e racial andam de mãos dadas. É importante apontar que o artigo no qual Carneiro (2020) escreveu essas palavras foi publicado originalmente em 2008. Ao longo da leitura do artigo *Racismo, religião e*

⁷ Aqui há uma distinção importante de se mencionar: falar em feitiçaria no contexto pós-proclamação da república, tendo em mente o Código Penal de 1890, por exemplo, não é o mesmo que falar em feitiçaria no contexto da “batalha espiritual” neopentecostal. Pontuo assim a variação histórica do termo feitiçaria, enfatizando as variações de sentidos nos diferentes contextos em que é utilizado.

*crime*⁸ vê-se um cenário que, mais de uma década depois, ainda permanece atual, com fortes evidências de um recrudescimento da violência contra as RMAs. Esse recrudescimento se relaciona, de forma geral, com o poder midiático, político e econômico, das chamadas igrejas eletrônicas, como aponta a autora (CARNEIRO, 2020).

Magia, religiões afro e o racismo religioso

Trarei aqui algumas impressões particulares a partir de minha pesquisa de mestrado acerca da temática. Em primeiro lugar, podemos pensar o lugar que a magia ocupa dentro do imaginário evangélico fundamentalista, a fim de entendermos o racismo religioso praticado por esse segmento. Para Mauss (2003) as fronteiras entre magia e religião são tênues: elas se dissolvem, se tocam e se mesclam a depender do contexto histórico. Muito próxima da feitiçaria e do malefício, a magia tem uma pecha social de ser uma prática proibida, condenada, mas ao mesmo tempo é reconhecida socialmente a sua existência e eficácia. Com base em Dias (2019) podemos falar em uma *eficácia negativa*, onde as pessoas se servem da eficácia mágica das religiões afro para seus objetivos, mas temem essa eficácia contra elas mesmas e assim constroem uma relação contraditória e até oportunista com essas religiões.

Para os católicos da Idade Média, sobretudo, a magia seria uma religião falsa, da mesma forma que as heresias (MAUSS, 2003, p. 67). Parto do pressuposto de que é precisamente esse segundo aspecto que é atacado pelos racistas religiosos, depois da própria herança cultural negro-africana. Em termos gerais, enquanto nicho religioso, nós evangélicos somos educados, desde a mais tenra infância, a enxergar os afroreligiosos como macumbeiros - no sentido pejorativo - e assim não os vemos como pessoas religiosas, assim como nós, mas como pessoas que praticam magia/feitiçaria⁹ e que trabalham incansavelmente para fazer o mal aos outros.

Os inúmeros relatos que ouvi ou presenciei entre evangélicos, de pessoas que afirmam terem sido alvo de um “trabalho” ou de uma “macumba”, indicam que o caráter mágico, nesse caso para o malefício, é o que permeia a visão que muitos evangélicos têm das religiões afro-brasileiras. Assim, para a maioria dos evangélicos, as religiões afro nem

⁸ Publicado originalmente na *Revista MPD Dialógico*, informativo do Ministério Público Democrático, ano V, n. 22, em dezembro de 2008.

⁹ O par magia/feitiçaria está sendo utilizado aqui como sinônimos, tendo em vista a noção de proximidade entre ambas quando as vemos sob a lógica evangélica intolerante. Explicito que a noção de feitiçaria tem uma trajetória histórica importante no Brasil, passando do senso comum às leis que embasavam as perseguições aos afroreligiosos ao longo do tempo.

são religiões (MONTERO, 2010, p. 260), mas magia, bruxaria, feitiçaria e se acrescente ‘magia negra’¹⁰. Por outro lado, como bem indicam Oro (2015, p. 37) e Mariano (2015, p. 131) há o reconhecimento da existência das entidades afro-brasileiras e da eficácia de suas ações, sendo essa existência e eficácia fundamentais na lógica de guerra espiritual dos neopentecostais.

Tomando suas experiências religiosas como pautadas numa verdade absoluta e universal, muitos evangélicos fundamentalistas reproduzem a visão teológica racista que nega o estatuto de religião às expressões espirituais de inspiração africana, pois elas seriam apenas magia, feitiçaria e estariam, dessa forma, no campo da falsidade, da heresia, da condenação ao inferno. Por mais que os evangélicos fundamentalistas reconheçam a existência de entidades e espíritos fora do panteão cristão, como vemos os hebreus interagindo com algumas da Antiguidade em várias passagens da Bíblia, a ressemantização negativa dessas entidades nos sugere uma visão etnocêntrica do mundo espiritual, por parte de alguns segmentos pentecostais e neo, pois tudo o que não for anjos ou a Trindade é necessariamente demônio e o Diabo. Ao mesmo tempo, isso aponta para a relação entre etnocentrismo e intolerância religiosa, pois quando os hebreus demonizavam outros deuses, também demonizavam as coletividades que os cultuavam¹¹.

Porém, magia por magia, temos ela também nas vertentes neopentecostais que praticam uma verdadeira religiofagia (ORO, 2015) dos rituais, conceitos, entidades e símbolos de religiões afro, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e suas congêneres. Por mais que Oro (2015) esteja pensando a IURD para falar de religiofagia, a mesma não se reduz a essa denominação neopentecostal, podendo inclusive influenciar

¹⁰ Não somente para os evangélicos, mas para os cristãos em geral, com adendo do catolicismo. Mariano (2015) ao fazer um breve histórico da perseguição às RMAs escreve que: “[...] uma série de racionalizações religiosas de cunho cristão, de interesse institucional da Igreja Católica e há muito sedimentadas no imaginário social e na cultura brasileira, fundamentava concepções e juízos de valor para alicerçar e justificar as acusações de curandeirismo e de magia negra contra um sem número de adeptos e líderes desses cultos. Ambas as acusações retomavam velhos argumentos e o velho ranço da ortodoxia cristã contra tudo aquilo que classificava de feitiçaria, bruxaria e magia negra. O apelo a essa ortodoxia constituiu um poderoso mecanismo, de longuíssima tradição, que o cristianismo, tanto em sua vertente católica como protestante, pôs em funcionamento para demonizar, quando não suprimir, as crenças, as práticas e os agentes religiosos rivais” (p. 127).

¹¹ Isso também pode ser interpretado a partir da discussão que Araújo (2017) faz acerca da construção da alteridade ao falar de evangélicos e afroreligiosos: “Mais uma vez assistimos aos processos de construção da alteridade. Considerando então que a construção da alteridade, nesse caso, pressupõe a existência dos dois grupos em atrito, é possível afirmar que tal conflito, longe de constituir um risco de anulação total do outro, evangélicos e afro-religiosos terminam se apoiando um no outro para afirmar sua identidade, mesmo que isso se dê de forma conflituosa. [...] Essa necessidade mútua entre uns e outros chega ao ponto de alguns analistas perceberem e demonstrarem, de forma contundente, verdadeiras relações estruturais entre esses dois universos religiosos que, nas relações visíveis, parecem ser tão diferentes. [...] Portanto, a briga entre os agentes desses dois universos religiosos é mais uma etapa da complexa e tensa jornada na construção das identidades religiosas brasileiras (p. 171).

o pentecostalismo. Ou seja, se o neopentecostalismo derivou do pentecostalismo, é possível perceber um movimento de influência mútua, no qual este último se “neopentecostalizou”, como apontou Silva (2015, p. 194). Sobre isso, Castro (2018) nos diz o seguinte:

O neopentecostalismo ao manter os elementos dos cultos afro-brasileiros permite a aproximação de novos fiéis acostumados com a incorporação, ou atraem outros ávidos pela experiência de religiões com forte apelo à magia (GONÇALVES, 2011), com o diferencial de que sendo a magia administrada por uma ramificação do cristianismo demonstra-se legitimidade social por conta da questão hegemônica (CASTRO, 2018, p. 705).

Dessa forma, o processo de ‘cristianizar a magia’, deglutindo os símbolos e rituais afro, foi uma invenção neopentecostal, mas isso não impede que essa ‘magia cristã’ ganhe espaço no pentecostalismo. No geral, vê-se que magia e feitiçaria são sinônimos tanto no senso comum quanto nas palavras de Mauss (2003).

Em *Torto Arado* (2018), por exemplo, o pai de Belonísia e Bibiana é um pai de santo, do jarê, que num momento de tragédia se limitou a usar o seu conhecimento de ervas, num espaço público, com receio de ser lido como feiticeiro e com desdém (p. 18).

Em *Macunaíma* (2016) a descrição que Mário de Andrade faz da gira que ocorreu no terreiro de Tia Ciata é representativa da forma como o senso comum enxerga o que acontece dentro dos terreiros: são apenas ritos mágicos e se formos usar os termos de James Frazer (Mauss, 2003) são magias simpáticas, usadas para o bem e para o mal. Porém, no senso comum não há espaço para reconhecer a magia do terreiro em sua complexidade, apenas para condená-la quando não é utilizada para o “bem”. Cabe destacar que a descrição de Mário de Andrade (2016) é bem caricatural, podendo servir ao reforço de estigmas acerca das religiões afro.

A letra da música *Mandingo*, de autoria de Roque Ferreira, é cirúrgica em mostrar o complexo espiritual e cultural que circunda o feiticeiro, o mandingo ou o líder afrorreligioso, herdeiro direto tanto do conhecimento dos feiticeiros de outrora, quanto dos estigmas sobre os mesmos. Alguns versos dessa música, cantada por Roberta Sá¹², podem ser apresentados para ilustrar o que quero dizer:

*“Devagar com esse nêgo mandingo
Ele sabe apanhar a folha*

¹² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TTE0Tst6dRE>. Acesso em: 08/08/2023.

*Sabe mexer na erva
Sabe rezar a reza
Sabe curimar
Quando bate vem cabôco e orixá
Quando dança tudo que é erê vem dançar
Nó de amor que ele faz ninguém desata
Ele é dono do tempo, do vento
Do mar e da mata
Ói que esse nêgo malê
Foi rei no Senegal
Vem de lá o seu poder
Para o bem e para o mal
No pescoço um talismã
Na cintura um tecebá
Seu remédio é curador
Seu veneno é de matar...”*
(ROBERTA SÁ E TRIO MADEIRA BRASIL. Mandingo. Álbum: Quando o canto é reza. Som Livre, 2010).

Vemos na letra da música que a eficácia do conhecimento espiritual do mandingo ou do feiticeiro se mostra na manipulação de ervas, rezas, na invocação de entidades e nos trabalhos mágicos. A letra também indica que esse mesmo personagem pode ter uma relação com o catolicismo, quando cita o rosário, chamado de tecebá. Esses exemplos da música e da literatura bastam para apontar o quanto a magia e a feitiçaria estão presentes no senso comum, nesse caso vistas como magia negra ou como macumba. Quando isso acontece reduz-se todo um arcabouço cultural e espiritual ao seu caráter mágico, sobretudo à magia maléfica (SILVA, 2015b, p. 11). Eis aí o racismo religioso.

É inegável que o conhecimento espiritual das populações negras continua sendo demonizado, em grande parte por não se entender a complexidade e profundidade desse conhecimento. Ser identificado como “praticante de magia” é ser passível de perder a humanidade, a dignidade enquanto pessoa, se tornar alvo das mais vis ações que violam o corpo e a mente dos afroreligiosos, como ocorreu com Mãe Stella. Dessa forma, ao enfatizar apenas o caráter mágico das RMAs o racismo religioso atinge diretamente a imagem pública e a legitimidade social das mesmas (SILVA, 2015b, p. 19), rebaixando-as ontologicamente, tomando-as como sendo menos que religião.

Parte dessa complexidade civilizacional negra se mostra no fato de que as culturas negro-africanas não veem de forma dicotômica o mundo natural e sobrenatural, visto que os elementos sobrenaturais podem agir contra ou a favor da saúde das pessoas, por exemplo. É o que narram PIMENTA et. al. (2018), fazendo o recorte do Brasil do século XIX:

Estudos apontaram a existência de gramáticas culturais comuns em várias regiões africanas – da África Central, por exemplo – nas quais as doenças e enfermidades eram associadas aos desequilíbrios e infortúnios causados pela ação de espíritos e/ou pessoas por feitiçaria (Slenes, 1991-2). Essa perspectiva de análise tem contribuído para o desenvolvimento de investigações sobre as práticas de cura e os significados das enfermidades – associadas ao sobrenatural – no período colonial por meio de documentação eclesiástica da Inquisição, no caso de processos do Santo Ofício. Cativos – especialmente africanos – acusados de realizar práticas terapêuticas sem autorização eram identificados como feiticeiros. As crenças de que feiticeiros ou espíritos causavam doenças, no entanto, era compartilhada não só por escravos e africanos, mas também por outros setores sociais da população colonial (Nogueira, 2013; Grossi, 2005; Sá Junior, 2008; Ribeiro, 1997) (PIMENTA et. al., 2018, p. 84).

Vê-se que a percepção de que infortúnios e doenças podem ser causados por forças espirituais não é recente. Porém, por mais que a ênfase, no contexto do século XIX, fosse no malefício por que não supor que os mesmos feiticeiros e espíritos pudessem agir a favor da saúde das pessoas? É estranho enfatizar apenas o lado do malefício num contexto social onde até hoje as artes afroreligiosas de cura são vistas como maléficas, quando há exemplos, na própria historiografia da saúde no Brasil, de que os feiticeiros usavam seus conhecimentos para o benefício alheio. Logo, devemos entender que ao conhecimento afroreligioso também cabe o papel da cura e de restauração da saúde, como podemos constatar nesse tipo de serviço oferecido pelos inúmeros terreiros do país afora.

Sobre racismo religioso e teologia

Face aos elementos apresentados, infere-se que o evangelicalismo brasileiro além de intolerante é também racista e ele demonstra bem isso ao praticar cotidianamente o seu racismo religioso contra o povo de axé. Quando falo em racismo religioso, por exemplo, falo de ataques que podem ser interpretados, no geral, de duas formas: a) quando o(a) afroreligioso(a) é branco(a) ele(a) é atacado(a) pela bagagem étnico-cultural afro-indígena que carrega consigo e que se manifesta em sua religiosidade; b) quando o(a) afroreligioso(a) é uma pessoa racializada¹³ negativamente, o ataque contra sua

¹³ Uma pessoa racializada negativamente é uma pessoa que o seu fenótipo chega à sociedade antes mesmo dela abrir a boca ou fazer algum gesto. É a pessoa que é interpretada socialmente como não-branca, portanto, fora do padrão racial desejável, que não se identifica como raça, inclusive, já que é a medida de todas as coisas. No Brasil, as pessoas não-brancas são identificadas, sobretudo, mediante uma pele marcada pela melanina e por traços fenotípicos negroides, indígenas, amarelos ou um misto deles. Além disso, a forma como o racismo religioso atinge brancos afroreligiosos e não-brancos foi discutida por RODRIGUES; NYACK (2023), a partir do conceito de corpo macumbeiro.

religiosidade é motivado também pelo fenótipo daquela pessoa. Essa percepção pode ser reforçada pela discussão que Silvio Almeida faz em torno do conceito de raça ao longo da história moderna e contemporânea no seu livro *O que é racismo estrutural?* (2018). Ao tratar do conceito de raça ele afirma que o mesmo pode ter dois registros básicos que se cruzam e se complementam. Escreve ele:

1. *como característica biológica*, em que a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor da pele;
2. *como característica étnico-cultural*, em que a identidade será associada à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes, “a uma certa forma de existir”. À configuração de processos discriminatórios a partir do registro étnico-cultural Frantz Fanon denomina *racismo cultural*” (ALMEIDA, 2018, p. 24).

Assim, o racismo religioso, que também pode ser chamado de racismo cultural¹⁴, é antes de tudo o ataque às culturas afro-indígenas que se manifestam na religiosidade dos terreiros. Como Araújo (2017) bem pontuou, ao se atacar o terreiro se ataca a memória, e eu diria memória cultural, de um determinado povo ou cultura que ali se encontra.

Dessa forma, é importante ressaltar que no senso comum dos evangélicos não há, de forma consciente, uma diferenciação racial dos afroreligiosos, pois o que prevalece é simplesmente o ódio à religiosidade e cultura afro-indígenas. Não importa, num primeiro momento, quais corpos são agredidos, o importante é o ataque ser desferido contra a religião que esses corpos, brancos ou não-brancos, praticam. Porém, é óbvio que o componente racista não se justifica somente no ataque a uma religiosidade afro-indígena, pois os corpos racializados negativamente também são levados em conta nesses ataques (RODRIGUES; NYACK, 2023).

A partir disso, para constatar o racismo do evangelicalismo brasileiro comento o que o sociólogo Ricardo Mariano defende no seu artigo *Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros* (2015). Nesse artigo, o autor aponta quais seriam as causas e justificativas dos ataques neopentecostais aos afroreligiosos. Ele defende que esses ataques têm motivações de caráter teológico, religioso e doutrinário e não necessariamente sociais ou raciais. Porém, como já é sabido, o caráter étnico-racial

¹⁴ Ou como colocou Prandi (2003, apud, Oro, 2015), as RMAs carregam: “o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra” (p. 65) e nesse caso, para a religiosidade negra.

perpassa esses ataques, logo, Mariano (2015) não constatou todas suas causas e justificativas.

Uma forma mais apropriada de enxergar essa questão é perceber a relação entre teologia e racismo, pois ambos não estão separados quando falamos em racismo religioso. Silva (2015), por exemplo, afirma que a depreciação que as igrejas neopentecostais fazem das RMAs “faz parte, em diferentes graus, do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo desde seu surgimento no Brasil no início do século XX” (p. 192). Nada impede, portanto, que esse sistema teológico se vincule ao racismo, já que essa relação, geralmente, não é reconhecida explicitamente.

Aqui eu faço uma digressão para tratar dessa visão de Mariano (2015). Ele faz um breve histórico das perseguições ao Candomblé e à Umbanda, especificando quem eram os agentes dessa perseguição e fala das mudanças que ocorreram no campo religioso brasileiro. Entre essas mudanças destaca-se como os evangélicos entraram como novos agentes de perseguição aos afroreligiosos, ao mesmo tempo em que construíam sua legitimidade social, política, econômica e midiática. Só que, diferente dos outros e anteriores agentes de perseguição ligados ao catolicismo, Mariano (2015) aponta que os evangélicos, que ele chama de novos contendores,

[...] não contam mais com o auxílio policial, nem com a conivência de autoridades judiciais e políticas, nem com o imenso poder que a Igreja Católica detinha até meados do século XX, nem menos justificam ou fundamentam suas críticas, acusações e, em casos raros e extremos, até agressões em discursos racistas. As motivações por trás dessas ocorrências são eminentemente religiosas. Seus responsáveis são grupos pentecostais (MARIANO apud SILVA, 2015, p. 128).

Como apontado no início do artigo o ideal de que o povo brasileiro é tolerante e cordial é falso, sendo apenas um recurso ideológico que reforça as desigualdades sociais. Dito isso, o que nos faz pensar que os evangélicos irão gritar aos quatro ventos o seu racismo religioso em forma de um discurso abertamente racista? Nada, nada nos permite pensar assim, pois o que não é dito não nos prova que não está ali no discurso, nesse caso, no discurso teológico, doutrinário.

A partir disso, é preciso entender que a teologia também pode ser racista, intolerante e colonizadora. Isso deveria ser óbvio, mas para muitos não é. Prova disso nos dá James Cone (2020) ao fazer as suas considerações acerca da Teologia Negra e também

André Muniz Puri (2021) ao nos falar da necessidade de uma teologia indígena¹⁵. Teologia não é um empreendimento neutro, mas contextual, pois precisa partir de algum chão, como aponta Cone (2020) e nesse sentido Puri (2021) escreve que:

Todo teólogo ou teóloga precisa, no seu exercício teológico, entender que “não somos pessoas isoladas no mundo, nem a igreja como instituição existe à parte das demais organizações e grupos que formam a sociedade” (FERNANDES, 2019, p. 209). Os contextos sociais, históricos e culturais em que cada cristão vive influenciam grandemente sua hermenêutica e religiosidade, ou seja, a forma como lê a Bíblia e se relaciona com Deus. Logo, é natural que diferentes contextos gerem diferentes concepções teológicas (PURI, 2021, p. 10).

Silva (2015a) também corrobora para esse sentido teológico que o racismo religioso tem, porém ele trata a questão como intolerância religiosa e não como racismo religioso. No seu *Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré* ele afirma que:

A visão depreciativa das igrejas neopentecostais sobre as religiões afro-brasileiras, que nos últimos tempos tem gerado ataques de vários tipos - numa espécie de “batalha espiritual” do bem contra o mal (sendo este representado pelos demônios que se travestem preferencialmente de divindades do panteão afro-brasileiro para causar malefícios) -, faz parte, em diferentes graus, do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo desde o seu surgimento no Brasil no início do século XX” (SILVA, 2015a, pp. 191-192).

Logo, com base em Mariano (2015) e Silva (2015a) é possível perceber que eles entendem a problemática dos ataques e discriminação às RMAs como sendo algo de caráter mais teológico ou doutrinário em si, do que qualquer outra coisa, como racismo, por exemplo. Afirmo novamente o papel do racismo religioso nisso tudo e concordo com esses autores na medida em que uma doutrina ou teologia intolerante e racista gera evangélicos racistas e intolerantes. Nesse sentido, se espiritualizarmos o problema do racismo no meio evangélico, como faz Pacheco (2019):

¹⁵ “Visto que possuem [povos indígenas] uma história, cultura e organização social completamente diferente dos demais brasileiros, as compreensões teológicas e religiosas desses grupos também serão diferenciadas. Contudo, suas teologias foram historicamente rejeitadas pelo sujeito dominante, alegando que “já havia uma forma de Teologia suficiente para todos os povos. Tratava-se da Teologia euroamericana [...]” (FERNANDES, 2019, p. 127) que, mesmo tendo nascido de contextos específicos, foi pregada como uma Teologia Universal. Essa Teologia, enquanto pensamento dogmático dos invasores europeus, foi utilizada para validar e justificar a colonização, a invasão de terras, o genocídio e o etnocídio (assassinato da cultura)” (PURI, 2021, p. 11).

Oração e jejum se fazem necessários para enfrentar a casta demoníaca que é, diante de nós, o racismo. Por isto, o arrependimento desta herança colonial-escravocrata é importante. Porque, num país que foi colônia, expropriado, explorado e território para uso de corpos de gente escravizada, a gente não tem o direito de achar que as sutilezas dessa herança não estariam por aí, na nossa estrutura social. E se estão na nossa estrutura social, não tem porque achar que elas não estão também na nossa vida eclesial, na nossa construção de Igreja e, principalmente, nas nossas teologias (PACHECO, 2019, p. 17-18).

Percebe-se que parte considerável do problema está na teologia intolerante e racista que orienta muitos evangélicos no Brasil. Portanto, assim como Baba Sidnei Nogueira apontou no episódio do podcast *O Hebreu*, falando sobre Racismo Religioso¹⁶, é preciso que os evangélicos façam uma nova reforma, pois a Reforma de Lutero foi insuficiente. É preciso uma Reforma brasileira para que o racismo seja expurgado das igrejas.

Reflexões importantes, nesse sentido, no traz Py (2019) ao comentar sobre um terreiro que foi atacado e invadido por traficantes que se identificaram como evangélicos¹⁷ e que chegaram a pintar no muro do referido terreiro a seguinte frase: “Jesus é o dono do lugar”. Em seu artigo *Não basta pedir desculpas deve-se desarmar o cristianismo por dentro* Py (2019) nos coloca o seguinte:

Sobre tal violência, gostaria de destacar pontualmente as inscrições no muro do terreiro com a citação em alusão a Jesus, indicando uma territorialização cristã do local. Quero deixar claro que não gostaria de discutir se os traficantes são ou não cristãos, evangélicos. Minha preocupação é, antes, perguntar que cristianismo é esse recebido por eles, que leva adeptos ou simpatizantes a praticarem tamanha brutalidade ao expulsarem e destruírem os templos de pessoas que professam outra religião. É dessa teologia [teologia da prosperidade] que vem a ideia da territorialização cristã, tragicamente exemplificada com a inscrição do nome de Jesus no terreiro de candomblé destruído. Um símbolo da tomada de posse de um espaço sagrado. Essa violência é mais uma luta por higienização via discurso religioso operado nas áreas das favelas (PY, 2019).

Tanto Py (2019), quanto Oro (2015) e Araújo (2017) apontam a influência do fundamentalismo estadunidense no fundamentalismo brasileiro, que aqui aportou e fez morada, criando extensas raízes e definindo as bases da mentalidade pentecostal e

¹⁶Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/0VKreJo72mQYLuZ6pDsSg8>. Acesso em: 27/12/2021.

¹⁷ Os ataques às RMAs executados por traficantes evangélicos estão sendo chamados atualmente de terrorismo religioso. Acerca disso vide Rodrigues (2021).

neopentecostal¹⁸. O fundamentalismo reaparece na cena dessas questões, mas Py (2019) ressalta o caráter belicoso do mesmo, o que vai na direção do que Armstrong (2009) coloca: o fundamentalismo é uma devoção militante, uma espiritualidade combativa. Se precisar fazer guerra e matar em nome de Deus ele assim fará e é exatamente isso que vemos se concretizar no cotidiano de inúmeros terreiros pelo país.

A partir do relato de Gênesis capítulo 1, versículo 1, Py (2019) desmonta o fundamentalismo cego que prega uma verdade absoluta a partir da Bíblia. Ele indica que os exercícios hermenêuticos devem ser feitos a partir dos escritos originais bíblicos e não das inúmeras traduções contemporâneas que são e foram financiadas por fundamentalistas pentecostais e neopentecostais. Py (2019) finaliza seus argumentos afirmando que esses exercícios

Podem ajudar na construção de uma agenda de diálogo entre as religiões, na luta por desarmar o cristianismo brasileiro, cada dia mais bélico, mais racista com as tradições religiosas vindas da África. Digo isso, enquanto teólogo porque acho muito pouco pedir desculpas aos povos de terreiro pelos ataques feitos em nome de Jesus. [...] Por isso reafirmo: não basta pedir desculpas. Deve-se construir uma série de exercícios teológicos com traduções e as tradições da história da igreja, que poderiam ajudar no desarme do cristianismo brasileiro tão acostumado à depredação dos demais. [...] assumo que o protestantismo-evangélico brasileiro merece ser revisto não só ‘por fora’, mas, principalmente, ‘por dentro’ mediante uma severa revisão de desarme de suas lideranças e das doses imperialistas que impregnam ativamente seus templos (PY, 2019).

Logo, a partir da visão dos originais é possível então desmontar as pretensões racistas, imperialistas e intolerantes do evangelicalismo que nós vemos hoje, de forma geral, no Brasil. Mas para isso acontecer é preciso sacudir e revirar a teologia que orienta a prática dos evangélicos, suas doutrinas e a forma como se relacionam com as RMAs. É preciso autocrítica.

Silva (2015b) e Oro (2015), por exemplo, sugerem o quanto o preconceito racial ou de cor subjaz nos discursos de ataques contra as RMAs e esse preconceito está presente nas teologias evangélicas, pois:

¹⁸ Ronaldo de Almeida (2017) também corrobora isso quando escreve: “No Brasil, os sentidos para os quais o termo [fundamentalismo] remete têm como referência, em boa medida, o temor do terrorismo islâmico e a preocupação com o moralismo do protestantismo norte-americano, que é o berço teológico e eclesial dos evangélicos brasileiros” (p. 4).

Na lógica fundamentalista cristã é preciso que o negro seja convertido, cristianizado, embranquecido, para poder ser aceito. Ou seja, o negro não pode ser negro, a não ser que seja um negro “gospel”; só se for devoto de Maria ou se acreditar na Santíssima Trindade. Aí sim ele poderá ser negro, quando estiver mais perto da branquitude e longe de suas raízes, pois nessa lógica o negro não pode cultuar Iemanjá, Oxalá, Xangô, Oxum, Ogun ou qualquer outro orixá, vodum ou inquice (RODRIGUES, 2020a, p. 101).

Vê-se que essa teologia historicamente racista atinge sobretudo a espiritualidade negra. E esse preconceito racial não para por aí, afinal, essas religiões também são lançadas no campo da selvageria e da barbárie (RODRIGUES, 2020a, p. 68). O exemplo que Silva (2015b) traz ao refutar a suposta prática de sacrifícios humanos nessas religiões indica o quanto as mesmas são vistas sob o nome de ‘magia negra’, sobretudo para enfatizar, mais uma vez, os malefícios que pessoas de terreiro podem executar a partir de seu conhecimento mágico (p. 13)¹⁹. Nesse sentido, Oro (2015) coloca que:

[...] vale recordar que as religiões mediúnicas – o espiritismo, a umbanda e sobretudo o candomblé – foram durante muito tempo vítimas de preconceitos, perseguições e ataques, muitas vezes desencadeados pelas autoridades policiais com a anuência da Igreja Católica, em razão de um discurso racista e etnocentrista construído sobre elas (ORO, 2015, 48).

Assim sendo, se a igreja cristã reforça e reproduz um discurso racista sobre outras religiões isso se constitui em racismo religioso. Portanto, é preciso repensar a teologia cristã como Cone (2020), Pacheco (2019) e Py (2019) fazem e nos convidam à crítica das estruturas coloniais que ainda estão presentes no seio da igreja evangélica brasileira.

Conclusão

De forma geral, pode-se dizer que o cristianismo é baseado numa missão evangelizadora a partir da consagrada fórmula dita por Jesus: “*Vão pelo mundo todo, proclamem o evangelho a toda criatura...*” (BAZAGLIA, 2014: Marcos 16. 15). Por isso o cristianismo tem um caráter essencialmente proselitista. Isso mostra a explícita missão

¹⁹ Algo a se levar em consideração nisso é o que Oro (2015) aponta acerca da diferença de concepções de bem e mal entre os cristãos e os afroreligiosos, o que implica em éticas religiosas particulares. A partir do exemplo da IURD ele explicita que: “Enquanto a IURD, apesar dos seus rituais “mágicos” de exorcismo, concebe o mal de forma transcendental e propõe um papel ético para a religião – o da guerra contra o mal (demônio) -, as religiões afro-brasileiras não concebem o demônio, ou alguma outra fonte única de mal, transcendente e absoluta, que se deva combater. Nelas o mal em geral é concebido como tendo origem nos seres humanos, sendo os espíritos meros instrumentos usados por eles” (p. 53).

dos cristãos em levarem a sua luz, a sua crença, o seu Deus para todos e todas. Infelizmente, nessa missão evangelizadora muitos cristãos, com destaque para os evangélicos fundamentalistas, não aprenderam ainda a reconhecer como legítimas outras formas de cultuar Deus, afinal, são monoteístas e nessa lógica religiosa fica difícil reconhecer a humanidade de quem não cultua o mesmo Deus que eles. Destarte, os fundamentalistas negam a humanidade dos adeptos de RMAs, afinal, “eles cultuam demônios”, como se diz no senso comum racista religioso.

Mesmo em tempos autoritários nos quais as desigualdades e violências, de toda sorte, grassam pelo país afora, é possível imaginar uma outra forma de ser evangélico no Brasil. Os evangélicos que vão na contramão²⁰ da intolerância e racismo religioso existem, mesmo não sendo a maioria esmagadora. Na verdade, essa contramão já está posta a ponto de se expressar numa dicotomia, muito forte atualmente, entre evangélicos progressistas e fundamentalistas. Porém, para além das ideologias políticas esses dois lados evidenciam a diversidade do evangelicalismo brasileiro e que ele não está mais sob o julgo de uma única forma de ser evangélico (ARAÚJO, 2022). É preciso entender que além de um evangelicalismo fundamentalista, há um que é tolerante, antirracista e que dialoga com as demais religiões.

Por fim, tendo como marco as eleições presidenciais de 2018, é possível afirmar que o meio evangélico no Brasil nunca mais será o mesmo. Depois de sair da Assembleia de Deus e ao transitar por várias denominações evangélicas entre 2018 e 2022, percebi que, mais do que nunca, as igrejas evangélicas passaram a assumir posicionamentos político-sociais de forma explícita, seja para defender direitos humanos ou para negá-los. Essas eleições representaram um ponto de ruptura para muitos evangélicos, como os progressistas, com o evangelicalismo hegemônico (ARAÚJO, 2022). Dessa forma, é preciso lembrar daquela publicação que foi analisada no início desse artigo, sobre a morte de mãe Stella, e escolher que tipo de Evangelho queremos praticar e propagar.

²⁰ Silva (2015b) ao citar exemplos de reações das RMAs escreve que as mesmas buscam se agregar aos movimentos ecumênicos, pois assim, “os cultos afro-brasileiros podem, inclusive, encontrar a solidariedade de igrejas evangélicas que discordam e condenam os ataques realizados pelas denominações neopentecostais mais intolerantes” (p. 23).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é Racismo Estrutural?* Coleção Feminismo Plurais. Coordenação: Djamilia Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 1 ed., Barueri: Ciranda Cultural, 2016.

ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARAÚJO, Matheus Alexandre de. *Tornando-se um evangélico progressista: trajetória e valores políticos*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Fortaleza, 2022.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Entre Ataques e Atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas*. São Paulo: Arché Editora, 2017.

_____. *Segredos do Poder: hierarquia e autoridade no Candomblé*. São Paulo: Arché Editora, 2018.

BAZAGLIA, Paulo (org.). *Nova Bíblia Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2014.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de Uma Vida*. São Paulo: editora Jandaíra, 2020.

CONE, James H. *Teologia Negra*. São Paulo: Recriar, 2020.

DEUS, Lucas Obalera de. *Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019.

DIAS, João Ferreira. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras”. *Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. Ano XII, N° XXII, maio/ 2019.

FARIAS, Rosilene. “Pai Manoel, o curandeiro africano, e a medicina no Pernambuco imperial”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. V.19, supl., p.133-152, 2012.

JUNIOR, Itamar Vieira. *Torto Arado*. 1 ed., São Paulo: Todavia, 2019.

MARIANO, Ricardo. “Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (org). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003.

MONTERO, Paula. “Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 259-261, 2010.

NEVES, Ciani Sueli das. “O golpe de 2016 e o fundamentalismo religioso: ferramentas de continuidade e expansão do projeto de poder racista do Estado e da sociedade brasileiros”. In: CRUZ, Fatima M. Leite; LEWIS, Liana (orgs.). *2016: o ano que não acabou*. Recife: UFPE, 2020.

ORO, Ari Pedro. “Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2015.

PACHECO, Ronilso. *Profetismo: Utopia e Insurgência*. São Paulo: Recriar, 2019.

PIMENTA, Tânia; GOMES, Flávio; KODAMA, Kaori. “Das enfermidades cativas: para uma história da saúde e das doenças do Brasil escravista”. In: TEIXEIRA, Luiz Antonio et al. (orgs.) *História da Saúde no Brasil*. São Paulo: HUCITEC Editora, 2018.

PURI, André Muniz. *Teologia Anticolonial: caminhos do cristianismo indígena*. Campinas: Editora Saber Criativo, 2021.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. *A força dos que Resistem e a Sanha dos que Atacam: casos de racismo religioso e intolerância contra candomblecistas em Fortaleza e região metropolitana*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Ceará/Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, Fortaleza, CE, 2020a.

_____. Repensando os ataques às religiões afro: uma breve discussão sobre o conceito de racismo religioso no Candomblé. *Revista Tempo Amazônico*, v. 8, n. 1, jul-dez, p. 29-46, 2020b.

_____. 2021. O Candomblé sob a mira do racismo e do terrorismo religiosos: categorias e identidades reinventadas. *Revista Docência e Cibercultura*, v. 5, n. 2, maio-agosto, p. 51-72, 2021.

RODRIGUES, Ozaias da Silva e NYACK, Zwanga. “As múltiplas faces do racismo religioso: reflexões sobre o impacto desse fenômeno em corpos macumbeiros”. In: MIRANDA, Ana Paula Mendes de; OLIVEIRA, Ilzver de Matos; LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). *As tramas da intolerância e do racismo*. Rio de Janeiro: Telha, 2023.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (org). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015a.

_____. “Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (org). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015b.

Sítios virtuais

O Hebreu, podcast. *Episódio 21: Racismo Religioso*. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/0VKreJo72mQYLuZ6pDsSg8>. Acesso em: 27/12/2021.

RESILIÊNCIA HUMANA. *Bruno Gagliasso posta foto com pai de santo e internautas demonstram intolerância religiosa*. 08/10/2021. https://www.resilienciamag.com/bruno-gagliasso-posta-foto-com-pai-de-santo-e-internautas-demonstram-intolerancia-religiosa/?fbclid=IwAR3hvwaPT7qeMYSOKTmQNHsxRrFK2pO10_RyPQiWjNspIcwHFW_Z6wiiAU. Acesso em: 23/12/2021.

PY, Fábio. *Não basta pedir desculpas deve-se desarmar o cristianismo por dentro*. 05/04/2019. <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/588130-nao-basta-pedir-desculpas-deve-se-desarmar-o-cristianismo-por-dentro>. Acesso em: 27/12/2021.

Recebido em: 20/09/2023

Aceito em: 15/10/2023

POÉTICAS DIACRÍTICAS: A MODA AFRO-CRIOULA NA ICONOGRAFIA DO SÉCULO XIX

Vanhise da Silva Ribeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v7i2.46822>

Resumo: No Brasil do século XIX, vestimentas negras femininas assinalaram formas diacríticas de aparição, culminando em (re)elaborações estéticas que vislumbram possibilidades comunicativas, criativas e identificatórias dos modos negros de se vestir. Tais vestimentas, comumente utilizadas por negras africanas e crioulas, reivindicam uma poética singular, figurada em visualidades proeminentes e na expressividade com que a mulher negra foi retratada na iconografia oitocentista.

Palavras-chave: Poéticas vestimentares; composição da aparência negra; moda afro-crioula.

Abstract: In 19th century Brazil, black clothing marked feminine diacritical forms of the 19th century, culminating in aesthetics that envision creative and identifying possibilities for black ways of dressing. Such garments, commonly used by black African women and created, claim a unique poetics, figured in prominent visuals and in the expressiveness with which black women was portrayed in nineteenth-century iconography.

Keywords: Dress poetics; composition of the black appearance; afro-creole fashion.

O vestuário negro feminino e a sua construção de sentidos

Encarando o vestuário como um dado relevante da cultura, que evidencia e expressa os modos de vida de uma dada coletividade, buscamos com este artigo salientar a importância que ele ocupa na manutenção e na dinâmica sociocultural de categorias negras no Brasil do século XIX, ao analisar como vestimentas negras femininas assinalam formas diacríticas de aparição, culminando em (re)elaborações estéticas que vislumbram possibilidades comunicativas, criativas e identificatórias dos modos negros de se vestir.

Tais vestimentas, comumente utilizadas pelas categorias negras – africanas e crioulas – no século XIX, referenciam o universo plural dos modos de vestir o corpo negro feminino, reivindicando uma poética singular, que salienta não apenas a relação dessas categorias com as suas materialidades e demandas vestimentares como também

¹ E-mail: hiseribeiro@yahoo.com.br

com o exercício das suas capacidades criativas, figuradas em visualidades proeminentes e na expressividade com que a mulher negra foi retratada na iconografia do século XIX.

Ao analisarmos algumas pinturas das primeiras décadas do século XIX e adentrar no universo da percepção sensível é preciso tecer algumas considerações sobre a noção de poética, que iremos utilizar nesse artigo, ao observarmos a aparição do corpo negro retratada na iconografia oitocentista. No campo da sensibilidade, a distinção entre as noções de estética e poética deve ser, conforme Cidreira (2013, p. 101), “uma das primeiras precauções metodológicas empreendidas pelos pesquisadores”.

Trabalhando algumas concepções desenvolvidas pelo filósofo italiano Luigi Pareyson (1989), o autor alerta para o fato de que “a estética tem um caráter filosófico e especulativo, enquanto que a poética, pelo contrário, tem um caráter programático e operativo” (PAREYSON, 1989, p. 22). Desse modo, podemos entender que a poética corresponde ao modo de produção, a ação ou a capacidade criativa de produzir ou fazer algo; vincula-se as ideias, propostas, a retórica ou enredo, mas também as qualidades da atividade artística, com as quais o produtor se serve para transmitir algo ao espectador. Nas palavras de Pareyson (1989):

A poética é programa de arte, declarado num manifesto, numa retórica ou mesmo implícito no próprio exercício da atividade artística; ela traduz em termos normativos e operativos um determinado gosto, que, por sua vez é toda a espiritualidade de uma pessoa ou de uma época projetada no campo da arte (PAREYSON, 1989, p. 22).

Nesta perspectiva, em que a poética declara sua dimensão comunicativa e operacional, traduzindo um determinado gosto ou mesmo a essência de um indivíduo ou de uma época no terreno da sensibilidade, nos apropriaremos desse conceito a fim de auxiliar nosso estudo sobre a aparência negra feminina no Brasil do século XIX. Para isso, analisaremos em pinturas das primeiras décadas do século XIX, a poética vestimentar negra que, como veremos, apresenta-se visualmente expressiva, vibrante, pomposa, mas também significativa.

Acreditamos que a poética vestimentar dos corpos negros emerge também como sinais diacríticos. Na concepção do antropólogo norueguês Fredrik Barth (1998), trata-se de “sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como o vestuário, a língua, a moradia ou o estilo geral de vida” (BARTH, 1998, p. 194). Portanto, encaramos como poéticas diacríticas os signos manifestos que funcionam como instrumentos de pertença e diferenciação e que

estabelecem uma fronteira étnica entre grupos ao validar valores fundamentais de identificação, agremiação e pertença.

O vestuário afro-crioulo² consagrou uma estética negra, fomentando formas de distinção e inovação, mas também formas de notoriedade e de valorização de peças de roupa desprivilegiadas pela sociedade da época. Sua materialidade e sentido validaram preceitos, comportamentos e códigos sociais partilhados, reafirmando memórias e simbologias ainda hoje acessadas pelo imaginário coletivo. Assim, desvendar a composição dessa aparência negra e o que esses corpos podem nos revelar, diz muito sobre os objetivos deste artigo e sobre as possibilidades de aparição e representação de categorias outrora marginalizadas.

Para isso, selecionamos duas gravuras da primeira metade do século XIX, em que as cenas retratadas circunscrevem o corpo negro feminino numa das suas possibilidades de aparição. Com isso, buscaremos não somente analisar a composição da aparência dessas mulheres num dado momento histórico, mas vincular também em nossa breve análise, a compreensão dos modos de vida, das interações sociais, valores, crenças e sentidos partilhados por estas categoriais.

Abordaremos autores que discutem acerca da comunicabilidade e expressividade do corpo e, em especial, do corpo vestido, já que buscamos possíveis interpretações sobre a composição da aparência negra feminina na iconografia das primeiras décadas do século XIX e sobre como a moda é alicerçada nos modos de vida dessas categorias sociais. Visamos o enquadramento de nossas discussões a partir de uma perspectiva socioantropológica da comunicação, mas também de uma análise dimensionada no ato de vestir o corpo, imprescindível para a compreensão sobre a construção de sentidos em torno da poética vestimentar do corpo negro feminino e sobre as suas possibilidades de expressão e significação.

Para professora Dra. Renata Pitombo Cidreira (2005), o ato de vestir o corpo é um ato enraizado em nossa cultura e, nem sequer nos damos conta das suas imposições e possibilidades. A relação existente entre corpo e vestimenta suplanta noções comumente difundidas, que seriam conforme a autora: pudor, proteção, ornamentação. “Pudor para esconder a nudez, a proteção contra as intempéries, e o adorno para se fazer notar” (CIDREIRA, 2005, p. 39).

² Termo utilizado para indicar a estética negra, adotada pelas categorias africanas e crioulas (descendentes de africanos, nascidos no Brasil) no século XIX.

Para filósofo e teórico da comunicação canadense, Marshall McLuhan (1964), o vestuário está implícito na nossa cultura corporal, chegando a ser considerado como extensão de nossa pele, mecanismo que controla termicamente o nosso corpo, mas também por ser visto ‘como um meio de definição do ser social’ (McLUHAN, 1964, p.140).

McLuhan (1964) reconhece o vestuário³ como um sistema de significação que reflete nossos comportamentos, atitudes e valores sociais. O vestuário é para o autor um meio pelo qual o homem se expressa, corroborando na formatação dos conteúdos veiculados. McLuhan faz jus a sua famosa hipótese: "o meio é a mensagem". Sua teoria avalia a importância dos meios de comunicação, não apenas como meros canais, mas como elementos determinantes na vinculação de conteúdos. Assim, estrutura a sua crítica aos meios de comunicação, ao potencializar a relevância e o impacto deles em detrimento dos conteúdos, na medida em que são também capazes de ampliar as capacidades humanas.

Os meios de comunicação são assim, capazes de moldar e controlar as relações sociais, configurando a forma e a proporção dos conteúdos veiculados. Conforme o autor, o vestuário amplia nossas capacidades, funcionando como extensões da nossa pele. “A roupa⁴ é uma extensão mais direta da superfície externa do nosso corpo” (MCLUHAN, 1964, p. 140). É um meio de proteção corporal, validando também a capacidade humana de se expressar socialmente.

Muito embora a relação ‘simbiótica’ estabelecida entre o homem e a tecnologia ou entre a pele e o vestuário explore e amplie as suas capacidades sensorio-motoras, ela não se constitui num ajustamento harmônico e coeso. Pois mesmo incorporando algumas características corporais, o vestuário não deixa de estabelecer com o corpo uma relação que apela aos nossos sentidos, já que pesa, constrange, amplifica, liberta, restringe, afeta, reforça, enfim, provoca sentidos diversos, que afirmam novas posturas, ambiências e, inclusive, uma nova atuação do eu.

Podemos também salientar a capacidade semiótica do homem, que se expressa na produção do que Eliseo Verón (2014) denomina de fenômenos midiáticos que, segundo o autor, consistem na exteriorização dos processos mentais na forma de

³ Consideramos o vestuário como um conjunto de peças de roupa usadas para se vestir, se trajar, se indumentar; logo, os termos, veste, traje e indumentária podem ser usadas como sinônimos.

⁴ Peça de pano destinada ao uso, podendo servir como adorno, cobertura, revestimento ou veste, sinônimo de vestimenta.

dispositivos materiais. Para o semiótico, sociólogo e filósofo argentino, “os fenômenos midiáticos são, de fato, uma característica universal de todas as sociedades humanas”, pois permitiram a estas o domínio de técnicas e o desenvolvimento de processos sógnicos que afetaram profundamente a organização das sociedades, antes mesmo da modernidade (VERÓN, 2014, p. 14).

Trabalhando numa perspectiva antropológica e de longa duração acerca da midiatização⁵, Verón, argumenta que ao contrário da midiatização, os fenômenos midiáticos consistem num primeiro estágio da semiose⁶ humana, iniciado a milhões de anos atrás com a produção de ferramentas de pedra como dispositivos técnicos. O domínio da técnica e a produção desses dispositivos materiais como sistemas-sógnicos estiveram presentes na evolução das sociedades, garantindo as condições para a midiatização nas sociedades modernas. Para Verón (2014):

A midiatização é apenas o nome para a sequência histórica de fenômenos midiáticos sendo institucionalizados em sociedades humanas e suas múltiplas consequências. A vantagem conceitual da perspectiva de longo prazo é nos lembrar que o que está acontecendo nas sociedades da modernidade tardia começou, há muito tempo (VERÓN, 2014, p.15-16).

A produção e o uso de materiais utilizados no corpo [para esconder a nudez, garantir a proteção ou mesmo adornar o corpo, notabilizando-o] se constitui como um *fenômeno midiático* de longo prazo, que demandou não apenas o domínio de técnicas para produção vestimentar, mas também a estruturação de sistemas sógnicos, instalados culturalmente, na organização das sociedades.

Embora saibamos que a moda e a sua dinâmica florescem a partir da consagração de ciclos de inovação contínua e demandam a estruturação de uma indústria cultural, ela não deixa de estar atrelada a uma tradição, um hábito, um costume. Conforme Cidreira (2009), “o produto moda ou a roupa é consumido por todos; a indumentária é algo que faz parte da vida das pessoas, uma vez que todos se vestem, cobrem o corpo” (CIDREIRA, 2009, p.61).

Assim, seja pelo hábito ou costume culturalmente estabelecido, pelo

⁵ Para Eliseo Verón (2014) é um processo que se acelerou nos últimos anos do século XIX, em sociedades modernas, ocidentais e industrializadas, portanto, não é um processo universal.

⁶ Termo introduzido pelo filósofo e matemático norte-americano Charles Sanders Peirce (1839-1914). Usado para designar o processo de significação e a produção de significados, ou seja, a maneira como os homens utilizam um signo, seu objeto (ou conteúdo) e o interpretam.

condicionamento e constrangimento que o vestuário causa ao corpo em determinados momentos, pelo potencial que tem de cobri-lo, protegê-lo, ou mesmo torná-lo visivelmente adornado e atrativo, a conexão entre corpo e vestimenta é mútua. Ambos se relacionam plasticamente nesse movimento em que a comunicabilidade é também sublimada.

Malcom Barnard (2003), nos auxilia a pensar a moda enquanto uma forma não verbal de se comunicar. Podemos entender a moda e/ou o vestuário como o meio pelo qual uma mensagem é comunicada porque para o autor: “A peça de roupa, segundo essa explanação, é então o meio pelo qual uma pessoa manda uma mensagem a outra” (BARNARD, 2003, p. 52).

Ainda conforme Barnard (2003) moda e indumentária são meios de comunicação, mas também fenômenos culturais, pois para além do envio de mensagens, a roupa e, por assim dizer a moda, proporciona formas de interação social, de identidade entre grupos, expressando sentimentos, crenças, valores e expectativas sociais. Citando Barnard (2003):

(...) Moda e indumentária, como comunicação são fenômenos culturais no momento em que a própria cultura pode ser entendida como um sistema de significados, como as formas pelas quais as crenças, os valores, as ideias e as experiências de uma sociedade são comunicadas por meio de práticas, artefatos e instituições (BARNARD, 2003, p. 64).

É válido frisar que a relação entre moda e cultura, nessa perspectiva, pode somente ser contemplada a partir do momento em que o conceito de cultura abandona uma perspectiva unilinear que a conceituava como um estado ou processo de aperfeiçoamento humano – cujo progresso seria um dos seus pilares de desenvolvimento – para ser encarada na sua multilinearidade como modo de vida e, portanto, como um conceito mais amplo e abrangente⁷.

Diante dessa mudança de cenário, o conceito de cultura passa a ser visto como um sistema de significações, onde uma ordem social é comunicada, reproduzida e experienciada. Para Williams (2000) há com isso, uma convergência prática entre:

⁷ Raymond Williams (2000), destaca que esta mudança de perspectiva se deu ao longo do aperfeiçoamento do conceito de cultura, tida como “cultivo ativo da mente”. Os processos de desenvolvimentos, tidos como o ‘corpo do trabalho imaginativo e cultural’ e os meios pelos quais esses processos se desenvolveram, ‘as artes e “o trabalho intelectual do homem” (WILLIAMS, 2000, p. 11).

(i) os sentidos antropológico e sociológico de cultura como “modo de vida global” distinto, dentro do qual percebe-se, hoje, um “sistema de significações” bem definido não só como essencial, mas como essencialmente envolvido em todas as formas de atividade social, e (ii) o sentido mais especializado, ainda que também mais comum, de cultura como “atividades artísticas e intelectuais” embora estas, devido à ênfase em um sistema de significações geral, sejam agora definidas de maneira muito mais ampla, de modo a incluir não apenas as artes e as formas de produção intelectual tradicionais, mas também todas as “práticas significativas” — desde a linguagem, passando pelas artes e filosofia, até o jornalismo, moda e publicidade — que agora constituem esse campo complexo e necessariamente extenso (WILLIAMS, 2000, p. 13).

Nessa acepção de cultura como “modo de vida global”, a moda e a indumentária podem ser encaradas como sistemas sígnicos, como meios de comunicação e como fenômenos culturais, já que “a moda, o vestuário e as roupas são artefatos, práticas e instituições que constituem as crenças, os valores, as ideias e as experiências de uma sociedade” (BARNARD, 2000, p. 64).

Recuperando a relação existente entre corpo e roupa, reconhecemos nas cenas do cotidiano e no corriqueiro ato de vestir o corpo e de significá-lo, a capacidade comunicativa e expressiva do vestuário, bem como a correlação do mesmo com os costumes, com os valores, memórias, afeições e estilos de vida. Para Maffesoli, o entrelaçamento entre corpo e roupa resulta numa forma única, ou melhor, num modo peculiar de ser, já que “o vestuário e os costumes estão ligados. É nesse sentido que a forma faz o corpo social” (MAFFESOLI, 1996, p. 173).

As concepções trazidas pelo sociólogo francês Michel Maffesoli também podem ser significativas para esta proposta de estudo, pois segundo o autor: “como apreender o estilo de uma época se não for através do que se deixa ver?” (MAFFESOLI, 1996, p. 160). O autor acredita ser a aparência uma estrutura antropológica, inserida num vasto jogo simbólico que se exprime pela necessidade de se comunicar e estar em relação com o outro. Para Maffesoli (1996), “o corpo que se pavoneia⁸, (...) é causa e efeito de toda socialidade dinâmica” e, como tal, “mais que uma simples superficialidade sem consequências, inscreve-se num vasto jogo simbólico, exprime um modo de tocar-se, de estar em relação, em suma, de fazer sociedade” (MAFFESOLI, 1996, p. 161).

⁸ Expressão trabalhada por Michel Maffesoli na obra *No fundo das Aparências* (1996), que exprime a capacidade humana de se adornar, de expressar emoções, comungar valores e de fazer sentido, participando assim da teatralidade da vida e das formas de sociabilidade.

Compreendendo a aparência como um construto cultural, pleiteamos uma análise interpretativa ao trabalhar com a noção desenvolvida pelo antropólogo americano Clifford Geertz, que entende a cultura como um texto na qual o ser humano está imerso. Seguindo a trilha da Sociologia Clássica de Max Weber⁹, Geertz (2008), nos apresenta a cultura como produtora de sentido e, portanto, como uma teia de significados tecida pelos homens em suas interações sociais cotidianas, funcionando como um quadro de sua ação social.

Ao defender o conceito semiótico de cultura, Geertz (2008) a vê como um texto ou um conjunto de textos, em que o homem está imerso, cabendo ao antropólogo o papel de interpretá-la ao adentrar as estruturas significativas para compreender o seu significado, mas também a sua produção de sentido, através daqueles que comungam dessa cultura.

Para Geertz, o antropólogo deve ser visto como um intérprete, um tradutor cultural encarregado de decifrar os significados construídos pelos sujeitos. Assim, acredita o autor, que a Antropologia e a sua análise “não pode ser mais uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p. 4). É preciso, portanto, analisar o discurso social, suas falas, pausas, silêncios, seus gestos e atuações, cabendo ao etnográfico a tarefa de ler nas entrelinhas, construindo interpretações momentâneas, possíveis de serem questionadas, revistas e/ou mesmo reformuladas.

Assim, atentamos para o fato de que a aparência negra do século XIX, constante nas pinturas escolhidas, não reproduz apenas um dado da realidade, mas salienta também construções configuradoras de sentidos, por isso, nos propomos a desenvolver uma leitura possível da teia de significados que o vestuário negro feminino designa, analisando a sua complexidade, sua inteireza e suas significações.

Interpretando o vestuário negro nas representações do século XIX

Consolidado como elemento da cultura afro-brasileira, de forte representação no imaginário coletivo, o vestuário negro chamado *traje de crioula*, comumente utilizado por categorias negras – africanas e crioulas – no século XIX, referencia o universo plural

⁹ De essência hermenêutica, a sociologia weberiana busca compreender a rede de significados que o homem teceu e vive.

dos modos de vestir o corpo negro feminino. Embora existam padrões vestimentares circunscritos geograficamente, há também composições vinculadas aos usos e ofícios desempenhados por determinadas categorias sociais.

Por exemplo, o *traje de crioula* ou *traje de baiana*, como também era chamado, abrangeu mulheres negras que desempenhavam atividades de ganho durante o século XIX na Bahia, mas também mulheres negras do Rio de Janeiro e Pernambuco, sendo retratado, inclusive, nas representações do pintor alemão Rugendas¹⁰ que percorreu essas províncias no início do século XIX (MONTEIRO, 2012, p. 72). Acreditamos também que tais províncias representavam nos oitocentos, uma zona de circulação das populações negras libertas¹¹ que se deslocavam de forma espontânea ou forçada no século XIX, fugindo de guerras e revoltas¹² e/ou em busca de melhores condições de vida.

Ele é composto pelo torço ou turbante ou *ojá*¹³, pela bata ou *camisu*¹⁴ [peças que dependendo da ocasião festiva, compõem o traje], saia de crioula, *pano da Costa* e chinelo – *chagrins*¹⁵, além de adereços, alguns dos quais com requintes da “*joalheria crioula afro-brasileira*” – “as pencas¹⁶ também estavam na composição desse vestuário representativo”. (LODY, 2001, p. 51).

Ainda hoje, o *traje de crioula* faz referências ao traje negro amplamente utilizado na Bahia e nas representações e reelaborações culturais e religiosas da diáspora. Sua expressividade evidencia uma visualidade própria, que faz referência às negras crioulas,

¹⁰ A autora cita Johann Moritz Rugendas, pintor alemão que viajou o Brasil durante o período de 1822 a 1825, retratando os povos e seus costumes que encontrou ao longo de sua viagem. Segundo Monteiro (2012) através das representações analisadas em sua dissertação, foi possível identificar essa mesma composição em mulheres do Rio de Janeiro e Pernambuco, o que indica que esse traje ultrapassava os limites da territoriais da Bahia.

¹¹ Em geral, negros e negras que conquistaram a liberdade com a compra da alforria.

¹² A guerra de independência da Bahia iniciada em fevereiro de 1822 contra o domínio português é um exemplo das migrações que ocorreram no início do século XIX. Segundo Tavares (1977), a guerra teve seu desfecho com a independência da Bahia em 2 de julho de 1823, mesmo ano em que, aproximadamente, 10 mil pessoas foram autorizadas pelo Coronel português Madeira de Melo a deixarem Salvador, devido às condições insalubres da cidade e dos seus habitantes. O cerco português havia interrompido o fornecimento de produtos básicos, promovendo a miséria e disseminação de doenças entre os habitantes de Salvador.

¹³ Tipo de torço ou turbante utilizado na cabeça. É uma peça vestimentar utilizada por adeptos das religiões tradicionais africanas, religiões afro-americanas, religiões afro-brasileiras, podendo ser de vários tipos. Em geral é de cor branca, mas pode também ser colorido. Definição trazida pelo Dicionário Português [versão online].

¹⁴ Um tipo de blusa, confeccionada geralmente com tecido branco, com detalhes de rendas e bordados nas barras e mangas.

¹⁵ Termo francês que deriva a palavra *chagrém*. De influência árabe-islâmica, trata-se de um tipo de chinelo requintado, feito em couro de marroquins.

¹⁶ Lody (2001) faz referência às pencas de balangandãs – joias com caráter representativo e altamente simbólico. As pencas de balangandãs figuraram nas construções estéticas das crioulas do século XVIII e XIX, mas que ao longo do tempo, foram entrando em desuso, tornando-se, atualmente, peças colecionáveis ou de museu.

descendentes de africanos, nascidas no Brasil, razão pela qual se origina a tipificação desse traje.

Em *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, o artista Jean Baptiste Debret que muito explorou aspectos cenográficos do cotidiano urbano, do sistema escravista e dos arranjos comerciais, não deixou passar ilesa a expressividade feminina¹⁷ ao descrever negras e mestiças, em seus trajes, ocupações, posturas e gestos. Nas palavras do pintor:

A negra baiana se reconhece facilmente pelo seu turbante, bem como pela altura exagerada da faixa da saia; o resto de sua vestimenta se compõe de uma camisa de musselina bordada sobre a qual ela coloca uma baeta, cujo riscado caracteriza a fabricação baiana. A riqueza da camisa e a quantidade de joias de ouro são os objetos sobre os quais se expande a sua faceirice. (DEBRET apud SILVA, 2005, p.57-58).

Dando destaque à mulher negra em seus trajes característicos e a distinção dessa presença feminina ancorada na composição de uma aparência elegante e bem adornada, tanto o relato de Debret quanto as suas pinturas nos auxiliam a compor os mais variados contextos sociais e culturais. O cotidiano das escravizadas que trabalhavam na atividade de ganho em quitandas ou nas ruas comercializando guloseimas, iguarias e/ou produtos *in natura* (como frutas da época) foi registrado por Debret em sua produção artística¹⁸; trata-se de um registro de memória, de grande importância documental para as primeiras décadas do século XIX.

Ao observarmos a gravura intitulada: *Negra tatuada vendendo caju*, notamos três mulheres negras desenvolvendo atividades de ganho. Uma, em destaque, em primeiro plano e duas em segundo. Todas aparecem na representação com vestimentas, comumente utilizadas nas atividades de ganho. Trata-se do *traje de crioula*. Em segundo plano, vemos duas mulheres negras, no final de uma área de escadaria; uma de pé e uma sentada, cujos gestos retratados evidenciam uma possível negociação de troca, partilha ou cooperação com os seus produtos de ganho.

Figura 1: Negra tatuada vendendo caju
(Aquarela sobre papel 15,5 x 21 cm) - Jean Baptiste Debret, 1827.

¹⁷ Segundo IPAC (2009), a figura feminina está colocada em 64% das aquarelas e litografias, de Debret, sendo retratada em múltiplas situações.

¹⁸ Muito embora a aparência corporal que pretendemos analisar tenha sido retratada e/ou descrita pelo olhar estrangeiro, ao exporem os modos de vida e os costumes no Brasil dos oitocentos, temos consciência de que produções artísticas sofrem a influência das vivências, concepções e juízos de gosto dos seus produtores.



Fonte: Museu Castro Maya. IPHAN/MinC, Rio de Janeiro.
Desenho não utilizado na Viagem pitoresca e histórica ao Brasil

A negra de pé equilibra com uma das mãos um cesto de frutas na cabeça e com a outra mão segura uma galinha. Ela usa uma bata estampada com manga camponesa, uma saia com tecido liso, preto e um *pano da Costa* amarrado ao pescoço, além de um turbante e um adereço feito em contas na cabeça; usa ainda uma pulseira em um dos braços. A outra negra, que aparece sentada gesticulando com as mãos, exhibe cabelos bem curtos à mostra e, em detalhe, um adorno de contas, o mesmo que as demais negras parecem utilizar na cabeça, além de uma pintura facial, também utilizada pelas demais. Expõe parte das costas pelo ângulo em que é retratada e um dos ombros pelo tipo de bata que veste, colocada abaixo dos ombros.

Em primeiro plano, vemos retratada uma negra sentada no chão da área externa de um casario com produtos *in natura* à venda, trata-se de um cesto de cajus. De postura inclinada sobre o corpo, com um dos braços assentado sobre as pernas e outro segurando a cabeça com uma das mãos, numa postura reflexiva, a mulher escravizada é representada no contexto da sua atividade laboral.

Na representação artística feita por Debret, a aparição dela é icônica e sua expressão é enigmática, desencadeando diversas interpretações. Seu gestual pressupõe uma postura reflexiva, comedida ou distraída até interpretações que indicam prostração, melancolia, moleza e inércia.

No contexto de sua atividade econômica, a negra usa o *traje de crioula*, composto por bata de manga única, expondo seu ombro esquerdo, logo abaixo uma tatuagem étnica, talvez a mesma que exhibe em parte do colo, além de um provável colar e uma pulseira em um dos braços como adornos. Usa uma saia de tecido liso e sombrio de cor azul escura e amarrada à cintura uma *penca de balangandã*¹⁹, composta por pendentes tais como: a figa, o dente e objetos mais arredondados, possivelmente, o coco de água, a romã ou o cilindro. O *pano da Costa* de cor preta está assentado sobre suas pernas. Na cabeça usa um turbante e um adereço de contas sobre a testa. No seu rosto há uma pintura facial de modo a expressar sua identidade étnica.

Como vimos, há na pintura de Debret, elementos visuais partilhados pelas negras na imagem que desempenham um caráter diacrítico para esse grupo de mulheres, tal como as pinturas existentes no rosto das negras, os adereços de conta usados na cabeça e o *traje de crioula*. A composição vestimentar afro-crioula, salienta, não apenas o contexto da atividade econômica, partilhado por essas mulheres, mas o uso de elementos polissêmicos, imbuídos numa teia complexa de significações.

As poéticas diacríticas retratadas na cena, indicam elementos de cunho simbólico, icônico, indicial ou mesmo religioso-festivo. O *pano da Costa*, por exemplo, é uma peça de notável importância, faz parte das composições vestimentares afro-crioulas, situando e comunicando papéis sociais desempenhados por elas, sendo uma peça utilizada, inclusive, no âmbito das religiões de matriz africana.

As pencas de balangandãs, por sua vez, eram comumente utilizadas, nos séculos XVIII e XIX, como adereços indiciais das atividades de ganho nas ruas, servindo também como objetos simbólicos, evocativos de benesses e prosperidade. Lody relata que as pencas estiveram atreladas às atividades das ganhadeiras, representavam a intencionalidade 'mágica' de proteção ao ganho, ao dinheiro e às relações comerciais e competitivas desempenhadas (LODY, 2001, p. 44).

Para além das simbologias que agregava aos trajes, as pencas de balangandãs estabeleciam com o seu portador conexões corpóreas que apelam aos sentidos. É o que Silva (2005) nos esclarece sobre o uso desses adereços:

¹⁹ Conforme Silva (2005), o termo 'designa quantidade, conjunto, reunião de elementos, sendo considerado coletivo de bananas (e outros frutos) e chaves', já o termo balangandã, que possui variações, trata-se de um vocábulo banto (quicongo e quimbundo e seus conjuntos de dialetos), que se tornou 'fruto do regionalismo brasileiro e onomatopaico, uma forma de representação que evoca o seu objeto por semelhança sonora, numa relação icônica, ou seja, uma palavra originária da imitação do som daquilo que representa' (SILVA, 2005, p. 129).

“Como as pencas de balangandãs agrupam uma série de diferentes elementos em sua maioria ocos, em prata, e são postas na cintura, pendendo nos quadris femininos, tornam-se altamente movimentados e consequentemente sonoros ao se chocarem uns com os outros”. (SILVA, 2005, p.77-78).

Ainda sobre o *traje de crioula*, podemos ressaltar que embora a sua tipificação circunscreva o seu universo de utilização às negras crioulas, eram as negras africanas, em sua maioria²⁰ que exerciam, astutamente, as atividades de ganho. Analisando a ambiência e o cotidiano vivenciado pelas mulheres negras no século XIX, Wetherell (1972), nos narra a aparição e atuação das mulheres negras africanas que garantiam a sobrevivência através das atividades de ganho. Como assinala o autor:

Vestem trajes característicos dos mais pitorescos, todos do mesmo modelo, mas de fazendas das mais diversas cores, colorindo o cenário urbano. Algumas carregam os seus filhos nas costas, amarrados num “Pano da Costa” (chale de pano da costa), enquanto outras misturam-nos no meio das pesadas cestas de frutas que carregam na cabeça. (WETHERELL, 1972, p.41).

Como podemos ver, o *traje de crioula* é signatário do vestuário vibrante usado pelas negras de ganho dos centros urbanos ao longo das primeiras décadas do século XIX e, embora vincule a imagem referencial das negras crioulas, vincula também elementos diversos e multifacetados. Salientamos, que essa composição não era acessível a todas as categorias, pois “nem toda mulher negra, fosse ela crioula, africana, mulata, escrava, forra ou livre, se vestia com o traje de crioula” (MONTEIRO, 2012, p. 113).

Figura 2: Seller of sweetmeats: Bahia. Lady Maria Callcott (atribuída).
Desenho. Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil.

²⁰ Abordando os dados do censo realizado em 1849, na freguesia de Santana, antiga freguesia do Desterro, na cidade Salvador, Soares (1996) destaca que esse levantamento indicou que a maioria das africanas libertas se dedicava ao pequeno comércio. Ressalta ainda a ausência de crioulas libertas no referido Censo, por este ter sido feito para melhor controle dos africanos (SOARES, 1996, p. 60).



Fonte: MONTEIRO, 2012, p. 149.

Na iconografia do século XIX, destacamos também o olhar estrangeiro da pintora, desenhista e escritora britânica, Lady Maria Callcott. Na obra de intitulada *Seller of sweetmeats*, a negra vendedora de doces posa com a sua bancada de quitutes na cabeça. Ela usa uma saia de crioula estampada com bordado na barra, o camisu branco abaixo dos ombros arrematado com rendas, o torço ou turbante na cabeça, o *pano da Costa* sobre um dos ombros e alguns adereços, como pulseiras e colares [um deles aparenta ser uma joia de crioula²¹]. Carrega em uma das mãos uma lamparina, o que indica que a atividade adentrava pela noite.

A negra retratada utiliza sapatos, indicativos de distinção e de diferenciação social. Escravizados, em geral, andavam descalços como forma de comunicar a sua condição social, fato que demonstra que há na sociedade oitocentista, códigos sociais em pleno vigor, assimilados pelo vestuário negro.

Difundindo a prática de paramentação dos escravizados nos ambientes internos e domésticos das casas da Colônia, o *estar na moda* era, para as elites brasileiras

²¹ Joias produzidas e utilizadas pela população negra. Funcionavam como símbolos de poder e sedução entre os séculos XVIII e XIX. Segundo Silva (2005), as joias de crioulas constam nas coleções do Museu Carlos Costa Pinto, Museu de Arte da Bahia, Fundação Instituto Feminino da Bahia, Museu Histórico Nacional e Museu Imperial.

abastadas, estar em sintonia com os padrões vestimentares europeus. Portanto, era imprescindível se vestir como a nobreza e ter os seus familiares e escravizados domésticos vestidos assim, era uma forma de visibilizar sinais de sua condição social.

Destacando as mudanças sociais, políticas, econômicas e culturais da sociedade parisiense o século XVIII, Daniel Roche (2007), destaca que o *status* social das classes emergentes, pautava-se, essencialmente, numa “cultura das aparências”, onde a visualidade e ostentação dos trajes dos criados domésticos eram atributos de grande valor social e simbólico, “quer afirmando o *status* e a riqueza dos senhores quer contribuindo para uma ambiência no comportamento dos criados, despersonalizados, mas beneficiários de um valor social agregado” (ROCHE, 2007, p.110).

Analisando o trajar das classes subalternizadas no Brasil oitocentista, podemos destacar que havia negros de diferentes níveis sociais e padrões vestimentares, abrangendo desde escravizados que trabalhavam na lavoura e que se vestiam com peças de algodão grosseiro às mucamas e amas de leite, que como vimos se vestiam com roupas à moda europeia²². Havia ainda, negros cativos ou forros que vestiam trajes luxuosos, portando peças e adereços – joias inclusive – como sinais de pompa e riqueza.

Observando outras tendências de moda assentadas sobre o vestuário oitocentista, destacamos as saias de crioula como elementos de representatividade e diferenciação. Pesquisando a matéria-prima e as tecnologias dessas saias, Monteiro (2012), desdobra seu objeto de pesquisa para os usos desse artefato e salienta que, embora a tendência de moda europeia da época fosse majoritariamente representada por vestidos²³, as saias estampadas de crioula eram objetos de plena circulação entre as categorias negras na Bahia, o que tangencia noções de distinção e inovação.

Ainda conforme Monteiro (2012), as saias de crioula eram largamente utilizadas por certo nicho de mercado (mulheres escravizadas forras ou livres). Nas fontes visuais do século XIX, eram retratadas como indicativo do contexto doméstico e do cotidiano das atividades econômicas urbanas (desenvolvidas essencialmente nas regiões litorâneas²⁴).

²² É importante destacar que, embora houvesse entre os negros escravizados e libertos a utilização de trajes e adereços de usos da elite branca, a adoção desse vestuário não os isentavam do preconceito, do racismo e da violência presentes na sociedade oitocentista; de concepções eurocêntricas, hegemônicas e cristãs.

²³ Alertamos para o fato de que no século XIX o termo vestido poderia ser usado para indicar roupas formadas por uma ou duas peças.

²⁴ Conforme Monteiro (2012), vestimenta usadas nos grandes centros urbanos, tais como Salvador e Rio de Janeiro.

A utilização dessas peças, feitas com tecido estampado ao invés de tecidos lisos, pode indicar também possibilidades acessíveis de diferenciação e ornamentação. O uso das saias estampadas “poderia ser uma forma viável de diferenciação e valorização de uma peça de roupa desprestigiada pela alta sociedade que se vestia com as formas da moda vigente” (MONTEIRO, 2012, p. 157).

Como podemos notar, o corpo negro e a sua poética vestimentar, retratada na iconografia do século XIX, ora tende a nos revelar a imitação de hábitos e práticas sociais, ora criação de arranjos vestimentares exclusivos, dadas as demandas e materialidades disponíveis à tais categorias. A aparição negra feminina é assim, resultado dessa relação e, embora tenha assimilado diversas influências e tendências de moda, se constituiu também como um fator de distinção, identificação e agremiação.

Acreditamos que o vestuário negro e a sua moda afro-crioula, ao vincular valores, crenças, comportamentos, sentidos e expressividade funcionam como meios de comunicação, validando e estruturando sistemas de significação, culturalmente instalados na organização e na consolidação dos modos de vida das categorias negras no Brasil do século XIX.

Referências

BARNARD, Malcolm. *Moda e Comunicação*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

CIDREIRA, Renata Pitombo. *Os Sentidos da Moda*. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. “A Moda como Modo de Vida”. *Revista Dobras*, v.3, p. 56-61, 2009.

_____. *As Formas da Moda: comportamento, estilo e artisticidade*. São Paulo: Annablume, 2013.

BARTH, Fredrik. “Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe e STRIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*; tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

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

IPAC. *Pano da Costa*. Cadernos do IPAC, 1. Governo do Estado da Bahia – Secretaria de Cultura. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2009.

LODY, Raul. *Jóias do Axé: fios de contas e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MAFFESOLI, Michel. *No Fundo das Aparências: por uma ética da estética*. Petrópolis: Vozes, 1996.

McLUHAN, Marshall. “Vestuário: extensão de nossa pele”. In: *Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem*. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 1964, p. 140-143.

MONTEIRO; Aline Oliveira Temerloglou. *Para Além do “Traje de Crioula”: um estudo sobre materialidade e visualidade em saias estampadas da Bahia oitocentista*. 190 f. Dissertação (Mestrado em Cultura Visual). Faculdade de Artes Visuais, Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2012.

PAREYSON, Luigi. *Os Problemas da Estética*. Tradução e Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ROCHE, Daniel. *A Cultura das Aparências: Uma história da indumentária (Séculos XVII – XVIII)*. São Paulo: SENAC, 2007.

SILVA, Simone Trindade Vicente da. *Referencialidade e Representação: um resgate do modo de construção de sentido nas pencas de balangandãs*. 232 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais). Escola de Artes Visuais, Universidade Federal de Bahia, Bahia, 2005.

SOARES, Cecília Moraes. *As Ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX*. In: *Revista Afro-Ásia*. Salvador: CEAO/UFBA, 1996. p.57-71.

TAVARES, Luís Henrique Dias. *A Independência do Brasil na Bahia*. Brasília: Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, INL, 1977.

VERÓN, Eliseo. “Teoria Da Mídiatização: uma perspectiva semioantropológica e algumas de suas consequências”. *Matrizes: Universidade de São Paulo - São Paulo, Brasil*, vol. 8, núm. 1, janeiro-junho, 2014, p. 13-19.

WETHERELL, James. *Brasil: Apontamentos sobre a Bahia (1842 – 1857)*. Salvador : Ed. do Banco da Bahia, 1972.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. 2 ed, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

Recebido em: 16/01/2023

Aceito em: 15/10/2023

MBOLE DIA NKISI - O TERREIRO DE CANDOMBLÉ COMO FUNDAMENTO ESPACIAL NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL

Angelo Luiz Barbosa Imbiriba¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v7i2.50491>

RESUMO

O presente trabalho tem como fundamento norteador a relação entre educação ambiental e espaços de matriz africana, delimitados aqui aos terreiros de Candomblé e seus respectivos bosques sagrados, denominados neste artigo por *Mbole dia Nkisi*. Com pressuposto crítico e antirracista servindo de instrumentos de reflexão para o educador rever e ampliar para outros espaços metodológicos na prática de ensino. A partir de uma revisão bibliográfica sobre a diáspora africana e constituição de territórios aqui na América do sul; educação ambiental; a dinâmica do espaço- lugar como método de ensino - bem como fundamento as matrizes culturais africanas.

Palavras-chave: Educação. Meio Ambiente. Terreiro.

ABSTRACT

El presente trabajo tiene como principio rector la relación entre la educación ambiental y los espacios de origen africano, delimitados aquí a los *terreiros* de Candomblé y sus respectivos bosques sagrados, nombrados en este trabajo por *Mbole dia Nkisi*. Con un presupuesto crítico y antirracista sirviendo como instrumentos de reflexión para que el educador revise y amplíe a otros espacios metodológicos en la práctica docente. A partir de una revisión bibliográfica sobre la diáspora africana y la constitución de territorios aquí en Sudamérica; educación ambiental; la dinámica del espacio-lugar como método de enseñanza- así como la fundamentación de las matrices culturales africanas.

Palabras clave: Educación. Medio ambiente. Terreiro.

1. Introdução

Mbole² dia Nkisi³ é um convite disruptivo para um olhar mais atento em territórios de matriz africana, dos quais um dos seus principais símbolos políticos e

¹ Iniciado (2006) no Candomblé de Kongo Angola para o título sacerdotal de Tata Kivonda Kafunlumizô. Bacharel em Administração pela Universidade Estácio de Sá - FAP (2013). Especialista em Política de Promoção da Igualdade Racial na Escola - UNIAFRO - GEAM (NEAB) UFPA (2016). Músico percussionista que atua em projetos de educação com ênfase em dança, música e literatura voltada para territorialidade Africana na Amazônia. <https://orcid.org/0000-0001-5598-4797>. <https://lattes.cnpq.br/9061686883103133>. E-mail: a.imbiriba@gmail.com

² Assis Júnior (1941) descreve *Mbole* como referente a floresta com mato à mistura; Selva; Mato abundante de caça.

³ Imbiriba (2022 p. 68) descreve *Nkisi* como ancestral comum divinizado. Ver mais em *de Santo* (2022).

cosmológicos é o *bosque sagrado* mantido e preservado pela comunidade do candomblé. Neste contexto, o terreiro possibilita um caminhar metodológico para práticas de educação ambiental (SODRÉ, 2002) de modo experiencial e até mesmo com caráter antirracista. Que provoca o próprio professor/escola a repensar outros espaços de ensino, logo, outras relações professor-aluno-sociedade e, por consequência, inclina a outros e diversos saberes. Amplia também a perspectiva espacial e histórica tanto do educando quanto do educador, que resulta em colocar ambas as perspectivas em fluxo de troca de conhecimentos – proporcionado uma didática horizontal, ou ainda mais circularizada.

Assim sendo, é imperativo refletir, rever, repensar e expandir (para outras) lógicas geográficas em suas múltiplas teorias como forma de não *só* ensinar e transmitir informações/conceitos, como também (re)constituir cidadania mais *ecológica*. Se resalta também uma abordagem antirracista promovida pela escola em direção aos terreiros como sala de aula.

Essa quebra de paradigma fortalece o combate ao racismo enraizado na sociedade *ainda* em processo *pós-colonial* do Brasil; assim como o combate às mazelas socioambientais que se deve levar urgentemente para sala e debater, como a emergência climática, a biopirataria, os conflitos agrários, o conforto climático, a degradação ambiental urbana, dentre outras. Logo, devemos buscar outros referenciais espaciais, para além da sala de aula, do pátio da própria escola e do tradicional *passeio anual* ao bosque. Sem falar nas muitas instituições, que dentro de suas estruturas são *emaranhadas* ou aparelhadas com instituições religiosas como igrejas ou conventos, e ainda projetos políticos⁴ de gestores públicos – que nos motiva a levantar debates sobre efetiva laicidade do Estado prevista na constituição.

É a partir desse contexto que emerge a importância de incluir outras relações espaciais (geo) africanizadas, como Quilombos (ASSIS JÚNIOR, 1941)⁵ e terreiros de candomblé, na metodologia de ensino regular sem finalidade de *converter* cultural e religiosamente alunos, mas, no mínimo, de promover o convívio em sociedade respeitando as diversidades culturais.

É possível alinhar a *Base nacional comum curricular* (BNCC)⁶ do ensino

⁴ Ver mais: <https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2023/03/23/lei-cede-escolas-publicas-do-para-a-igrejas-2-meses-ao-ano-e-gera-criticas.htm> disponível em 28/07/2023.

⁵ Assis Júnior (1941) identifica como *kilombo* traduz por conjunto de forças militares; arraial; senzala.

⁶ Segundo o Ministério da educação, BNCC significa *base nacional comum curricular*. É um Documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos

fundamental até o ensino médio tendo como recorte espacial o terreiro de candomblé. Pois, muitos deles são territórios que herdam valores materiais e imateriais de grupos étnicos africanos (e seus descendentes). Assim sendo, tais espaços são oportunidades de ações afirmativas e ensino de temática transversal/transdisciplinar. Torna-se oportuno também aprender com o processo constitutivo da pessoa africana, na diáspora. Pois, se aprende e se vive com interessantes valores sociais e éticos como circularidade, musicalidade, ancianidade, uterinidade, memória (perspectiva básica de historicidade), ancestralidade, comunitarismo, simbiose, dentre outros (Brandão e da Trindade, 2010).

Afinal, a partir do quê se pode aprender com a educação ambiental em terreiro de candomblé? É possível entender a historicidade e hereditariedade de povos do continente africano nas Américas? Bem como suas respectivas linhas de conhecimento como geomancia, bioética, ecologia, cartografia, geopolítica, meio ambiente, hidrografia, dentre outros? Sim, são conceitos e ideias potencializadas as trocas de saberes entre povos tradicionais de matriz africana que podem se tornar fundamento para ensino de diversos conteúdos alinhados à educação ambiental implicitamente citada na BNCC do ensino médio, por exemplo, nos eixos temáticos como trabalho, política, ética, indivíduo, cultura, sociedade, natureza, território, fronteira tempo e espaço.

O objetivo deste texto é promover a interação entre a dinâmica organizacional de terreiros de candomblé por meio de seu *bosque sagrado* com rotinas didáticas para o ensino regular escolar de disciplinas⁷ (das ciências humanas, natureza e outras linguagens), a fim de alinharem-se principalmente às ações afirmativas, conforme aplicação da lei de nº 10.639/2003⁸, voltadas à temática africana como um viés para a educação ambiental de acordo com a lei de nº 9.795/1999⁹. Portanto, um desdobramento proposital deste trabalho é também instigar bibliografias com práticas de ensino-aprendizagem e expor ideias fundamentadas de transposições prático-teóricas do ensino regular para outros espaços além da sala de aula. De modo a combater racismo e

os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica, de modo a que tenham assegurados seus direitos de aprendizagem e desenvolvimento, em conformidade com o que preceitua o Plano Nacional de Educação (PNE). Ver mais em <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/> disponível em 10/08/2022.

⁷ Observar também as propostas do novo ensino médio em processo de implantação no Brasil que promove arranjos curriculares com foco em Linguagens e suas tecnologias; Matemática e suas tecnologias; Ciências da natureza e suas tecnologias; Ciências humanas e sociais aplicadas e Formação técnica e profissional. Ver mais: <http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/211-218175739/53001-cartilha-sobre-o-novo-ensino-medio-e-lancada-no-senado-publicacao-explica-mudancas> disponível em 12/06/2022.

⁸ Ver mais: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm disponível em 31/05/2022.

⁹ Ver mais: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19795.htm disponível em 27/07/2023.

constituir cidadãos políticos ativos e conscientes de si, de espaço, tempo, cultura, classe e natureza.

2. Ciclos econômicos e escravagistas no Brasil

Com o grande movimento histórico e cultural de migração forçada de negros africanos para outros continentes, conhecido por diáspora africana conforme Munanga (2009), estima-se que, para o Brasil, veio uma quantidade significativa de pessoas que sofreram uma grande violência física, semicídios, apagão ideológico e civilizatório por séculos e gerações. Dos quais se acabaram proporcionando ciclos escravagistas que variavam de acordo com processos econômicos e regiões de destinos dos africanos escravizados – como exemplo o ciclo do ouro, do café e da cana, dos quais *tinham* como base a mão de obra escravagista.

A partir desses movimentos históricos e econômicos é importante observar o quanto a *África subsaariana* influencia o Brasil. Pierre Verger¹⁰ (1987, p. 09) traça uma linha do tempo sobre o movimento migratório forçado dos africanos através da escravidão, com localidade de origem dos escravos na Bahia:

Primeiro Ciclo – da Guiné durante a segunda metade do século

XVI; Segundo Ciclo – de Angola e do Congo no século XVII;

Terceiro Ciclo – da Costa da Mina durante os três primeiros quartos do século XVIII;

Quarto ciclo – da baía de Benin entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período clandestino.

Segundo Anjos (2011) o primeiro ciclo, no século XVI, abarcava o eixo territorial do Recôncavo da Bahia, ao norte de Pernambuco, predominado por grupos étnicos: Bantu, da Costa de Angola, e os Jeje-Mina, da Costa da Guiné, também conhecida como Costa do Ouro, Costa do Marfim e a Costa dos Escravos. Com expansão do escravagismo direcionado para Maranhão e o Grão Pará.

O segundo ciclo, no século XVII, é marcado pela intensidade do tráfico, expandindo-se para o sudeste (Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais) e Goiás.

No terceiro ciclo, século XVIII, constam registros das maiores quantidades de escravizados transportados para o Brasil. Que se expandem pelo território brasileiro,

¹⁰ Pierre Fatumbi Verger (1902-1996) foi Sacerdote Babalawo, fotógrafo, etnólogo, antropólogo e pesquisador francês.

ainda em formação, com registros em quase todos os portos da costa do Brasil.

Por fim, Anjos (2011) descreve o quarto ciclo, no século XIX, como período marcado pela abolição do tráfico negreiro, mas com contínua transposição de modo *clandestino* de povos oriundos da África.

Kabengele Munanga (2009) enfatiza três aspectos para se entender a dinâmica cultural e civilizatória africana no continente africano e no Brasil:

O *Geopolítico*: a África é um continente com 54 países - espaço territorial com mais de 30 milhões de quilômetros, segundo Munanga (2009, p. 13). É o terceiro maior continente atrás de América e Ásia. O continente Africano foi colonizado por vários países europeus durante séculos, tais como: Portugal, Inglaterra, Bélgica, Espanha, França, entre outros.

O *Ambiental*: é um continente com pelo menos quatro biomas tanto quanto o Brasil, que dispõe de grande diversidade vegetal, animal e climática, logo, também cultural. Além de desertos há florestas tropicais e equatoriais que viabilizam bem a cultura e estilo de vida de seus povos.

O *Linguístico*: uma das matrizes étnicas trazidas para o Brasil foi às dos povos Bantu, conhecidos também por *Bantófores*, originários da África Subsaariana, Centro-Oriental, que abrange cerca de 400 subgrupos. Após as divisões do continente africano ocorreu a integração de países como Angola, Congo, África do Sul, Zâmbia, Moçambique, Tanzânia, entre outros. Eram povos agricultores que cultivavam a melancia, o feijão-fradinho e o dendê, bem como praticavam a caça, pesca e dominavam a metalurgia.

Os troncos linguísticos que mais influenciaram o português brasileiro foram o Kikongo, originário do Reino do Congo, o Kimbundo, muito falado na região central de Angola e o Umbundo falado no Sul de Angola e Zâmbia. Outra ramificação cultural ou civilizatória que influencia o Brasil e os terreiros de candomblé é a dos povos falantes de Yorubá. Com origens em diversos reinos no continente, como o reino de Ketu, Sabe, Oyo¹¹, Egba, Egbado, Ijexa, Ijexu, Ifé¹², Benin ou Dahome, dentre outros.

Portanto, percebe-se o quanto é essencial compreender e imergir na imensurável contribuição e riqueza cultural que a África sempre teve e atravessou o oceano. Legado esse que ao longo de séculos, tem sofrido com genocídio, epistemicídio e etnocentrismo oriundos das imposições dos colonizadores europeus, criando fronteiras *inexistentes* e

¹¹ Chegou a alcançar os limites do que hoje são chamados de Nigéria, Togo e Benin (OLIVA, 2005).

¹² Sudoeste da Nigéria.

forçando relações entre povos que historicamente tinham seus territórios e suas culturas independentes. Contudo, os terreiros aqui na diáspora brasileira se dinamizaram em verdadeiras fortalezas – pontos culturais de resistência nesta pós abolição ou noutras formas de escravizações.

3. Lógicas geográficas no terreiro de Candomblé como espaço bio-político-ancestral

O comércio de africanos escravizados no Atlântico ao longo de pelo menos três séculos é considerado um dos maiores eventos vergonhosos registrados na história da humanidade. Nesse período houve registros de que muitas famílias com origem desses povos praticavam cultos aos seus antepassados em solo brasileiro. Embora com característica ou enredo muito familiar ou de clã, com o tempo esses cultos ganharam organização política, agremiações ou ainda associativismos – como ocorreu em diversas áreas sociais como formas de luta e resistência. Os *Calundus*¹³ coloniais, por exemplo, foram vivenciados na Bahia, Minas Geras, Recife dentre outros Estados com denominações diversas. Mas só a partir do século XVIII e XIX que se presenciou o Candomblé apresentado *fundamentalmente* ou estruturalmente como se vivencia hoje no século XXI.

Para Muniz Sodré (2002, p. 53) uma das primeiras concretizações históricas dessa matriz cultural africana no Brasil é o candomblé da *Casa Branca* ou do *Engenho Velho*, o chamado *Axé Ilé Iya Nassô Oká*¹⁴ (em princípio localizado na Barroquinha, depois no Engenho Velho da Federação - em Salvador, Bahia), fundado por africanas livres, dentre os quais Iya (Mãe) Nasso; filha de uma escravizada baiana retornada à África.

No mesmo período histórico algumas outras casas matrizes também surgiram, como o *Bate Folha*, a *Roça do Bogun*, *Roça do Seja Hunde*, o *Ilé Iyá Omi Àse Iyamasé*¹⁵, o *Axé Opô Afonjá*¹⁶, a *Casa de Òsùmàre*, dentre outras da capital baiana e do recôncavo baiano. Esses terreiros são de origens étnicas africanas distintas que podem se resumir em descendências de povos Fon, Bantu e Nagô, conforme descritos

¹³ Ver link: <http://terreirodegriots.blogspot.com/2015/04/c-1-u-n-d-u.html> disponível em 23/05/2022.

¹⁴ Ver mais: <https://www.ipatrimonio.org/salvador-terreiro-da-casa-branca#!/map=38329&loc=-12.980554970879197,-38.50424766540527,13> disponível em 28/07/2023.

¹⁵ Ver Link: <http://terreirodogantois.com.br/index.php/o-terreiro/> disponível em 22/05/2022.

¹⁶ Ver Link: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1637/> disponível em 23/05/2022

anteriormente, com infraestrutura de culto própria. Apresentada por cerimônias de iniciações, ritos funerários e festivos, através de cantos e danças específicas.

Muitos desses espaços são fisicamente organizados com três atabaques, quartos/altares, salão de festa, cozinha, banheiro litúrgico e público, entrada e áreas descobertas com finalidade litúrgica. Práticas litúrgicas fundamentadas por valores civilizatórios (DE SANTO, 2022) africanos tradicionais como ancestralidade, memória, vitalidade, ancianidade/rugosidade, matrilineariedade, musicalidade, dentre outros. Além dos locais cobertos, existem também os de áreas não cobertas, ou melhor, profundamente envolvida com meio natural. Bosques de pequena ou grande escala geográfica que acolhem acervos de espécies da fauna e flora importantes para o culto de matriz africana.

Para Muniz Sodré, terreiro é *micro África* porque descendentes de povos de *origem geográfica distintas* no continente africano que agora convergem festivais e cerimônias ancestrais – criam irmandades e *materializam* filosofias e sistemas de crença sobre um mesmo espaço-território bio mítico (ALVES; SEMINOTTI e JESUS, 2017). Este é territorialista porque a terra enquanto planeta *tem* dono, vida própria e para algumas comunidades é uma *criatura divinizada*. De qualquer forma esta mesma terra que nos acolhe, é um ancestral comum e vivo. Logo, nos cede um pedaço de morada, ora denominados também de Ilê, Inzo, Abassa, Kwe, Humkpame, Mansu, etc. por meio de consagração e compactuação. É *bio mítico* já que animais, plantas, minerais e pessoas (principalmente antepassados) são reconhecidos como potentes ancestres vivos ou no mínimo são divinizados para tais. Fundamentados em mitos, crenças, valores, ritos que refletem o dia a dia de cada comunidade, conforme descreve Imbiriba (2018, p. 76).

Segundo Nei Lopes (1988, p. 165) a palavra *candomblé* é de origem bantu, significando possivelmente casa de negros. Ou ainda, casa de principiantes; e casa de iniciação.

Muniz Sodré (2002, p. 55) descreve terreiro de candomblé como um ecossistema de uma África tradicional – onde se integram organização político-social. Podemos perceber uma relação entre o pensamento africano e diaspórico sob a perspectiva do *ser e poder* entre *espaço e tempo*.

A perspectiva africana nos terreiros, ao contrário, não surgia para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços, etc) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada. A cultura de nação se fazia aí efeito de demonstração, mas para uma reconstrução vitalista, para ensejar uma continuidade,

geradora de identidade. Nessa perspectiva, o homem estava *aqui* mesmo, e não num olimpo idealizado (SODRÉ 2002, P.57).

Ao entrar nesses espaços, se observa, por exemplo, que nos é atribuído um propósito (iniciação) – uma relação com o agora. Nesses lugares temos músicos, cantores, contadores de história, curandeiros, etc.; se tem uma dinâmica que faz com que quem se relaciona acaba por ter contato com diversos saberes da vida: arte, filosofia, biologia e astrologia, ecologia, hidrografia, botânica, geomancia, fitoterapia, política, ancestralidade (religiosidade) entre outros.

Ir ao *Terreiro de Candomblé* é dispor de uma rica oportunidade de aprendizado para a sociedade. Pois, conforme este texto defende, o terreiro é um complexo *espaço* político, orgânico e bio ancestral. Resultado histórico da convenção de diversos povos/lideranças com origem africana negra sob condições escravagistas a partir dos últimos quatro séculos no Brasil. Configurando *(re) territórios* bio mítico soberanos¹⁷. Uma vez que um terreiro tem alimentação, linguagem própria, pensamento, sistema de crença (religiosidade), processo ético, jurídico, tecnológico, núcleo familiar, processo artístico, político e até (eco) econômico próprio.

Para Imbiriba (2022 p. 21) terreiro é uma rica *área* patrimonial *em* fronteira no ocidente – localizado na diáspora. Dispondo de *lugares*, pois diz respeito a questões subjetivas de determinados grupos familiares seguindo uma lógica a partir de (re)construções *regionais*. Ir para um terreiro de matriz africana é partir culturalmente rumo ao respectivo continente. É vivenciar material e *simbolicamente* a costa africana ocidental, localizada no norte, passando pela parte central, oriental até o meridional sul-africana – constituindo *paisagens* fortificadas por heranças culturais africanas em solo brasileiro. Imbiriba (2018 p. 101) reitera que é costume se afirmar nos terreiros de candomblé que nós, iniciados, pertencemos a um território, no mínimo, *mítico* – segundo o sistema de crença entendido aqui por ancestralidade. Pois, sua(s) espacialidade é toda voltada à (re)construção de paisagens e territórios africanos – com idioma, organização sociopolítica, arquitetura, soberania alimentar própria. De tal modo, que mesmo depois de falecido, o sujeito iniciado irá influenciar a comunidade ou retornar enquanto *reencarnado*.

Este resgate através da memória de um povo, a partir da construção, afirmação e

¹⁷ Conforme Kota Mulanji, ver mais: <https://www.brasilefators.com.br/2021/03/01/ter-soberania-e-ter-terra-territorio-e-territorialidade-e-manter-a-nossa-tradicao> disponível em 06.05.2022.

assentamento de território bio ancestral africano no Brasil é favorecido em Harvey (2007 p. 243), embora ele não enfatize terreiros de candomblé. Afirma que a região se define desde uma perspectiva especificamente materialista (qualidade física do terreno, clima e limites) perpassando também por outras perspectivas ideológicas como pertencimento, sentimentos, sensações, modos de vida, memórias, histórias, lealdades, dentre outras.

Entende-se candomblé como uma tradição ancestral brasileira de origem africana e iniciática, resultado de diásporas escravagistas, conforme Imbiriba (2018, p. 38). De acordo com Parés (2018, p. 101) há registros de casas fundadas no século XVIII por africanas. Matrizes que deram fundamento às centenas de outras oriundas na Bahia, no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Minas Gerais e no Pará, expandindo-se (territorialidade) país afora. Assim perpetuava-se o legado dos africanos e de seus filhos aqui no Brasil. Dos Anjos (2009, p. 149) qualifica território e territorialidade em sua essência como um fato físico, político, social, econômico, possível de dimensionamento e ordenamento onde se presencia relações de poder e estão gravadas referências culturais e simbólicas de determinada população. Ou seja, um território étnico seria o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento e sua população na maioria tem um traço de *origem*¹⁸ comum.

Para reforçar esse processo, Sodré (2002, p. 74) comenta sobre territorialidade no desenvolvimento dos terreiros. Para o autor é necessário afirmar isso de forma contundente tendo em vista que o candomblé é uma *tradição* de cunho *religioso e não uma religião*. Assim, perpassa pelo seu principal valor cultural civilizatório que é o da ancestralidade – ou seja, a ideia de família ou linhagem sanguínea nesses espaços fica evidenciada, conforme um conjunto de relações de ascendência e descendência regidas por um ancestral comum que não se define apenas biologicamente, mas também política, mítica, ideologicamente. *Dando* vida ao que se entende por manifestação cultural ou *patrimonial*. De acordo com Muniz Sodré (2022, p. 74), para o negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas (inclusive a família) pelo sistema escravagista, reconstruir as linhagens (religiosas e/ou biológicas) *era* um ato político de (re)matrimonialização.

Segundo a SEPIR (2013)¹⁹ no I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana que tem como

¹⁸ Origem mítica ancestral, geográfica ou sanguínea.

¹⁹ Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

objetivo primordial a preservação das tradições africanas preservadas no Brasil aborda a seguinte caracterização sobre terreiro:

Povos e comunidades tradicionais de matriz africana são definidos como grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária (SEPPIR, 2013, p. 13).

Terreiros são *espaços* políticos de resistência, *metáforas* espaciais²⁰ de uma África em diálogo, ou convergente. É um movimento político, conforme Imbiriba (2018, p. 91), interétnico articulado, pois pessoas de várias origens interagiram sob as mesmas condições históricas, espaciais e políticas. Valnei Viana, conforme Imbiriba (2022 p. 23), descreve o candomblé como uma infraestrutura que dá suporte a vários cultos de origens etnogeográficas distintas. Nicolau Parés (2018, p. 380) descreve terreiro como congregações em casa e roças que comportam reunião de múltiplos *deuses* num mesmo local fixados em altares (*peji*²¹), árvores ou sítios naturais seguindo modelos organizacional estilo convento. Correspondendo ao associativismo de distintos grupos étnico surgidos no século XIX em áreas rurais.

Milton Santos (2014, p. 44) define o *espaço* habitado pela sua heterogeneidade, pois nas perspectivas de evolução ou distribuição - uma esconde ou inclui a outra. Ou melhor, uma enorme diversidade qualitativa sobre superfície quanto a credos, níveis de vida e culturas. Assim sendo, nota-se essa definição no terreiro que dinamiza um todo complexo orgânico (não se estagna no sentido cultural) que relaciona natureza (eco) biológica, pessoas (crianças e adultos) vivas e mortas²² (antepassados). Para Imbiriba (2022, p. 34) há muita semiologia e potência simbólica por trás de cada elemento, seja artificial, *in natura* ou manipulado. Logo, é difícil detectar disposições dicotômicas como urbano e rural, sagrado e profano ou moderno e tradicional. São processos muito íntimos, próximos, confluentes, circulares e autônomos – até mesmo infinitos.

Sobre essa dinâmica (re)territorial, Sodré (2002, p. 53) reitera o entendimento de patrim nio, memória cultural, que delimita na sociedade, um grupo distinto. É o código

²⁰ SODRÉ, Muniz. O espaço da África no Brasil. Nós Transatl nticos; Biblioteca audiovisual com foco voltado para o processo de constru o social da cultura afrodescendente no Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8asUpAkFbu4> . disponível em: 30/04/2021.

²¹ Idioma *Fongbe*.

²² Há um aforismo nos terreiros de candomblé onde afirma que o iniciado não morre, e sim deixa de ser visto.

de ética ou lei desse grupo, e não qualquer critério de caráter universal, que determina a transmissão de bens econômicos ou de recursos (simbólicos) no interior de uma comunidade específica. Afirmada aqui como território político-mítico-religioso para a sua transmissão e preservação.

Síntese original: a reunião de cultos a orixás que, na África, se realizavam em separado, seja em templos, seja em cidades; a condensação do próprio espaço geográfico africano nos dispositivos morfosimbólicos da *roça (oká)*, outra palavra para terreiro e que conota as comunidades litúrgicas (SODRÉ, 2002, p. 53).

Por isso, é bem interessante aproximar o conceito de *paisagem* da geografia, quando se quer observar casas de candomblé. Santos (2014, p. 67) afirma que paisagem é tudo aquilo que nossa visão (sentidos) alcança. É formada não apenas por volumes materiais, mas também de cores, movimentos, odores, sons e sentimentos. Para o autor, a dimensão da paisagem é dimensão da percepção, o que chega aos sentidos. Assim, pessoas diferentes apresentam versões do mesmo fato porque são seletivas em suas apreensões. Daí a importância cognitiva na educação, seja formal ou informal.

Quando se discute essa multidimensionalidade em volta de tempo, *espaço* e cultura. Sobre indagações de lugar, *território* e espacialidades, é notório que essas casas se têm por fundamentação educacional a geografia (geológica)²³, ainda que não siga certos sistemas e modelos, chamados de formais; longe de apostilas e sistemas engradados de currículo como se vê em escolas públicas, por exemplo. Logo, é possível conciliar, aproximar, repensar, propor, promover ou interagir conteúdo da licenciatura escolar, *dita* como formal circundada e normatizada pela BNCC do ensino fundamental e médio do 1º ao 3º ano, por exemplo. Conforme veremos mais adiante neste trabalho.

Essa dinâmica pode se iniciar em sala de aula. É no ambiente escolar institucionalizado com autoridade pública que se promove a educação, embora tenham tentado muito desqualificá-la, esta é política em seu aspecto mais amplo do termo – sendo gerida por agentes, projetos e processos políticos. Por isso a sala de aula e a escola em si têm sido palco de batalhas ideológicas polarizantes pelo Brasil.

A instituição escolar tem papel social importantíssimo para a educação na sociedade, tendo em vista que é a partir dela que se pode combater diversos tipos de mazelas sociais, fundamentadas de abordagens políticas colonialistas, conservadoras e

²³ Lógica da terra enquanto lugar, morada, elemento natural e signo.

totalitaristas. Neste sentido, cada vez mais concepções alternativas que se contrapõem a tais hegemonias vêm ganhando espaço, conforme Arroyo *apud* Leite, Ramalho e Carvalho (2019, p. 12) que reitera e provoca a escola pública a dialogar com movimentos sociais sobre os sujeitos a que se destina. Nesse contexto, a instituição deve assumir um papel função emancipatório em detrimento da colonialidade que, tradicionalmente, tem se ocupado, articulado e reconfigurado. Ainda segundo o autor, essa ruptura pode levar, na perspectiva do grupo Colonialidade/Modernidade, para pedagogia decolonial, por exemplo.

Percebe-se assim que há um dever importante sobre o professor em sala de aula que é ampliar a perspectiva espacial de seus educandos. Sair da sala de aula e ir para outros ambientes e espaços com finalidade de aprendizagem. Pois, qualquer elemento material ou estrutural, aos nossos olhos, é passivo de aprendizado, por ser resultado dinâmico de transformações. Da cadeira, da mesa, da lousa, do pátio, das paredes, dos muros, passando pelas ruas, esquinas, feiras, praças, bosques, hospitais, universidades, museus, aeroportos, portos, casas, centro histórico, fortes, teatros, associações, clubes recreativos, terminais, restaurantes, shoppings, ginásios, parques ambientais, orlas, bibliotecas, ônibus, metrô, navios, praias, ilhas, fazendas, mesquitas e igrejas. Passando até pelas rodas de capoeira, carimbó, maracatu, marabaixo, tambor de crioula, umbigada, congadas, quilombos e terreiros de candomblé. Todos esses movimentos são passíveis de experiências para aprendizado e construção de conteúdos do ensino regular.

A geografia, por exemplo, é uma ciência ampla que permite entender diversas perspectivas ao longo da história da natureza e da humanidade (SANTOS, 1982). E, é interessante que o docente reflita sobre essas transformações espaciais e movimentos geográficos e históricos para dispor, arranjar e expor aos alunos em busca de conteúdo na problemática principalmente ambiental. Dessa forma, o ensino pode ter uma abordagem mais prática, experiencial e crítica. Por isso, o processo de aprendizagem de geografia começa pelo professor quando ele se questiona sobre o que é importante aprender hoje em dia. Como fazer o aluno vivenciar conteúdos diversos, fora das instalações da escola de acordo com o que é direcionado na BNCC? E, ainda como afirmar, transmitir questões sobre problemáticas ambientais e suas respectivas soluções tão almejadas na sociedade? A busca e a vivência em outros espaços legítimos de herança dos povos tradicionais de matriz africana é uma alternativa factível e sensata.

4. MBOLE DIA NKISI: educação ambiental entre a escola e o terreiro de Candomblé

Em escala mundial e nacional, o debate sobre educação ambiental se iniciou a partir da década de 1960. Mas, no Brasil, a primeira lei que instituiu essa linha educativa foi a n. 6.938/ 1981 que instituiu a Política Nacional de Meio Ambiente, sancionada após a Conferência de Estocolmo em 1972. Porém, somente no ano de 1994 que o país se preocupou em explanar a Educação Ambiental como projeto político, onde fora elaborado e implementado o Programa Nacional de Educação Ambiental, ou o ProNEA. Esses antecedentes são os primórdios da conhecida Política Nacional de Educação Ambiental, sob a lei de número 9.795/1999²⁴. Mas em questões práticas, a primeira problemática em torno da aplicação desta lei é a infraestrutura da escola na premissa bio e ecológica. Muitos espaços escolares dos centros urbanos se tornaram pontos propulsores em *ilhas de calor*²⁵ com ausência quase total de áreas verdes²⁶.

Por outro(s) lado(s), os bosques dos ancestrais, *mbole dia nkisi*, são importantes territórios bio ancestrais a serem levados em consideração pela educação ambiental ou o ensino das relações étnico raciais, pois afirma outra perspectiva de saber na sociedade. Que pode ser pautada em um desenvolvimento, no mínimo, *crítico* e insurgente. O ensino para o meio ambiente precisa reposicionar a escola, o professor e o aluno para outras e possíveis realidades. Esse sair da sala de aula em busca de outros conhecimentos e perspectivas é ratificado por Lana de Souza Cavalcanti (2010 p. 01) quando descreve, por exemplo, que os professores de geografia estão, comumente, preocupados em encontrar alternativas para propiciar o engajamento dos alunos, aproximando os temas da espacialidade *teórica* para com os temas da espacialidade vivida no cotidiano.

Para Imbiriba (2022, p. 29) nessa conjunção e no atual cenário político e educacional com a escola pouco estruturada e altos índices de abandono e evasão escolar, *não* é interessante que professores de geografia fiquem engessados em salas de aula, com rituais rotineiros, repetitivos a conteúdos engradados. Mas, sim optar por uma ampla aprendizagem motivadora, significativa, cidadã e ecológica. E, o primeiro aspecto

²⁴ Ver mais em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19795.htm disponível em 10/08/2022.

²⁵ Ver mais em <http://www.geografia.seed.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=244> disponível em 09/08/2023.

²⁶ A partir disso muitos gestores públicos tem promovido o trabalho de *escolas bosque* em vários municípios da região norte. A Região metropolitana de Belém, por exemplo, tem o um caso expressivo de instituição com foco em meio ambiente, a Escola *Professor Eidorfe Moreira*, foi criada pela Lei nº 7.747 de 02 de janeiro de 1995, que depois foi alterada pela Lei Delegada Nº 002 de 20 de novembro de 1995.

mais acessível para promover esse tipo de interatividade é a espacialidade. O docente propondo o espaço/espacialidade como método/critério de ensino.

Para Cavalcanti (2010, p. 5) o ensino de Geografia procura atribuir maior significado social a essa disciplina escolar. Questionava-se a estrutura *dicotômica*, fragmentada (composta por *partes estanques*) do discurso da geografia escolar (de um lado, apresentavam-se os fenômenos naturais e, de outro, os humanos). A proposta era de uma nova estrutura, cujo eixo era o *espaço* e as contradições sociais, orientando-se pela explicação das causas e decorrências das localizações de certas estruturas espaciais.

Lana Cavalcanti (2010, p. 7) reforça ainda que há uma relação necessária entre o habitual, intermédio pedagógico e formação de conceitos na ampliação do processo de ensino- aprendizagem. Para a Geografia, observa-se a relevância dos conhecimentos cotidianos dos alunos – fora da escola, especialmente a respeito do lugar onde vivem, frequentam e suas representações sobre os diferentes lugares do globo. Logo, todo espaço educa, a questão é termos (com)ciência disso para potencializá-los de forma (re)significativa. A sala não é um universo disperso no *ar* ou uma *bolha* institucional pela qual *a sociedade* (a)prende tudo – um circuito fechado, pelo contrário, a escola é um ponto de partida (FERNANDES, 2010). Pessoas aprendem em igrejas, em esquinas, em empresas, hospitais, praias, praças, centro históricos, delegacias, museus, teatros, redes sociais, dentre outras formas organizacionais.

Em Campos citado por Layrargues e Puggian (2018) reiteram essa dinâmica quando trazem como proposta o ensino da educação ambiental em outros espaços além da escola.

Com a percepção do território como um espaço de aprendizagem com uma experiência educativa singular, que reivindica e exerce seus direitos pela democratização do acesso à cidade. O aprendizado do direito à cidade é indispensável como experiência educativa no espaço urbano; ocorre, por exemplo, pela reivindicação por moradia, escola, lazer, arborização, entre outros. A autora salienta que esses processos educativos não formais da pedagogia da resistência urbana buscam conquistar autonomia e emancipação popular, bem como o exercício da cidadania, democracia e direitos (CAMPOS em LAYRARGUES E PUGGIAN, 2018, p. 135).

Tais demandas também estão sinalizadas nos terreiros de candomblé. No entanto, é notável a riqueza e complexidade em volta de espaços africanos. Proporciona dezenas de saberes interessantes para inclusive abordagens *inter* e *transdisciplinares*. Corroborado por Guará (2006, p.16) quando diz que na

perspectiva de compreensão do homem como ser multidimensional, a educação responde a uma multiplicidade de exigências do próprio indivíduo e do contexto em que vive. Jaqueline Moll citada por Santaiana (2014) também enfatiza quando entende educação como processo político, pois a percebe como dever da cidade e não apenas da escola, pois para autora é preciso baixar os muros da escola é colocá-la em diálogo com o que está em seu entorno em termos de políticas públicas, atores sociais, saberes e práticas culturais. E, assim, devemos direcionar o terreiro como uma matriz pedagógica conforme sentença Arroyo (2003):

Continuemos a indagar-nos sobre as matrizes pedagógicas ou sobre as dimensões da teoria pedagógica em que os movimentos sociais se encontram ou desencontram com a educação formal e informal, sobre as marcas que eles deixam na formação dos atores sociais. (ARROYO 2003, p. 33).

O candomblé como tradição de matriz africana no Brasil se destaca na caracterização dos espaços e seus significados. Para Borges, Oliveira e Caputo (2016, p. 92) nada é vazio de significado. Cada espaço possui em si um universo abrangente cheio de elementos simbólicos que se ligam à prática social e ancestral. São potências energéticas que podem ser reposicionadas e empregadas como uma alternativa interdisciplinar conectada com o fazer *dentrofora* da escola para o ensino. E, ainda compartilham muitas necessidades e problemáticas que se encontra em outros espaços e territórios de povos tradicionais pelo Brasil, como dos ribeirinhos, quilombolas, caiçaras e indígenas.

Layrargues e Puggian (2018, p. 148) destacam que *acostumar-se é outra forma de morrer*. A Educação Ambiental construída em diálogo com os Movimentos Sociais, por meio de processos político-pedagógicos críticos e emancipadores, tem-se dedicado a denunciar essa naturalização das desigualdades, o silenciamento dos conflitos sociais, a criminalização das lutas por direitos humanos e as formas de expropriação dos territórios e modos de vida tradicionais. Nessa trajetória destaca-se, sem dúvida, a compreensão do ato educacional *como um ato político*.

As roças de candomblé têm por princípio cultural a *autossuficiência*, pois um critério para serem plantados e fundados era o de terreno grande e fértil, com o passar dos anos a urbanização crescente trouxe a especulação imobiliária, crescimento de condomínios horizontais e verticais tem dificultado o surgimento de casas tradicionais com área verde, direito a acesso a fontes de água corrente, implantação de poços,

ervários, árvores de pequeno e grande porte (não) frutíferas, criação de animais caprinos (bodes e cabras), ovinos (ovelhas), suínos (porcos) e até bovinos (bois e vacas), aves (pombos, galinhas, galos, faisão), testudíneos (cágados, jabutis, tartarugas), dentre outros animais. Conforme Imbiriba:

A problemática do espaço urbano tem descaracterizado o candomblé de capitais para o praticado em áreas interioranas ou periféricas, levando os membros de candomblé a dependerem cada vez mais de mercados, feiras e bosques diversos para a compra de materiais, animais, folhas e ervas litúrgicas (IMBIRIBA 2018, p. 70).

Essa lógica do espaço e do lugar (SODRÉ, 2002) está interligada diretamente com o princípio da territorialidade nos terreiros de candomblé. Desde a língua falada, roupas, bandeira, muros e paredes pintadas de branco, portas pintadas de cores específicas e com *mariwo* (folhas de dendezeiro desfiadas sem a tala) e duas folhas de *Peregum* ou *pau d`água* cruzadas (*Dracaena fragrans*), árvores (com grandes laços de tecidos brancos nos troncos e oferendas aos seus pés) teológicas e cosmológicas como Dendezeiro (*Elaeis guineenses*), Baobá (*Adansonia digitata*), Gameleira (*Morus nigra*), Makesu (nós de cola - *Cola acuminata*), Juremeira (*Mimosa hostilis Benth*), Amoreira (*Morus nigra*), dentre outras. Fora as outras árvores úteis e que se acaba também se divinizando e pertencendo ao acervo ancestral de cada casa (inzo) como Akokô (*Newbouldia laevis*), Aroeira (*Schinus terebinthifolius*), Mangueira (*Mangifera indica L.*), Goiabeira (*Psidium guajava*), Café (*Coffea*), bananeira (*Musa cavendishi*; *Musa paradisiaca*; *Musa sapientum*), e assim por diante. Quem já teve algum contato direto com a cultura afro-brasileira consegue de longe identificar uma casa de *santo* ao ver um dos símbolos citados.

Outra forma de identificar um território afro-brasileiro sagrado é através dos incensos (raspas de semente, cascas de arvores, folhas ou grãos moídos despejados em brasa) com suas essências marcantes e peculiares exalados pelo vento.

Nesse contexto é possível perceber que a projeção territorial de um terreiro enquanto espaço de matriz africana, bem como seus processos de existência e resistência que ao longo dos séculos precisou se fortificar para sobrevivência em diversas capitais brasileiras e vai para além de debates religiosos²⁷. Estes territórios se adequaram entre medidas espaciais limitantes para a prática cultural – simbiótica

²⁷ Ver mais <https://br.boell.org/pt-br/2023/08/18/politica-de-terreiros-e-politica-para-terreiros-violacoes-reconhecimento-de-direitos> disponível em 01/10/2023.

entre negro, ancestral e natureza – com enfretamento ao racismo (também religioso), perseguições, violências físicas e ideológicas.

Esse movimento de assentamento e afirmação sob a lógica política entre terra e território não muda muito do que se tem registrado por Diegues (2008, p. 68) ao descrever essa relação comunitária do pedaço de chão, a constituição de territorialidades e relações existências, políticas, identitárias e até mesmo econômicas/autonomias.

Essas formas de apropriação comum de espaços e recursos naturais renováveis se caracterizam pela utilização comunal (comum, comunitária) de determinados espaços e recursos por meio do extrativismo vegetal (cipós, fibras, ervas medicinais da floresta), do extrativismo animal (caça e pesca), e da pequena agricultura itinerante. Além dos espaços usados em comuns podem existir os que são apropriados pela família ou pelo indivíduo, como o espaço doméstico (casa, horta etc.) que, geralmente, existem em comunidades com forte dependência do uso de recursos naturais renováveis que garantem sua subsistência, demograficamente pouco densas e com vinculações mais ou menos limitadas com o mercado. Esses arranjos são permeados por uma extensa teia de parentesco, de compadrio, de ajuda mútua, de normas e valores sociais que privilegiam a solidariedade íntragrupal (DIEGUES 2008, p. 68).

Neste sentido ecológico, é importante salientar a oportunidade educativa que essas espécies cultivadas e divinizadas nos terreiros trazem de conhecimentos. Por exemplo, com o dendezeiro²⁸ é possível pensar em diversos conteúdos, pois dele se beneficia as talas, os caroços, o óleo, as folhas, a bebida, as raízes e até mesmo o seu tronco. Vale salientar que o dendê é uma árvore que predomina em mais de dez países africanos, movimenta milhões (VITTORETTO, 2017) na África e no Brasil e está presente fortemente em nossa culinária²⁹, fundamentada em muitos sistemas de crença africanos. Pois, é interessante notar a quantidade de mitos que narram a relação do dendê com entidades (IMBIRIBA, 2018) como Pambu Njila, Nkosi, Matamba, Nzazi, Nkulu, Kavungo, Kitembu, dentre outras.

Para Imbiriba (2018, p. 112) o sistema de crença, ou melhor, a cosmologia do candomblé é *multi* e *transdimensional*. Esta é uma das perspectivas que explicam e justificam muitos ritos, logo, norteia os processos sociais e políticos dessa tradição. Pois, nota-se que cada elemento energético, ou melhor, cada manifestação ancestral

²⁸ Ver mais: <http://www.umpedeque.com.br/arvore.php?id=606> disponível em 05/06/2022.

²⁹ Do dendê se prepara comidas como: acarajé, vatapá, moqueca, caruru, xinxim, ensopados de carne, farofas, dentre outros. Para mais informações, ver Muller e Furlan Junior (2001).

ou da natureza tem no mínimo três significações de ordem: ecológica, antropológica e ideológica. Por exemplo, a entidade Ogun, com culto de Origem em Ifé (Sudoeste do Atual país Nigéria) no Estado de *Oşun*.

Conforme Imbiriba (2018) o orixá Ogun é amplamente cultuado nos terreiros de candomblé do Brasil e de Cuba, é o Orixá, ecologicamente falando, relacionado aos minerais, mas, principalmente ao ferro.

De Ogun surge a ideia de ferramentas de metais e suas aplicações, bem como processo tecnológico e desenvolvimentista. Antropologicamente, é uma entidade que tem relação com os clãs de guerreiros e caçadores. Logo, a ideia de territorialidade é emblemática em Ogun, não à toa, seu local de culto fica localizado nas entradas e portas dos espaços.

De outro modo, o orixá Ogun perpassa por uma dimensão ético-ideológica, pois está intimamente associado ao signo de conflito, seja ele necessário ou não. É ligado a ideia de guerras e conquistas – muito simbolizado também ao animal mamífero leão. Inclusive, Ogun tem também o título de Rei; desbravador e conquistador temido.

Percebe-se, então que apenas com uma entidade da cosmologia africana nagô pode-se dialogar com diversos conteúdos da educação ambiental e geográfica como geopolítica, cartografia, geografia agrária, tabela periódica, trabalho, emprego, revoluções industriais e até mesmo sobre ética. Por meio de contação de histórias, exposição de vídeos, mapas ou uso de Google maps.

Assim, é evidente o quanto e como ocorre essa *dinâmica* interdependente entre povos de matriz africana no Brasil, a relação com o espaço-terra e o meio (mítico) bio ecológico (fauna e flora) nos terreiros. Sem dúvida, são valores culturais, políticos, patrimoniais e identitários a que devemos refletir durante processos de ensino-aprendizagem, com ênfase na educação ambiental para além da sala de aula.

5. Considerações finais

Ao imergirmos nos espaços de matriz africana com suas cosmologias ou dinâmicas bio ancestrais percebe-se de imediato a potência para a prática e abordagem da educação ambiental. É possível promover diversas linhas de estudos, norteadas pela BNCC como: imperialismo, colonialismo, bio e eco geografia, ética, ecologia, migração, conflitos sociais, formação populacional brasileira, biomas, etc. Em termos

práticos, é razoável (preciso) criar pesquisas e planos de aula, por exemplo, a partir de entidades do Candomblé como Katende, Mene Mpanzu, Mutakalombo e Kitembu; da localização geográfica dos terreiros; urbanização em torno dos terreiros; preservação e conservação ambiental dentro e fora das cidades a partir dos territórios de matriz africana; o terreiro de candomblé como proposta de extensão para *escola bosque*; dentre outras alternativas DA SILVA, 2007).

Muitos dos espaços de matriz africana, ora delimitados, como terreiros de candomblé são centenários e de base familiar. Até como estudo de caso em pesquisas voltadas para sistemas (eco) econômicos é possível pensar. Então, se tem oportunidade de relacionar educação na perspectiva do patrimônio material e imaterial, relações étnico-raciais no combate ao racismo. Ou seja, a geografia cultural também pode ser um caminho metodológico riquíssimo para a educação ambiental.

É possível observar que muitos terreiros não são extensões urbanas capitalistas ou até agrárias, mas sim outras potências, noutras realidades espaciais que certamente *não são neutras*, genéricas ou anônimas. Logo, inclinam investigações e interações em busca de um mundo mais equitativo e justo em diálogos com outros seres vivos e mortos, através de abordagens mais críticas, decoloniais ou até mesmo anticoloniais, uma delas é a Educação Ambiental Crítica - EAC.

As roças de candomblé abrem oportunidades para o tão necessário ensino integral, bem como possibilidades para promoção de matérias transversais como: ética, meio ambiente, racismo, diversidade religiosa, cidadania, gênero e trabalho. Temas estes que podem inclusive ajudar a empreender ou complementar a chamada *equação*: custo *versus* investimento na educação, fortemente debatida nos meios políticos públicos e institucionais sobre a educação integral ou continuada.

Também, ficam entendidos nesse trabalho que as roças de candomblé são espaços vitais e estratégicos para o combate ao racismo e a intolerância religiosa na sociedade. Inclusive como princípio legal na aplicação da lei 10.639/2003 – tendo em vista que esses lugares têm como fundamento a territorialidade, a relação e firmação com a terra bem como a preservação de patrimônios (i)materiais *africanos* legítimos. Pois são locais inaugurados e empreendidos por africanas durante séculos passados, e amplamente herdadas posteriormente por muitos descendentes (nascidos no Brasil) ao longo do território nacional brasileiro.

Nas últimas décadas, o Brasil se tornou um extenso palco de luta e conflitos armados a respeito do espaço. Deliberando projetos, debates e planos de ação no

combate às desigualdades sociais, mas principalmente ambiental. Entende-se então, que os terreiros de candomblé são importantes pontos estratégicos de articulação e conscientização cultural, política e ambiental. Uma vez que esses territórios são marginalizados pelo *toque de tambor*; pela identidade e grande necessidades de bosques sagrados ou área verde. Situação que tem se agravado com a má distribuição de terras, mau acesso a moradia e a injustiça/ o racismo ambiental. Assim, precisamos pensar em fortalecer a cidadania a partir de educandos (jovens e adultos) como fundamental para os espaços de matriz africana.

É emergente que professores e escolas promovam aplicações de conteúdos críticos, porém é preciso motivar e engajar o aluno de forma sensorial. É imperativo, por exemplo, que o aluno saiba a importância das árvores para humanidade, porém fica oportuno que este aluno interaja com árvores e perceba que há pessoas e povos que não vivem de forma alguma sem estes seres cosmológicos (segundo a matriz africana). E, principalmente, a escola/professor precisa buscar outros meios espaciais para ampliar as escalas e perspectivas geográficas do aluno. Tendo em vista que já é a realidade de muitas escolas terem perdido por completo espaços para jardins e discussões ecológicas. Sem contar nos milhares de crianças e jovens em situações de vulnerabilidade social e ambiental que muitas têm na escola a oportunidade de experiências positivas para construção da cidadania.

Referências

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. “A África Brasileira População e territorialidade”. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 147-164, jul/dez 2009.

_____. “Cartografia da diáspora África – Brasil”. *Revista da ANPEGE*, v. 7, n. 1, número especial, p. 261-274, out. 2011.

ALVES, M. C.; SEMINOTTI, N.; JESUS, J. P. de. “Produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana: o sujeito bio-mítico-social: the bio-mythical-social individual”. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S. l.], v. 9, n. 23, p. 194–222, 2017.

ARROYO, Miguel G. “Pedagogias em movimento—o que temos a aprender dos Movimentos Sociais”. *Currículo sem fronteiras*, v. 3, n. 1, p. 28-49, 2003.

ASSIS JÚNIOR, Antônio. *Dicionário kimbundu-português: linguístico, botânico, histórico e corográfico*. Luanda: Santos. 1º edição, 1941.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da*

educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, 23 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/> Acesso em: 03/07/2022.

BRANDÃO, Ana Paula e DA TRINDADE, Azoilda Loretto. *Modos de brincar: caderno de atividades, saberes e fazeres*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010.

CAVALCANTI, Lana de Souza. *A geografia e a realidade escolar contemporânea: avanços, caminhos, alternativos*. Anais do I seminário nacional: currículo em movimento – Perspectivas Atuais, Belo Horizonte, novembro de 2010. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/docman/dezembro-2010-pdf/7167-3-3-geografia-realidade-escolar-lana-souza/file> Acesso em: 03/03/2022.

DA SILVA, Marilena Loureiro. “A Escola Bosque e suas estruturas educadoras – uma casa de educação ambiental”. In: DE MELLO, S. S e TRAJBER, R. (Coord.) *Vamos cuidar do Brasil : conceitos e práticas em educação ambiental na escola*. Brasília: Ministério da Educação, Coordenação Geral de Educação Ambiental: Ministério do Meio Ambiente, Departamento de Educação Ambiental: UNESCO, 2007, p. 115-121. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/publicacao3.pdf> . Acesso em: 27 dez.2023.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant`ana. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. 6º ed. Ampliada - São Paulo: Hucitec, 2008.

FERNANDES, Florestan. *Circuito fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”*; prefácio Maria Arminda do Nascimento Arruda – São Paulo: Globo, 2010.

GUARÁ, Maria F. Rosa. *É imprescindível educar integralmente*. Cadernos Cenpec: Educação Integral, São Paulo: Cenpec, n. 2, 2006.

HARVEY, David. *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*. Traducción Cristina Piña Aldao. Madrid: Akal, 2007.

IMBIRIBA, Angelo. *Kuxixo de Santo: candomblé como tradição civilizatória*. 1º Ed. Belém – PA, Instituto Nangetu, 2018.

LEITE, RAMALHO e CARVALHO. Lúcia Helena Alvarez, Bárbara Bruna Moreira e Paulo Felipe Lopes de. “A educação como prática de liberdade: uma perspectiva decolonial sobre a escola”. *Educação em Revista*, Dossiê - Paulo Freire: O Legado Global, volume 35, ed. 214079, Belo Horizonte, 2019.

MULLER, A. A. E FURLAN JUNIOR, J. *Agronegócio do dendê: uma alternativa social, econômica e ambiental para o desenvolvimento sustentável da Amazônia*. Belém: Embrapa Amazônia Oriental, 2001.

MUNANGA, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo: historias línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009. 112 p.

LOPES, Nei. *Bantos Males e Identidade Negra*. Editora: Forense Universitária, 1988.

OLIVA, Anderson Ribeiro. “A invenção dos iorubás na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 27, nos 1/2/3, Jan-Dez 2005, pp. 141-179.

PARÉS, Luis Nicolau. “Religiosidades”. In: Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (orgs.) *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.

LAYRARGUES, PUGGIAN. Philippe Pomier e Cleonice. “A educação ambiental que se aprende na luta com os movimentos sociais: defendendo o território e resistindo contra o desenvolvimentismo capitalista”. *Pesquisa em Educação Ambiental*, vol.13, n.1 – pags. 131-153, 2018.

SANTAIANA, Rochele. “Educação integral em tempos de aprendizagem para todos: desafios contemporâneos”. *Trabalhos apresentados no XVII ENDIPE - Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino*, realizado em Fortaleza, CE, de 11 a 14 de novembro de 2014.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia*. 6. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Hucitec, 1982

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL (SPPIR)/Presidência da República, *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. 1ª edição. Brasília, SEPIR, janeiro de 2013. <http://bibliotecadigital.economia.gov.br/handle/123456789/259> Acesso em 06/08/2023.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2002.

VITTORETTO, Bruno Novelino. *Dendê e as relações coloniais na África*. Trabalho de conclusão de curso. Universidade de Juiz de Fora, Instituto de ciências humanas – NEAB, 2017.

Recebido em: 16/08/2023

Aceito em: 27/09/2023

O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DAS INSÍGNIAS/PARAMENTOS DOS ORIXÁS DE CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO

José Roberto Lima Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v7i2.47630>

Entrevista/Pesquisa de Campo

Oficina D´Ogum Paramentos

Proprietários: Adriano Tietê de Ogum e Vanessa de Ewá

Localização: Bairro de Eldorado – ABC/Grande São Paulo

08.08. 2019

Adriano Tietê de Ogum e Vanessa de Ewá são proprietários da *Oficina D´Ogum Paramentos*, localizada no Bairro do Eldorado – região do ABC. A oficina é na própria residência do casal. O trabalho é no contexto familiar, pois Charles, que é cunhado de ambos, também trabalha com a feitura de paramentos para orixás, símbolos para os assentamentos, juntamente com Adriano e Vanessa.

O contato inicial foi realizado pelo Facebook, em seguida se deu via WhatsApp. Em um primeiro momento fui recebido por Vanessa, que carinhosamente me serviu um delicioso café. Conversamos um pouco, apresentei-lhe os comprovantes de minha pesquisa e do meu tema. Durante nossa conversa, descobri que ela tinha parentesco com um ferreiro que conheci há mais ou menos 23 anos.

O ferreiro se chamava José Luís. José Luís fez algumas paramentas para a Yemanjá de minha Mãe de santo, para o recebimento do seu decá de 7 anos de iniciada. E para mim, a adaga e lembrancinhas de minha Oyá, para a minha obrigação de 1 ano de iniciação. Ao ver as peças no ateliê/oficina, fiquei emocionado, pois elas me fizeram voltar no tempo e relembrar as memórias de minha vivência e experiência num terreiro em transição da Umbanda para o Candomblé de Ketu.

Por várias vezes estive com José Luís. Conheci sua família, uma vez que moravam na Rua Francisco Rosa de Arzão, número 11, próximo à Rua da Constituição em Diadema, onde se localizava o terreiro que me iniciei para Oyá em 1995. Ele tinha 4 filhos

¹ UNESP - "Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho". E-mail: robertosantosartes@gmail.com

(dois meninos e duas meninas). Sua esposa Dona Filomena era Ialorixá e iniciada para Oyá. E ele era de Xangô Airá.

Depois de alguns momentos, Adriano veio até nós e iniciamos a entrevista. Ele havia saído para fazer compras de materiais para a criação e confecção de suas belas paramentas de orixás.

Como iniciou o trabalho com as paramentas?

Já faz [sic] mais de 26 anos que trabalho com paramentos de orixás e demais elementos para o Candomblé! Na realidade, foi a partir do acaso. Eu não tinha ligação nenhuma com esse ofício. Eu era técnico em matérias primas, ou seja, tinha conhecimento sobre o uso da borracha. Fazia muitos objetos de silicone e fornecia para Sex Shops. Após uma crise financeira na área de comércio, ao fazer uma consulta com um Boiadeiro, ele me aconselhou a trabalhar com ferro, pois Ogum havia mandado me dizer que esse seria o meu trabalho a partir daquele dia.

Nessa ocasião conheci José Luís, que era ‘ferreiro’, fazia paramentos, e passei a frequentar a casa e a oficina que ele possuía. Com isso, comecei a namorar sua filha que se chamava Carolina. Sempre observava o trabalho que ele realizava. Mas não participava de sua produção. Durante o namoro, Carolina ficou grávida, assumi a paternidade e passei a fazer parte da família. Fomos morar juntos.

Minha ex-sogra, a Dona Filomena, era Ialorixá e seu orixá era Oyá. No meio do caminho, fui suspenso para ser Ogã pela Oyá dela. Eu não tinha esse desejo e pretensão alguma de fazer parte do Candomblé. E depois do tempo determinado, fui confirmado como Ogã com o cargo de Axogun (aquele que é detentor dos segredos e que pratica a imolação dos animais a serem ofertados em todos os rituais, desde a iniciação às obrigações decorrentes até o alto grau na hierarquia do Candomblé). Esse cargo é um cargo muito importante, pois participo de todos os rituais ao lado do Babalorixá ou Ialorixá. E ao saber da importância do título, passei a dedicar-me com esmero para aprender tudo que fosse necessário para ser um bom Ogã. Os anos passaram e o que aprendi fui trazendo para a criação das paramentas.

Após algum tempo, José Luís juntamente com Dona Filomena tornaram-se sócios de uma casa de artigos religiosos: A Casa Ilê Axé na Avenida Cupecê. Com o tempo, José Luís desinteressou-se em fazer os conjuntos de paramentos. Mesmo com uma boa clientela, passou a não fabricar mais nada. Quando num belo dia, uma de suas clientes que havia encomendado uma paramenta para Oxum, foi até a casa de artigos religiosos

para fazer a retirada. E José Luís queria devolver-lhe o dinheiro, mas a cliente não aceitou, pois queria as paramentas de qualquer jeito. Então me prontifiquei a fazer as paramentas.

As paramentas foram feitas, de acordo com o pedido da cliente. E partir de então, não parei mais.

José Luís realmente passou a não fabricar mais nada no que se referia aos objetos e paramentas para orixás. A tal ponto de todo o material que utilizava ficou abandonado. Então, pedi a ele tudo que tinha e passei a estudar para criar meus próprios modelos. Durante toda a montagem da casa de artigos religiosos Ilê Axé eu fui um dos colaboradores. Trabalhei um bom tempo por lá.

O primeiro objeto que fiz, já em meu ateliê, foi um Exu para um Pai de Santo chamado Kabila de Oxóssi.

Depois de algum tempo, abri minha oficina. Pedi orientações para José Luís. Eu teria que criar um capacete de Ogum, mas como ele não se interessava mais, fiz sozinho sem o auxílio dele. Fui estudando os desenhos, passei a desenhar também. E na prática fui ampliando as possibilidades de criação e tendo contato com o ferro, fui seguindo meu caminho em nome de Ogum! Me separei da Carolina, e fui seguindo minha vida!

Hoje, no mercado de paramentas aqui na região eu sou o único que ainda preserva a tradição das paramentas para orixás. E as pessoas do axé, o povo do santo, sabem que as peças são feitas por mim em qualquer lugar que as verem [sic]. O design, o estilo, são muito específicos e personalizados. Não há uma produção em série. Cada paramenta é feita de acordo com as orientações dadas pelos clientes. Muitas de minhas criações partem também da solicitação feita pelos babalorixás e ialorixás. São eles que muitas vezes trazem os modelos, os detalhes que os paramentos precisam. Há uma diversidade imensa de particularidades de acordo com a qualidade do orixá.

Quais são seus clientes?

São os babalorixás, as ialorixás e diversos filhos de santo. Alguns clientes também são indicados, tanto pelos babás, pelas iyás e assim sucessivamente. Tenho clientes no exterior também! Inclusive estou enviando uma encomenda para Portugal que está me dando um trabalho enorme. As peças para saírem do Brasil precisam estar cadastradas no IPHAN, pois são catalogadas como obra de arte. Tudo isso por causa de uma Lei que foi promulgada esse ano, em 12.08.2019. Com a autorização do IPHAN poderemos dar

continuidade para exportar nossas peças. E, ainda, há uma outra burocracia com relação aos valores. Tudo é em dólar ou euro e não pode haver excedentes.

E qual a sua relação ao fazer as paramentas?

Pelo meu contato com o Candomblé, sempre prezei criar e fazer os paramentos para os orixás de acordo com as características e qualidades de cada um deles. Por exemplo, há uma qualidade de Obaluaiê que traz um arpão ou lança, o Omolu que traz uma foice, etc. Há orixás que por serem guerreiros usam alfanje, adaga, espadas, enfim, uma infinidade de informações que são importantes para a execução dos paramentos. Há uma qualidade de Oyá que para dançar, guarda em sua peitaça a adaga. Então, eu criei uma peitaça com uma base, para que ela possa colocar para dançar livremente.

A partir das informações dadas pelas Iyás e pelos Babás vou criando. Às vezes, também tenho intuições durante o manuseio com o material. Faço esse trabalho para as divindades. Não para o ser humano. Embora seja ele que faz a encomenda. Há muitos mistérios que envolvem a criação desses objetos.

E a Vanessa participa de que maneira?

Vanessa, ao casar-se comigo, tornou-se minha companheira, meu braço direito e aprendeu a fazer esse trabalho. Ela olha para esse ofício como uma verdadeira obra de arte. Imagine! Um trabalho masculino feito por uma mulher! E ela é excelente no que faz, dedicada e tem um domínio técnico no corte das lâminas de metal que é surpreendente! Ela até criou seu próprio estilo!

Vanessa, fale um pouco para ele, fale para o Roberto...

Sim! Passei a executar o serviço com meu marido, pois me encontrava desempregada. Eu gostava de ver, observar e interessei-me em aprender. E com o tempo, fui criando, aplicando outros elementos nas peças e foi dando certo. Hoje no Candomblé, há muita inovação e a moda nos terreiros. Com isso, de certa maneira, tento acompanhar algo que seja significativo para nossa produção. Mas preservamos a tradição, o cuidado com os detalhes, assim como o Adriano falou a pouco para nós.

Trabalhamos para o orixá, expressamos nossa fé através da criação dessas peças. E para o orixá, tudo tem que ser bem-feito, para que ele se agrade do que fora criado. Muitas vezes, aparecem clientes por aqui que desejam uma cópia. E durante a conversa, vamos sugerindo outras possibilidades que possam traduzir a essência da divindade. Não fazemos somente pelo fazer ou pelo ganho financeiro. Criamos para o sagrado!

E qual tipo de materiais que é utilizado além do ferro?

Trabalhamos com o ferro, com as folhas de flanders e com pedrarias e cristais. O Adriano preserva a tradição de trabalhar somente com o metal. Eu já venho colocando alguns outros elementos, que podem ter brilho. As vezes o cliente solicita e procuramos atender da melhor maneira possível. Fazemos também a combinação dos metais, como por exemplo: metal prata com metal dourado, metal dourado com metal cobre, e assim por diante.

Me diga Adriano, como você pensa os desenhos?

Eu penso de várias maneiras, mas uma das possibilidades, que sempre utilizo, é [sic] os modos de desenhar para a confecção de Richelieu. Eu não faço o Richelieu, mas eu sempre desenhei para pessoas que costuravam e criavam o Richelieu. Com isso, eu passei a aplicar esses desenhos nos paramentos.

Você conhece uma das histórias do Richelieu...? vou lhe contar:

O Richelieu era usado pelas damas da corte, pelas senhoras da colônia. Quando elas jogavam ou não queriam mais as roupas feitas de Richelieu, jogavam fora ou davam para as mucamas, ou as “mocotozonas”. Elas eram as negras que praticavam os festejos, enfeitavam os altares, os tambores com laços. E ainda adornavam os objetos que representavam os orixás.

Com isso, passou a ser uma tradição no Candomblé, principalmente quando há a confirmação de um cargo importante, como por exemplo, a confirmação de um Babalorixá ou uma Yalorixá.

É um tecido chique! Os negros, apesar de utilizarem sacos alvejados para vestir, usavam também o Richelieu. E ele está aí até hoje. Então tudo parte dessa minha experiência com o desenho. E com a simbologia de cada orixá.

Uma baiana tem 5 metros de tecido! Imagine criar os desenhos para tudo isso de tecido... imagine a criação das flores!!!

Observe aquela peça que está ali! Formas arredondadas, naturais. Para orixá não se faz nada a partir do formato quadrado, e sim, pelas formas arredondadas, circulares. Cada orixá tem a relação com algum elemento da natureza. E isso é transportado para as paramentas.

Vejamos: para Oyá, os raios, para Xangô o machado, para Oxóssi o ofá, e por aí vai!

Ah, e há outro detalhe: na peitaça eu faço de uma maneira que se o orixá usa espada ou alfanje, poderá colocar dentro dela, assim dançará livremente!

E você cria outros elementos, outros objetos?

Sim, crio vários outros, inclusive para os rituais internos dos terreiros. Há alguns objetos que são criados para uso no terreiro. E esses são todos contidos de muitos segredos.

Recentemente, eu descobri que há várias peças que fiz no acervo África de um museu lá na Bahia. Fui procurado para fazer as peças, mas não sabia a finalidade delas. Mais tarde recebi a notícia que estavam expostas lá, que fazem parte do acervo.

Inclusive Roberto, hoje tenho clientes em Portugal, em Porto Príncipe e outros países da Europa e USA. Sempre estou enviando minhas peças!

Ah!!! Outro detalhe: você já leu o livro Mitologia dos Orixás do Reginaldo Prandi...

No livro dele há várias paramentas minhas...

Ele cita você como o criador?

Não, não cita. Não só ele, mas algumas outras pessoas que me procuraram para conhecer meu trabalho não atentaram para esse detalhe. Infelizmente!

Houve até uma antropóloga que esteve aqui, mas não temos mais notícias dela!

Ah! Você conhece o Livro Agadá? Leia esse livro Roberto! Irá te ajudar muito no Mestrado. Só para adiantar, leia tudo que ele escreve sobre o Exu Yangi!!! Está corretíssimo!!!

Você poderia falar mais sobre a produção dos objetos para os terreiros?

Sim, faço desde os assentamentos de ferro, até os objetos que são de uso restrito. Tenho uma linha de produção que se refere aos “fuxicos do terreiro”. Não falo muito sobre eles, devido ao uso específico. Somente os pais e mães de santo têm acesso a esse trabalho, pois são criados para outros fins. Estes objetos são específicos para cada casa de axé de acordo com as necessidades.

Meu trabalho está totalmente ligado com a religiosidade e com o Candomblé. Não tem como separar!!! Tudo tem um sentido para ser criado e confeccionado. Tudo está relacionado!

E você faz algum outro elemento de metal ou bijoux?

Bijoux eu não faço, mas sei montar os correntões usados pelas Senhoras da Boa Morte. A grande valia dos correntões se dá devido às argolas serem duplas e pelo banho de ouro! Fazemos aqui as lembrancinhas com elementos que venham representar as divindades. Por exemplo: peixinhos de metal prata para Yemanjá, peixinhos ou espelhos dourados para Oxum, espadas para Ogum, Ofá para Oxóssi e assim por diante. Trabalhamos também com as ‘pencas’, com os símbolos das divindades para enfeitar os ibás!

Você e a Vanessa poderiam me contar em detalhes o processo de criação?

Sim, há várias etapas:

Etapa 1 – desenho da ideia para servir de molde; (geralmente as ideias são trazidas pelos pais, mães e filhos de santos e nossa intuição);

Etapa 2 – fazemos o corte das peças que formarão o conjunto; (cada orixá possui as preferências e é importante sabermos da qualidade);

Etapa 3 – Desenho é transferido para a peça que já está cortada; (usamos o carbono para fazer a transferência);

Etapa 4 – traçamos o pontilhado na peça para criar os desenhos;

Etapa 5 – Fazemos os cortes para criar os espaços vazados, assim como é feito no Richelieu;

Etapa 6 – realizamos o batimento para criar o relevo;

Etapa 7 – fazemos o rebatimento para pegar forma; (formato);

Etapa 8 – montagem da peça caso esteja separada alguma parte;

Etapa 9 – polimento das peças;

Etapa 10 – finalização e entrega da encomenda.

Ainda há os pormenores, as aplicações que são colocadas em alto relevo, geralmente um elemento que represente o orixá, como por exemplo, após fazermos a coroa para Oxalá, sempre haverá um pombinho no topo da coroa, caso seja fechada. Se acaso for uma coroa aberta, ou um capacete, que no caso, é utilizado pelo Oxaguiã (o Oxalá Novo), será colocado o desenho de um pilão, e assim, sucessivamente!

Ah, estava me esquecendo Roberto: fazemos os adjás para a entrega dos decás. Temos vários modelos e diferentes ornamentos para os adjás também!

Eu quero te mostrar a coleção de orixás que fiz! Foram feitos os 15 orixás:

Exu, Ogum, Oxossi, Logun ede, Xango, Oxum, Oyá, Yemanjá, Ewa, Obaluaiê, Nanã Buruku, Oxumarê, Ossãe, Oxalá e Oxaguiã!

Em uma semana foram todos vendidos para um único cliente!

Dá muito trabalho, mas a recompensa e o reconhecimento, além do dinheiro, nos faz [sic] um bem!

Tudo sob a permissão de Ogum, de Ewá e de todos os orixás que nos guiam e nos protegem por aqui!!!

Estamos a sua inteira disposição no que precisar para sua pesquisa!

Seu Mestrado será muito bem-feito e bonito!

Parabéns!!!

Finalizei a entrevista, retornei à oficina para fotografar algumas peças e recolhi a assinatura de Vanessa e Adriano, conforme combinamos.

Foi uma tarde agradável e muito importante! Pois aprendi muito com eles e realmente estar atento à escuta, ouvir o que o outro tem a dizer, enriquece o repertório da busca do saber e celebra a troca de conhecimento.

Recebido em: 19/03/2023

Aceito em: 25/05/2023