

REVISTA

Calundu

NOTAS SOBRE A TRADIÇÃO

v.8, n.1

jan-jun 2024

2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

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

NOTAS SOBRE A(S) TRADIÇÃO(ÕES):
A PLURALIDADE COMO PARTILHA

Volume 8, Número 1, Jan-Jun 2024

EXPEDIENTE E COMISSÃO EDITORIAL

Com o ISSN 2526-9704, a Revista Calundu é uma publicação on-line e semestral do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, constituído pelo anterior 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 pela doutora Tânia Mara Campos de Almeida e pelo doutor Guilherme Dantas Nogueira, que trabalham horizontalmente e sem diferenciação hierárquica com os demais membros da comissão.

COMISSÃO EDITORIAL

Dra. Tânia Mara Campos de Almeida

Mestra Andréa Letícia Carvalho Guimarães

Dra. Adélia Mathias

Dra. Gerlaine Martini

Dr. Guilherme Dantas Nogueira

Dr. Hans Carrillo Guach

Dra. Nathália Vince Esgalha Fernandes

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Ariovaldo de Lima Alves, Professor Titular UNEB

Dr. José Jorge de Carvalho, Professor Titular da UnB

Dra. Karina Bidaseca, Professora da UBA – Argentina

Dr. Luís Ferreira Makl, Professor da UNSAM – Argentina

Dra. Rita Laura Segato, Professora Emérita da UnB

Dr. Wanderson Flor do Nascimento, Professor Associado da UnB

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

Autor corporativo: Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, Brasília/DF, apoiado pelo Departamento de Sociologia, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília

<http://calundu.org>

Editor-chefe do dossiê temático: Guilherme Dantas Nogueira

Créditos da imagem da capa: Iara Silva Bidô, com auxílio da ferramenta de geração de imagens Gamma.

Revisão linguística dos textos: Kamilla Cardoso Pinheiro, Maria Eduarda de Carvalho Ibiapina, Thalita Cavalcante Marques

Diagramação: Hans Carrillo Guach

A Revista Calundu é uma publicação acadêmica semestral on-line do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, 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.

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.

Há espaço, contudo, para que outras formas afroreligiosas americanas (sendo a América entendida como um continente amplo, que vai de sul a norte) façam parte dos diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras 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 afroreligiosa, 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 Instituto 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, 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 afroreligiosa são as/os diversas/os mães e pais de santo das religiões afro-brasileiras.

NOTAS SOBRE A(S) TRADIÇÃO(ÕES):
A PLURALIDADE COMO PARTILHA

Volume 8, Número 1, Jan-Jun 2024

SUMÁRIO

NOTAS SOBRE A(S) TRADIÇÃO(ÕES): A PLURALIDADE COMO PARTILHA (apresentação) <i>Fábia Mônica Souza dos Santos</i>	1
--	---

Artigos

A ARTE DE VESTIR OS IGBÁS A CONTINUIDADE DA EXPRESSÃO SIMBÓLICA RELIGIOSA DOS ORIXÁS NO AÌYÉ <i>José Roberto Lima Santos</i>	6
---	---

GIRAS E GINGAS PERIFÉRICAS: AUTOETNOGRAFIA DE UM ARTISTA UMBANDISTA <i>Michel Yakin I Iman</i>	28
---	----

REPENSANDO O CULTO ÈFÒN, A SOLIDIFICAÇÃO NO BRASIL E O PATRIMÔNIO DO TERREIRO OLOROKE A PARTIR DA FIGURA DE VALDEMIRO COSTA PINT <i>Caio de Oliveira Antunes Victorino</i>	50
---	----

MATERIAL DE APOIO DIDÁTICO-PEDAGÓGICO SOBRE HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA PARA EDUCADORES NA EDUCAÇÃO BÁSICA <i>Edimilson Rodrigues de Souza</i>	70
--	----

Textos livres

COSMOPOLÍTICA E COSMOFOBIA Diálogos entre Antonio Bispo dos Santos e Marcio Goldman	90
--	----

DIÁRIO DE UMA ABIÃN <i>Célia Fernanda Sampaio Raimundo</i>	105
---	-----

UMA CARTA PARA OXUM <i>Ana Clara Sousa Damásio</i>	110
---	-----

NÃO SOU TEU NEGRO 114
Hans Carrillo Guach/Ōláyínká

SETE ONDAS: SOBRE MEMÓRIAS, ÁGUAS E OUTRAS SENSações 116
Fábia Mônica Souza dos Santos

NOTAS SOBRE A(S) TRADIÇÃO(ÕES): A PLURALIDADE COMO PARTILHA (APRESENTAÇÃO)

Fábia Mônica Souza dos Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.55126>

Ao contemplar os textos da 15ª edição, me senti convidada a refletir sobre esse momento como um divisor de águas, quase um rito de passagem, e toda a energia por detrás dos efêmeros significados que tangenciam nossos ciclos terrenos e divinos. Mas talvez nem tão efêmeros assim...

No final do primeiro semestre de 2017, foi lançado o número inicial da Revista Calundu. Até aqui foram 14 edições, totalizando 142 textos, entre apresentações (14), artigos (72), textos livres (38), resenhas (3) e seções especiais (15). E muito vem sendo trilhado nesse percurso.

Há exatamente sete anos foi lançado o primeiro número da Revista. Justamente por isso me vi instigada a revisitar todos os textos dos editoriais de apresentação da Revista Calundu até o presente momento, pois acredito que esse caminhar seja uma retrospectiva necessária nesse ciclo que se completa agora. Seja pela amplitude e qualidade dos “artigos acadêmicos”, seja pela abertura de um espaço ainda tão escasso dentro dos periódicos nacionais, como o dos “textos livres”. Ou ainda pelos ecos que vão reverberando nos enfrentamentos aqui compartilhados.

De lá pra cá, os editoriais vêm sendo apresentados ora por integrantes *originários* do Calundu como Grupo de Estudos (desde 2016) e depois como Revista (desde 2017), ora por convidados externos, colaboradores e pessoas que vão chegando e querendo *girar* por aqui - como é o meu caso, que aportei por aqui em 2023 e onde quero seguir.

O primeiro editorial, assinado pela professora Tânia Mara Campos de Almeida, inaugurou com prenúncio de vida farta o que se mostrou terra fértil para tantas e tantos que vem trazendo seus textos por aqui. No número de estreia, inúmeras reflexões fundamentais foram trazidas em nome dos integrantes do Calundu, entre elas uma crítica contundente às exclusões, fragmentações e aos silenciamentos produzidos pelo/no

¹ Universidade Federal Fluminense (UFF), E-mail: fabiamonica@id.uff.br

ambiente acadêmico, propondo a urgência de um espaço no qual os debates sobre afrorreligiosidade, memória, diáspora, racismo religioso e tantos outros temas fundamentais pudessem ser acolhidos. Em suas palavras, “*ensinamentos de diversas ordens atuarão nas consciências individuais e na memória coletiva, trazendo e enxertando várias possibilidades de expansão dos entendimentos e dos sentidos habitualmente dados às religiões e comunidades afro-brasileiras*” (Almeida, 2017, p.6).

Como wanderson flor do nascimento nos provoca no editorial do segundo número da Revista, “*expandir-se é a ação básica dessas forças primordiais que estruturam ou organizam o mundo*” (2017, p.1). O gesto circular que vem sendo exposto desde lá seguiu se confirmando, tecendo fios de investigações, pertencas e identidades narradas de forma aterrada, situada, rechaçando uma produção de conhecimento neutra e objetificável.

Os editoriais seguintes seguem apontando caminhos possíveis, tensionamentos e fissuras. Destacam a religiosidade como fenômeno individual e coletivo, em especial no que tange às afrorreligiosidades ao mesmo tempo como signos de pertencimento e exclusão. A pretensa democracia racial também vai ser diversas vezes debatida, assim como vão sendo apresentadas/descritas algumas das diversas expressões da afrorreligiosidade, como a Umbanda, o Candomblé (em suas mais diversas tradições), o Tambor de Mina, Culto à Ifá, o Reinado, as diversas Macumbas e Encantarias, os Batuques, Juremas, Calundus domésticos, entre tantos outros cultos e filiações.

A horizontalidade (que tenho experimentado de forma muito marcante nesse tempo desde que cheguei no grupo) tão bem narrada por Adélia Mathias em 2018 segue como expressão cotidiana do jeito de fazer texto por aqui. Como ela lindamente nos brinda, sobre praticar a *com-vivência*: “*temos nos munido diuturnamente com as ferramentas que o mundo acadêmico nos oferece para darmos conta de uma atividade de extrema importância: um olhar desde dentro das comunidades de terreiro, das casas de axé, dos calundus, dos centros espíritas, dos cultos domésticos, para as áreas nas quais atuamos*” (2018, p.2).

“*Somente quem tem história pode contar história*”, já nos disse Nilo Sérgio Nogueira – Tata Kivonda Kis’ange, em 2019. Também é ele que nos provoca a ideia de que “*o opressor ainda não entendeu que quanto mais ele invade e queima um terreiro, mais ele fortalece a forma silenciosa da resistência.*” (p.4).

Como seres sociais e espirituais, Hans Carrillo Guach nos aponta alguns caminhos possíveis em Ifá, ao advertir sobre “*la necesidad de mantenerse constantemente atento a las circunstancias y al necesario desarrollo del buen carácter, para poder lidiar con los*

conflictos e infortunios causados por los detractores. En segundo, y asociado a lo anterior, ese buen carácter implicaría la construcción de una personalidad propia y positiva, no rencorosa, capaz de sustentar el constante fortalecimiento del carácter y del equilibrio emocional. (2019, pp.2-3).

Em 2020, o primeiro número temático, apresentado por Dora Barreto - Mãe Dora de Oyá e Beatriz Martins Moura, nos brinda com uma revigorante reflexão sobre mulheres de axé, saberes tradicionais e letramento acadêmico, trazendo de forma generosa a transversalidade de um debate ainda extremamente escasso nas vivências e epistemologias do povo do santo. Falar sobre força, potência e afeto das mulheres no contexto dos terreiros é ousado e transformador. *“Quando uma publicação como essa abre espaço para falar sobre e com essa mulher e, sobretudo, para que essa mulher fale sobre si mesma, evidencia-se que ela, além de esteio da comunidade, é também uma intelectual”* (2020, p.2).

Ainda em 2020, Guilherme Dantas Nogueira vai iniciar a apresentação do seu editorial justamente abordando os dois (e porque não os diversos) Brasis, suas dicotomias e lutas, as tantas interseccionalidades que demarcam os nossos corpos, nossas pertencas e nossas formas de resistência. *“No Brasil, raça, gênero e classe andam juntos e são marcadores do que é nacionalmente entendido como positivo ou como negativo. Como bom e como mau. Como cobiçado e como rejeitado”* (p.1). É justamente sobre isso que a Revista Calundu tem ousado tratar! *“Essa potência de cores, de sabores, de ritmos, de sons, de criatividade; de uma teimosia em permanecer(mos) vivas/os e significativas/os; de gostar de índio, de planta nativa, de coisas daqui – ou aprendidas e (re)criadas por aqui”* (p.2).

O primeiro número de 2021 se propôs justamente a fazer um certo estado da arte do que havia sido posto à prova até então, e o mais marcante desse editorial é justamente o fato dele trazer essa marca da construção viva. Nas palavras do grupo, *“Seguimos, porque calarmo-nos e calarmos, muito além de nossas palavras, nossas expressões, crenças, tradições, herança e riqueza cultural como povo, desde os primeiros Calundus coloniais, nunca foi uma opção”* (p.5).

O segundo número de 2021 foi novamente assinado pela professora Tânia, demarcando mais uma vez a proposta da Revista como veículo para ancoragem de epistemologias decoloniais e críticas ao fazer científico eurocêntrico, já em um momento no qual o percurso trouxe consolidação de um formato plural e cada vez mais amplificado.

O ano de 2022 foi marcado por editoriais que se propuseram, cada um a seu modo, a falar sobre saberes que curam, pensando a complexidade das intercessões possíveis entre os diferentes donos da terra. Por um lado, a necessidade de se olhar para esse país como um território amefricano-ameríndio, os valores ancestrais provenientes das populações originárias do país, como entrelaça André Luís Gomes de Jesus, e por outro a necessidade de considerar o tempo do imprevisto saudável, em que, como nos diz Mãe Keka de Borokun (sob orientação das Sete), “*o desafio está na crença. Assim, nós te convidamos a se curar*”.

Em 2023, o primeiro número traz tecituras que vão além da composição imagética, e como Guilherme Dantas Nogueira sinaliza, as roupagens da memória, indo muito além de um *adornar*, tornando-se uma forma de *con-fiar*. Esse editorial aborda os trajes afro-brasileiros, suas cores, representações, comunicação, reprodução, ritualística. Como ele nos entrelaça, “*há uma linguagem ritual por detrás do bailar de cada inquite, orixá e vodum, sustentando o molejo de cada sambadeira, desfilar o encanto de cada divindade ou entidade e nos ensinando, em narrativas míticas, um pouco do nosso próprio devir coletivo. Os trajes afro-brasileiros adornam esse devir, colorem e mantêm seus fundamentos pulsantes*” (p.2).

Eis que o editorial passado, assinado por Angélica María Rivera López, retoma a importância da gira como pluralidade contínua, justamente a partir da “*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*” (p.1). Mais uma vez o reconhecimento, com relação aos olhares e saberes que têm aportado por aqui, sobre a valorização da ancestralidade religiosa africana / afrodiáspórica.

Sete anos se passaram, e por aqui ainda há muito o que se revelar como espaço de trocas e produção compartilhada de saberes e fazeres. A atual edição, composta por quatro artigos e cinco textos livres, se consolida nos fazendo pensar na **Arte de Vestir os Igbás**, nas **Giras e Gingas Periféricas**, no **Culto ÈFÒN e o Patrimônio Oloroke**, até o debate sobre **História e Cultura Afro-Brasileira para Educadores na Educação Básica**. Respectivamente, este número nos coloca ainda em contato com diálogos sobre **Cosmopolítica e Cosmofobia**, com a experiência narrativa do **Diário de uma Abiã**, de uma **Carta para Oxum**, da poesia **Não sou teu negro e das Sete Ondas**.

Sobre a Revista Calundu, que venham mais sete anos pela frente, e que os encantamentos dos textos que fazem parte dessa ciranda-gira sigam servindo de inspiração para os nossos percursos, favorecendo ainda mais os laços que nos aproximam.

Niterói (RJ), junho/24

A ARTE DE VESTIR OS IGBÁS

A CONTINUIDADE DA EXPRESSÃO SIMBÓLICA

RELIGIOSA DOS ORIXÁS NO AÌYÉ

José Roberto Lima Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.50840>

RESUMO

O presente artigo se dispõe a demonstrar a importância dos igbás (assentamento que representa cada uma das divindades assentados na diáspora brasileira) e de suas vestes presentes no candomblé nãgô-ketu e nas religiões tradicionais africanas iyorùbá *Isèsè Esin Òrìṣà Ibìlè*, e ainda, sua importância no rito e cultivo da devoção aos deuses africanos e aos ancestrais veneráveis. Partimos de pressupostos que os igbás e suas vestes possuem grande teor simbólico e cultural, a partir de seu cultivo, veneração, oferendas, produção e confecção de peças vestíveis para adorná-lo, com o intuito de representação simbólica das divindades cultuadas nos templos/terreiros nãgô-ketu presentes no Brasil e no *Isèsè Esin Òrìṣà Ibìlè*² oriundo da Nigéria.

Palavras-chave: assentamentos; igbás; vestes; instalações; vestimentas igbás.

¹ Artista e Pesquisador. Atualmente é Doutorando em Artes - UNESP - (2023-2027). Em 2021, concluiu o mestrado acadêmico na UNESP “Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho/IA- Instituto de Artes Campus São Paulo. Graduado e especialista em Artes Cênicas pela FPA – Faculdade Paulista de Artes (2010-2014). Faz parte do Grupo Terreiro de Estudos e Pesquisas Cênicas: Teatro, Brincadeira, Rituais e Loafing dirigido pela Prof.^a Dra. Marianna Francisca Martins Monteiro. Membro do grupo Fayola Odara – Grupo de Pesquisa Estética e Cultural Africana e Afrodiáspórica da Universidade de São Paulo – USP, dirigido pela Profa. Marina de Mello e Souza e pela doutoranda Aymê Okasaki. Em 2023 recebeu menção honrosa do ALARI – Afro-Latin American Research Institute – Harvard University entre os dez melhores projetos de conclusão de curso com o artigo: A roupa de Logúnèdè e a cosmopercepção iorubá. Em 2018, por meio do 16º ABEP/Colóquio de Moda, foi homenageado pelo trabalho contínuo de pesquisa sobre o vestuário Egúngún. Flertou com a performance, o teatro e a dança afro-brasileira contemporânea, contando experiências vividas do corpo negro na diáspora. E ainda, estudos sobre vestimentas, trajes e indumentárias do candomblé ketu e da vestimenta africana iorubá.

Contato: jrl.santos@unesp.br / www.robertosantosartes.com.br

² *Ìṣeṣe* é a denominação que os iorubás dão à sua cultura ancestral de modo geral, englobando crenças religiosas, culinária, dança, cultura e filosofia. O *Ìṣeṣe* pode ser referido também como *Ìṣeṣe Àgbáyé* (tradições/costumes universais africanos), *Ìṣeṣe Lágbà* (tradições antigas/primordiais) ou *Ìṣeṣe Àbáláyé* (costumes tradicionais). *Èṣin/Ìsin Òrìṣà Ibìlè* é o termo ideal para denominar apenas as tradições religiosas iorubás, tradições estas completamente plurais, variáveis de acordo com cada família e/ou cidade que compreende a Iyorubalândia. *Èṣin Òrìṣà Ibìlè* literalmente significa culto/religião milenar a *Òrìṣà*. Para mais informações consultar: <https://culturaereligiosidadeioruba.webnode.page/religiosidade-tradicional-ioruba/isese-esin-orisa-ibile/>. Acesso em: 25 out 2023.

RESUMEN

El presente artículo se dispone a demostrar la importancia de los igbás (asentamiento que representa a cada una de las deidades asentadas en la diáspora brasileña) y su vestimenta presente en el candomblé *nàgô-ketu* y las religiones tradicionales africanas *iyorùbá Isèsè Esin Òrìṣà Ibilè*, y también, su importancia en el rito y culto a la devoción a los dioses africanos y sus venerables antepasados. Partimos del presupuesto de que los igbás y su vestimenta tienen un gran contenido simbólico y cultural, basado en su cultivo, veneración, ofrendas, producción y fabricación de piezas de vestir para adornarlos, con el objetivo de representación simbólica de las deidades veneradas en los templos/terreiros *nàgô-ketu* presentes en Brasil y en el *Isèsè Esin Òrìṣà Ibilè*, oriundo de Nigeria.

Palabras clave: asentamientos; igbas; ropas; instalaciones; vestuarios igbas.

INTRODUÇÃO

Ao realizarmos esse estudo pretendemos elucidar várias questões ao que se refere aos igbás, elementos simbólicos que fazem parte do candomblé *nàgô-ketu* e das religiões tradicionais do território *iyorùbá Isese Esin Orisa Ibile* que estão assentados na cidade de São Paulo, devido a minha experiência vivida em um terreiro de Umbanda denominado Oxalufã-Aba situado em Diadema – Grande ABC, que na época estava em estado de transição para o candomblé *nàgô-ketu* (por volta de 1990). Por conseguinte, em 2018, me interessei em estudar os aspectos vestíveis do candomblé *nàgô-ketu*, exercendo o papel de pesquisador no ensino superior em artes cênicas.

Uma das ramificações dos candomblés existentes no Brasil é de origem *nàgô-ketu*, fortemente difundida na cidade de São Paulo. Essa religião afro-brasileira é proveniente dos iorubás, onde os ritos e os modos de vestir os igbás (assentamentos de *òrìṣà*) são de extrema importância para a legitimação das religiosidades afro-brasileiras, através de seus adeptos (iniciados) que passam a cultivar, alimentar, zelar e vestir seus igbás. Um assentamento é a representação tangível do *òrìṣà* no espaço físico, no mundo, no *àyé*. E ao igbá é dada devida importância no rito durante todo o percurso do iniciado, que por sua vez chama-se *elegùn òrìṣà*, por ter passado pelo processo de iniciação no candomblé *nàgô-ketu*.

O igbá, ao ser cultuado, também deverá ser enfeitado, ornamentado e vestido, de acordo com os atributos e características de cada divindade venerável. A religião *iyorùbá* tradicional *Isèsè Esin Òrìṣà Ibilè*, assim como o candomblé *nàgô-ketu*, não possui imagens tal como conhecemos para representar suas divindades. O que representa uma

divindade é o *igbá* e o *ojubo*. Ao olharmos um *igbá* é como se estivéssemos olhando para a divindade. Secularmente, existem representações em forma de desenhos e esculturas de madeira, mas que são frutos da criatividade de artistas e, em alguns casos, haverá uso religioso, podendo complementar os *igbás*, objetos simbólicos dos *òrìṣà* e do *ojubo*.

Os *òrìṣà* são adequadamente representados por símbolos, grafismos próprios, e por extensão por outros elementos como folhas, frutas, árvores, favas, comidas votivas, animais, elementos da natureza, pedras, água, fogo, terra, ar, entre outros. O *igbá* é a representação simbólica resguardada nos templos/terreiros afro-brasileiros. Assim como na África, é preservado nas comunidades e famílias que cultuam seus antepassados e divindades protetoras locais. Há assentamentos de acesso público e restrito. Alguns são visíveis a olho nu, na natureza ou no espaço social, e outros restritos apenas à família.

Na Nigéria e na área que se compreende hoje a Iyorubalândia, o iniciado – *elegùn òrìṣà* – após os rituais realizados no *Isèsè Esin Òrìṣà Ibilè*, carrega o *igbá* no alto da cabeça e passeia pelo vilarejo, desfila pelo mercado em direção ao templo a céu aberto, que é dedicado a divindade venerável, indo em direção ao lago ou rio. Os devotos seguem em um cortejo feito pelos iniciadores e familiares que auxiliaram no rito, assim como é feito no candomblé afro-brasileiro *nàgô-ketu* durante o *xirê*. A diferença é que no Brasil, nesse caso, o espaço público não é ocupado. A ação performativa ritual fica restrita ao barracão ou salão de festividades. O assentamento é o lugar onde é guardado o *awo* (segredo) do *òrìṣà* de cada pessoa. Após esse ato ritual, eles passam a morar ali, nos *igbás*, porque a metafísica *iorubá* é usada para tudo que existe no *àiyé*, que, por sua vez, possui um duplo no *orun*. Assim, o *Igbá* é um lugar de concentração de *axé* entre essas duas porções e um instrumento de concentração de energia. É usado como elemento de ligação às divindades, liga o físico à dimensão espiritual, isto é, a dimensão *àiyé* à dimensão *orun* (MELO, p.101, 2014).

Na (Fig.1) observamos um *ojubo* que guarnece o *igbá* de Logunedé coberto por tecido vermelho, ao redor de outros diferentes *igbás* e diversas insígnias/paramentos feitos de metal dourado que são: *ada* (facão), *ofá* (arco e flecha), símbolos em madeira, cerâmica e oferendas.

Fig. 1 – Fotografia de Ojubo, igbás e assentamentos e insígnias de Logunedé em Ibadan – Nigéria



Fonte: Luis Marin, 2018. Disponível em:
<https://www.facebook.com/IleOmorodeAseIyaOmin/photos/a.464743346992171/1151272505005915/?l_ogale=hi_IN>. Acesso em: 25 out. 2023.

Há uma relação e compartilhamento de sentimentos de devoção ao olhar para um igbá. E devido ao caráter devocional, a configuração do objeto simbólico religioso nos leva a refletir sobre as estéticas apresentadas neles, que por sua vez nos remete ao teor artístico apresentados na composição dos igbás e dos adornos a eles inseridos. A estética visual dos igbás são tridimensionais, e estes são resguardados nos pejis dos templos/terreiros, o que nos leva também a pensar na possibilidade de compararmos este espaço com uma espécie de “instalação permanente”.

1 - Os igbás no candomblé nàgô-ketu e no *Isèsè Esin Òrìṣà Ibìlè*

Fig. 2 – Fotografia de Igbá D’Osùn com as vestes feitas de tecidos de chita, laçarotes de seda com acabamentos de fios dourados e fita de cetim



Fonte: <<https://barraventoateli.e.wordpress.com/2018/06/04/assentamento-oxum/>>.

Acesso em: 23 out. 2023.

No candomblé afro-brasileiro *nàgô-ketu*, os *pejis*, localizados nos quartos de santo, que formam o *compound*³ “vestir” o *igbá* com as suas indumentárias e atributos, é como se vestisse o próprio deus. Contudo, os *pejis*, assim como os *igbás*, são de acesso restrito, pessoal e de uso exclusivamente ritualístico, não havendo visibilidade pública. Os *igbás* ficam guardados nos *pejis*, instalados nos espaços chamados popularmente pelo povo de *òrìṣà* de “quartos de santo”, longe dos olhos daqueles que não fazem parte da *egbé*. Como para toda regra existe uma exceção, os *pejis* são expostos ao público somente em situações específicas, como por exemplo, em uma festividade dedicada a divindade, documentários, realização de dossiês que venham comprovar a idoneidade religiosa para fins burocráticos, pesquisas acadêmicas etc. Na (Fig.2) temos um exemplo de *igbá* vestido que pertence a *Òsun* (deusa da beleza e da fertilidade), com suas vestes feitas de tecidos de chita, laçarotes de seda branca com acabamentos de fios dourados e fita de cetim.

No *compound* sempre deverão ter os locais onde estão guarnecidos os *igbás* coletivos, para que sejam feitas as oferendas, devido a frequência e procura de simpatizantes que através das consultas oraculares divinatórias, precisem realizá-las. Os *igbás* coletivos fazem parte do complexo arquitetônico do templo/terreiro e desempenham

³ Este termo é comumente aplicado na Nigéria para designar um lugar de residência que compreende um grupo de casas ou de apartamentos ocupados por famílias individuais relacionadas entre si por parentesco consanguíneo. Essas edificações são denominadas de “Agbo-Ilê”, o que quer dizer, literalmente, conjunto de casas. Muito se assemelha a configuração dos espaços que compreendem o templo/terreiro de candomblé *nàgô-ketu* e os locais onde se perpetua a *Isèsè Èsin Òrìṣà Ibílé*. Para mais informações consultar: SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte: Páde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**. 14. ed. – Petrópolis, Vozes, 2017, Cap II, p. 26-38.

a demarcação do local ao qual foi dedicado às divindades para serem assentadas e cultuadas. Quando coletivo, está assentado no ojubó de acesso público e liga a sua comunidade espiritual inteira que ela representa, e as divindades que a protege.

Embora o igbá participe ativamente das oferendas e tenha finalidades de grande relevância e importância, em determinadas situações não será imprescindível. Não há a necessidade de ter um igbá para fazer uma oferenda. As oferendas podem ser realizadas por simpatizantes que não tenham necessariamente um envolvimento e compromisso com a religião. Mas todo sacerdote ou sacerdotisa tem e usa os seus igbás para essa finalidade.

Uma outra particularidade presente nos igbás do candomblè nàgô-ketu é que, muitas vezes, a vestimenta do igbá é semelhante ou feita com o mesmo tecido da indumentária do *elegùn òrìṣà* iniciado neste local no período de reclusão. A própria vestimenta e tudo que a envolve faz com que haja a identificação através dos adornos, cores, emblemas, insígnias e demais objetos preservados nos pejis e ao espaço determinado para os deuses.

Fig.3 – Fotografia de Peji D’Osùn com os igbás adornados e vestidos



Fonte: Rodrigo Siqueira/Brasil com Artes – BA. Disponível em: <<https://www.facebook.com/ileobaloke/photos>>. Acesso em: 22 out. 2023.

No Brasil, em alguns templos/terreiros reafrikanizados⁴, em um determinado momento durante o xirê ou festival dedicado aos deuses, os *òrìṣà* entram no

⁴ Para mais informações consultar: SANTOS, José Roberto Lima. **Indumentárias de Orixás: Arte, Mito e Moda no Rito Afro-brasileiro**. UNESP “Universidade Júlio de Mesquita Filho”, Dissertação de Mestrado, 2021, Cap. V, p.378. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/items/9a6598e4-18f0-4668-84ef-0c817e29dbd1>>. Acesso em: 25 out. 2023.

salão/barracão carregando seu igbá vestido sob a cabeça e dançam com ele. Nesse momento as pessoas poderão tocá-lo, lhe render homenagens, atrair positividade e bençãos. Haverá um tecido adornado, estampado, e muitas vezes, no caso das divindades femininas (Fig.3), também uma boneca vestida de baiana ou com a indumentária do *òrìṣà* correspondente, envolvendo-o para que esteja protegido e resguardado, além das amarrações ou laços que o enfeitam. Dessa maneira, cada igbá representa uma divindade através de um recipiente e seu conteúdo. Esse conjunto pode ser de porcelana, cabaça, barro, madeira e serão empregados de forma distinta, de acordo com cada divindade que ele representa e de acordo com seus atributos.

Na sua composição são usados elementos físicos do cotidiano, muitas vezes até mesmo utensílios domésticos como tigelas, sopeiras, pratos, bacias, alguidares, quartinhas, potes de barro, tanto no Brasil quanto em África. Alguns dos igbás são confeccionados artesanalmente com aplicação de relevos diversos e remetendo a elementos de escrita, como por exemplo, a escrita simbólica *adinkra*⁵ e gravuras de tecelagem *bakuba*⁶. Em alguns casos há grafismos com texturas, volumes e desenhos que de certa forma vão muito além de adornos decorativos.

O iniciado no processo de iniciação poderá receber um ou vários igbás, dependendo da necessidade espiritual na religião e da própria tradição do templo/terreiro

⁵ Adinkra são símbolos do Gana, produzidos pelo povo Acã que representam conceitos ou aforismos. Adinkra é amplamente utilizado em tecidos, logotipos e cerâmicas. Eles são incorporados às paredes e outras características arquitetônicas. Escrita em tecido adinkra são xilogravuras bem como serigrafias. Símbolos Adinkra aparecem em algumas estatuetas acãs tradicionais. Os símbolos também são esculpido em bancos para uso doméstico e rituais. O turismo contemporâneo levou a novos sentidos no uso dos símbolos em itens como camisetas, joias e demais acessórios em sua produção. Os símbolos têm uma função social, para além dos aspectos decorativos ou de ornamentação, pois são carregados de mensagens evocativas que transmitem a sabedoria tradicional, aspectos da vida ou do meio ambiente. Existem muitos símbolos diferentes com significados distintos, geralmente associados com provérbios. Nas palavras de Kwame Anthony Appiah, eles eram um dos meios para "apoiar a transmissão de um corpo complexo e cheio de nuances de prática e crença". Para mais informações consultar: APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**. Editora Contraponto, 2007.

⁶ Técnicas utilizadas com fibras naturais pelas comunidades na África para criar belos tecidos que revelam a beleza, simetria e diversidade de padrões e estilos decorativos. As comunidades africanas e várias localidades do continente são conhecidas por criar padrões diferentes em tecidos feitos de rafia extraída de palmeiras da África e da América do Sul. Além dos padrões, o bordado “Kasai velvet” também foi feito com a mesma fibra, mas com efeito acolchoado criado por várias camadas conectadas por um fio de rafia. Estes tecidos eram usados principalmente para roupas e decoração e a corte de Portugal até os exportou. Localizado no atual sudeste da República Democrática do Congo (ex-Zaire), o Reino de Kuba era um dos principais reinos da África Central, e seu auge data de meados do século XVIII. Reconhecidos por sua rica produção artística ligada à corte, os Bakuba são admirados por seus tecidos, cuja principal matéria-prima é a rafia, uma fibra produzida a partir das enormes folhas de um tipo de palmeira originária da África e da América do Sul. A folha facilita a transformação de suas fibras em tecidos grandes. Fonte: <<https://www.hisour.com/pt/arte-bakuba-raffias-and-velvets-afro-brasil-museum-54181/>>. Acesso em: 25 out. 2023.

ao qual faz parte. O igbá representa a ligação entre os dois espaços: o espaço físico (*àiyé*) e o espaço espiritual o (*òrun*).

Segundo Elbein (2017),

Os *nàgô* concebem que a existência transcorre em dois planos: o *àiyé*, isto é, o mundo, e o *òrun*, isto é, o além. o *àiyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente o *ará-àiyé* ou *aráyé*, habitantes do mundo, a humanidade. O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante (ELBEIN, ps. 55-56, 2017).

Portanto, poderemos tecer a hipótese que a função do igbá é completamente ritualística e de ligação entre o *elegùn òrìṣà* e a divindade a qual foi iniciado. Uma vez que o iniciado se encontra no plano material (*àiyé*), enquanto sua divindade se encontra no meio sobrenatural (*òrun*). Importante ressaltar que a cosmo percepção entre matéria e espírito dos *nàgô-iyorùbá* é completamente diferente da cosmo percepção ocidental cristã. Tanto é que os *iorubás* afirmam que há nove espaços (portais entre o *àiyé* e o *òrun*) que separam os humanos e seres divinizados numa perspectiva de horizontalização, ao invés da verticalização que coloca seres celestiais ou divinos distantes e inalcançáveis.

Poderemos supor que o igbá é, de fato, na religião tradicional *iyorùbá Isèsè Esin Òrìṣà Ibílè*, assim como no candomblé *nàgô-ketu* afro-brasileiro, um dos elementos mais importantes e significativos por traduzir a contínua relação/ devoção, religiosidade e aspectos filosóficos que buscam valorizar a ancestralidade e perpetuação dos ritos. Ele representa o reconhecimento da existência do espaço espiritual no *òrun*, e a ligação perene que existe entre os dois espaços (*òrun-àiyé*) na forma de um contínuo duplo que é alimentado propondo a circulação, transformação e reposição de *axé*. Dessa maneira, o seu valor irá muito além de sua existência como instrumento ritualístico, mas também no que ele representa. Toda religião tem símbolos e simbolismos. O igbá (depois de passar pelas ritualísticas e pelo processo de sacralização) é sagrado por si só, dado seu uso e funcionalidades, podendo traduzir a cultura material e imaterial da religião tradicional *iyorùbá Isèsè Esin Òrìṣà Ibílè* e do candomblé *nàgô-ketu*.

Podemos intuir que é a manifestação de fé e devoção e, por isso, como um símbolo religioso funcional, passa a ser valorizado e reconhecido através do envolvimento e relação do *elegùn òrìṣà* para com a divindade cultuada através do igbá. De acordo com a metafísica *iyorùbá*, para tudo que existe no *àiyé* (terra) existe um duplo no *òrun* (espaço

sobrenatural). O òrun é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste (ELBEIN, p. 56, 2017).

O igbá é um elemento de ligação entre essas duas porções e um instrumento de concentração de energia. É usado para nos ligarmos às divindades, do físico à dimensão espiritual, e assim sucessivamente. Está vinculado diretamente à uma pessoa no àiyé. Um dos principais usos que se dá ao igbá é o de ser o receptáculo de ativação de energia e de oferendas diversas. E com isso, há a necessidade de mantê-lo com a energia ativa, e por sua vez, a energia do *elegùn òrìṣà* e da divindade venerável também estarão. Por se tratar de um objeto simbólico religioso individual, liga a pessoa ao seu reflexo no òrun. Um outro aspecto não menos importante é a manutenção do igbá, que se dá também com a limpeza, que no candomblé nàgô-ketu é chamado de *Osé*. A limpeza se dá após os rituais anuais realizados e em situações específicas, de acordo com as tradições e costumes internos dos templos/terreiros, seja em África, seja no Brasil.

O igbá, no processo de montagem, solicita o uso de materiais que estão ligados à divindade que ele representa. Assim, o material e o seu conteúdo possibilitam o estabelecimento de aproximação, devendo ser utilizados elementos que tenham relação e afinidade com a divindade venerável para que possam traduzi-la. Conhecer essas relações e afinidades é parte do aprendizado de um iniciado – *elegùn òrìṣà* - durante sua vida e somente aqueles que as conhecem terão verdadeiro sucesso no seu trabalho ritualístico e na composição de montagem do igbá, se acaso se tornar um *egbon/egbomi*, Babalorixá ou Iyalorixá. Inclusive, não é qualquer pessoa que participa do culto que detém dos conhecimentos de montagem, mas sim, os que são orientados pelos dignatários. São essas pessoas que possuem o conhecimento e o segredo que potencializará o igbá. Sem esse conhecimento mítico e *modus operandi* de consolidação da energia ancestral divinizada no objeto, o igbá não terá o verdadeiro sentido e funcionalidade a qual será designado.

Um dos elementos principais que compõem o igbá é a pedra, o okutá ou otá. Essas pedras são encontradas na beira de rios e na cachoeira. Segundo os adeptos, o otá/okuta é o mais importante elemento dentro de um *igbá òrìṣà* (assentamento). No otá/okutá reside a força da divindade venerável - òrìṣà. Essa força é empregada por meio de rituais realizados no templo/terreiro através de seus dirigentes possuidores do conhecimento de ativação da energia, que será anexada ao otá/okutá. Estas são mergulhadas na banha de orí, dendê ou mel, a depender da energia fixada, de acordo com as características de cada deus ali representado.

O *otá/okutá* para os *iyorùbá* e para o *candomblé nágô-ketu* significa a longevidade e a existência perene. Os demais elementos e *igbás* que fazem parte do enredo do *òrìṣà* e seu *elegùn* não são apenas decorativos, embora também tenham essa função. Muitos itens que são colocados em um *igbá*, também para enfeitá-lo, ornamentá-lo, são preenchidos de sentido, após a sacralização através dos rituais. Poderemos exemplificar com os componentes da deusa **Yemoja**, que em seu *igbá* além dos elementos de metais de prata como *idés* (pulseiras) e *peixinhos*, há *búzios*, *bolinhas de gude* e *conchas do mar* de variados formatos que indicam suas características e seus atributos, uma vez que é a Rainha do rio Ogun na Nigéria e no Brasil, Rainha do Mar. Além das indumentárias confeccionadas para vestir o *igbá*, do uso do *otá/okutá* e dos elementos mencionados acima, temos ainda as *pencas*, que correspondem a cada divindade do panteão *nàgô-iyorubá*. Tudo que está dentro de um *igbá* e dos elementos materiais utilizados representa as energias de cada divindade que é cultuada no *àiyé* (mundo material), mas que habita o *òrun* (plano invisível).

No terreiro que fiz parte, o iniciado, *elegùn òrìṣà*, após ter renovado os votos e cumprir os ritos de comemoração de três anos de iniciação, terá os seus *igbás* retirados do chão (suspensos) e colocados em *banquinhos* ou *quartilhão* de mais ou menos 50cm. E assim as vestimentas dos *igbás* serão confeccionadas. Geralmente, ao adquirir os materiais como tecidos, aviamentos, de acordo com a orientação do *Babalorixá* ou *Iyalorixá*, estes incluirão o que for necessário para a criação das vestes dos *igbás*. A criação da indumentária para os *igbás* segue critérios iguais a confecção das vestes para o ser humano e, com isso, haverá todos os elementos que as compõem: *saiote*, *saia rodada* ou *saieta*, *faixas* para a criação dos *laços*, *laçarotes*, *amarrações* e o *ojá ori*. Deverão ter acabamentos com *renda*, *sianinhas*, *passamanarias*, entre outros.

Devido ao caráter manual da confecção dessas peças, já existem profissionais que se especializaram em confeccioná-las. Geralmente para as divindades femininas – as *aiyabás*, são agregadas *bonecas de cor negra* que também são vestidas, complementando o *igbá*. No caso das divindades masculinas ou fluidas - os *oborós* - também são agregados variados elementos, a exemplo dos *paramentos* (peças que os identificam). Os *igbás* passam a ser também um elemento identitário que aponta para a posição alçada na hierarquia religiosa do iniciado. Após renovar os ritos que correspondem aos sete anos de iniciação, novamente os *igbás* serão suspensos e colocados numa posição de destaque no *peji*, dando a entender que o devoto adquiriu a senioridade e maioridade no culto. E com isso, serão agregados outros elementos ainda mais suntuosos para adornar os *igbás*.

Na abertura de seu templo/terreiro (os pretensos a assumir o ofício de Babalorixá ou Iyalorixá), caso tenha sido determinada a missão através da leitura divinatória oracular do jogo de búzios (meerindilogun) e seu Odu (destino apontar a incumbência de dar continuidade de seu papel como religioso, os igbás ficarão separados dos demais, e o peji será construído com espaços e alturas que possam destaca-los de maneira grandiosa, pois os igbás principais (do *òrìṣà* “dono da cabeça” e o “adjunto”) serão vestidos com uma das indumentárias em tamanho natural, que foram confeccionadas no decorrer da trajetória do religioso. E a eles serão incluídas as insígnias ou paramentos já existentes no guardaroupas de candomblé. A escolha de cada elemento depende de “com quem e para quem será feita a ligação”. Cada *òrìṣà* tem os seus elementos correspondentes no *àiyé*. Adornos e enfeites exteriores agradam as divindades veneráveis e satisfazem o ego de seus adeptos, que se orgulham de tê-los.

O material do recipiente externo é escolhido entre diversas opções. Quando não é utilizada a cabaça, será substituída pela louça de porcelana branca para os *òrìṣà fun fun* (tal como citamos no decorrer do texto), utensílios de barro para as divindades masculinas – *oboró* - que tem relação com a terra, e excepcionalmente a madeira para algum *òrìṣà* específico, como por exemplo: *Sangò*. Para as divindades femininas, as *aiyabás*, são usados os mesmos materiais de louça ou barro, de acordo com suas características, particularidades e qualidades das divindades. Geralmente, para elas, haverá um conjunto que é semelhante ao um aparelho de jantar, com a sopeira, os pratos, a travessa redonda, a quartinha ou quartilhão.

Existe a comercialização de variados modelos, cores e formatos, porém, em sua maioria em formato arredondado, pois representa o útero e a continuidade da vida através de proliferação das espécies, e ainda, o mito da criação *iyorùbá*⁷. As cores desses materiais e elementos decorativos vão compor o conjunto de forma harmoniosa. Há o uso de toda tabela cromática e muita criatividade. Os aspectos coletivo-indivíduo também é uma das características marcantes da ritualística da religião *iyorùbá Isèsè Esin Òrìṣà Ibìlè* e do candomblé *nàgô-ketu*. O tempo todo estamos lidando com as interfaces do divino que é individual, mas que está em uma esfera coletiva. Ambos se complementam. Poderemos exemplificar a individualização do adepto através da montagem do *igbá orí*. A seguir falaremos um pouco sobre esse importante objeto simbólico religioso.

⁷ Para mais informações consultar: LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. SciELO-EDUFBA, 2013.

2 - O Igbá Orí, Igbá Òrìsà e o processo de individualização

Fig.4 – Fotografia de Igbá Orí, coletivo Ile Ase Ijino Ilu Orossi



Fonte: Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Igba_Orí>. Acesso em: 10 ago. 2023.

O igbá orí, no processo de individualização, é criado para a execução do ritual do bori que será preservado/cultuado, tornando mais perene e forte o vínculo entre a pessoa e ao seu orixá e também para aqueles que necessitem adentrar para os segredos da religião tradicional iorubá *Isese Esin orisa Ibile* ou para o candomblé nàgô-ketu. Caso precise apenas de cuidar de seu orí, será orientado a cuidar de seu igbá em sua residência em um local determinado para ele. É um instrumento de intensificação a ser criado e usado por quem o monta, por quem o zela e a quem pertence.

Na tradição do candomblé afro-brasileiro nàgô-ketu e da religião tradicional *Isèsè Esin Orisà Ibilè*, o culto ao orí se mantém presente devido à importância e complexidade da representação no aiyé do orí e sua dinamicidade, pois antes de louvar o orisá, deve-se louvar orí. Dessa maneira o igbá orí é um exemplo vivo de finalidade, uso e aplicação na prática ritual tanto em África quanto no Brasil. Para os iyorùbá, o ser humano é formado por *Ara, Òjǫjǫ, Okan, Émi e Orí*⁸.

Orí é o Eu, a criação direta de Olódùmarè, por isso um Òrìsà com toda sua força e grandeza. É a essência real do ser. Orí é o primeiro Órìsà a ser louvado, é a representação da existência individual. É aquele que guia, acompanha e

⁸ Corpo, Alma, Coração, Sopro da Vida e Cabeça.

ajuda a pessoa como ser físico, desde antes de seu nascimento, durante toda a vida e após a morte. A palavra Orí em iyorùbá tem muitos significados, o literal é a cabeça (física), mas é o símbolo da cabeça interior, o Orí Inú (ADERONMU, p. 118, 2015).

Segundo Aderonmu (2015), entre o povo iyorùbá a cabeça de uma pessoa é adorada tanto na forma espiritual como na forma física. Para eles, a essência não está no espírito e sim na cabeça. Ela é muito importante, muito potente, possui espírito distinto e próprio.

Orí, o chefe, a cabeça, é adorado e venerado diariamente, daí dito: “se a magia é dona do dia difícil, a cabeça é de todo o dia”. Orí é diferente do espírito de todo o corpo. Os iyorùbá separam as duas coisas: *Orí* e o *orisà* e cada um dos dois habita uma parte do corpo, mas são complementares. De certo modo, poderemos entender orí como nossa consciência e muitos confundem com o “orisà de cabeça” e são muitos que fazem rituais distorcidos, pois consagrar o orí é uma coisa, diferente de consagrar o “*òrisà* de cabeça”. O orí acompanha o ser humano em sua caminhada terrena e está relacionado aos aspectos mais internos da compreensão do mundo e de si mesmo (ADENROMU, p.116, 2015).

Com isso, devido a necessidade de montá-lo, dentro da ritualística religiosa africana iyorùbá *Isèsè Esin Òrìsà Ibilè* e no candomblé *nàgô-ketu*, poderemos supor que a pessoa é preparada para ser o próprio receptáculo do *òrìsà*, uma vez que se acredita que o seu *igbá* é vivo no *aiyè*. Toda experiência é vivenciada através e pelo corpo. E assim, poderemos afirmar que o *iyawò* é um *igbá* vivo de seu *Elédà* – (*orìsá* pessoal).

O *igbá* físico complementa a ligação entre o *òrìsà* individualizado no *iyawó* ao *òrìsà*, através da individualização e da participação nos rituais. Os objetos produzidos nesse campo podem ser classificados em duas grandes categorias relacionadas ao corpo. Objetos que manifestam a relação entre o *orìsá* e seu filho (por meio do corpo através da exorporação de *orìsá*) e objetos que compõem a presença imanente do *orìsá* na forma de elemento simbólico individualizado ou coletivo. O caráter físico apresentado na matéria e na constituição de que é feito o *igbá*, a partir dos elementos materiais utilizados, deixa de ser matéria ordinária (barro, metal ou fava) após o rito na iniciação, passando a constituir o caminho metafísico para o *òrìsà*. Ao apresentarem elementos que possuem a manufatura artesanal, nos levam a observá-los como detentores de simbologias que remetem a estéticas voltadas para o campo artístico afro-brasileiro através da materialidade, forma, cores, modelos e a própria tridimensionalidade dos objetos que serão ressignificados para o contexto simbólico religioso e vice-versa.

Poderemos pressupor que os igbás são instrumentos de amplificação dessa relação entre a natureza, os dois espaços (aiyè-orùn) e o acesso ao àse de cada òrìṣà. E ainda para as materialidades simbólicas que os representam. Todo o processo de equilíbrio e restituição de àṣe passarão por eles para ir em direção ao duplo no òrun e retornar no aiyé para quem necessita e, com isso, fortalecer e proteger o *elegùn òrìṣà*. O igbá orí é tão pessoal que, para que seja mantido, se faz necessário a manutenção e zelo no templo/terreiro, e sempre que possível o seu dono deve limpá-lo, lhe oferecer as iguarias votivas e vesti-lo, assim como os demais. E ainda dá-lhe aspectos artísticos e de beleza.

O candomblé nàgô-ketu é uma religião praticada em torno dos òrìṣà, de seus adeptos e, por sua vez, através da coletividade. O seu culto, muitas vezes, a depender da pessoa, estabelece demasiada importância. Além do culto ao orí, à família religiosa e à ancestralidade, o culto aos òrìṣà assumem proporções muito grandes, tamanha a complexidade do ritual e o dispêndio para zelar os igbás e até mesmo pela manutenção do templo/terreiro. Daí a necessidade da colaboração de todos os envolvidos em espécie, mão-de-obra etc.

Segundo fontes pessoais (dentro do candomblé ao qual fui iniciado), o mínimo que uma pessoa deve ter após sua iniciação seria o seu *igbá orí*, o igbá do seu òrìṣà e o igbá ou assentamento do *Eṣù* de seu òrìṣà. Este conjunto *igbá orí*, *igbá òrìṣà* e *igbá Eṣù* é básico e imprescindível para qualquer adepto da religião. Dá-se a entender que é a tríade de proteção do iniciado. A este conjunto básico outros igbás poderão ser adicionados, por exemplo, os igbás do seu adjunto (o segundo òrìṣà), e os que correspondem ao enredo do *elegùn òrìṣà*. Terá a adição dos demais igbás que complementam a energia do *elegùn òrìṣà* no aiyé. E todos deverão ser sacralizados, vestidos e adornados.

Essas particularidades estão diretamente ligadas ao processo de individualização e de construção da persona do iniciado no candomblé. Assim, a quantidade dos igbás que uma pessoa terá como parte do seu “enredo” irá depender da qualidade do òrìṣà ao qual foi iniciado e de seu próprio odu e percurso a ser seguido na religião, que será determinado e analisado pelos Babalorixás e Iyalorixás durante todo o processo de iniciação e consultas ao oráculo divinatório erindilogun/meerindilogun, etc. E por consequência, aos anos de vivência e aprofundamento nos ritos e nos templos/terreiros nos quais os adeptos estão inseridos.

Alguns templos/terreiros fazem a montagem e sacralização de todos esses igbás no decorrer do processo de formação do sujeito, e vão adicionando ao longo das obrigações de 1, 3, 5 e 7 anos. Se a pessoa tiver em seu caminho a incumbência de ser

tornar Oloiye⁹, Babalorixá ou Ialorixá, o conjunto de igbá será distinto, diferente do igbá das pessoas que não terão oye – cargo sacerdotal. Nem todos os adeptos que são iniciados serão um Babalorixá ou Ialorixá. A maior parte muitas vezes a egbé será formada por egbons¹⁰, os mais velhos, que serão aclamados como Oloiye. O Oloiye possui sua importância na egbé e passará a auxiliar os dignatários do templo/terreiro em rituais, festejos e até mesmo na administração, mais que necessária, principalmente quando o templo/terreiro possui uma infinidade de adeptos.

Mas, a quem pertencem esses igbás? Interrogo isso porque todos devemos ter conhecimento do problema envolvido na posse de *igbá orisà*. Em alguns templos/terreiros não é permitido a retirada dos objetos simbólicos religiosos da pessoa, nem mesmo quando seria natural, após completar seus 7 anos. O problema sempre surge em relação aos igbá *òrìṣà*, quando despertam grandes paixões e sentimento de posse através dos líderes religiosos que afirmam que os igbás passam a ser de seu templo/terreiro.

O problema mais comum é que, após desavenças durante o seu período de *iyawó*, a pessoa queira deixar o *Ilé Àṣẹ* (templo/terreiro) e, naturalmente, queira levar consigo os seus igbás. Muitas vezes nem conseguem mais entrar e ficam preocupados por abandonarem seus igbás, pois representam um ponto de vulnerabilidade e importância, uma vez que são a ponte de ligação entre o *aiyè-orùn* e a divindade cultuada e venerada. Durante a vivência e participação ativa do *elegùn orisà* no decorrer dos anos, juntamente com o processo de individualização, existe também o processo de ligação com *àṣẹ* do templo/terreiro e do iniciador. O *iyawó* está fortemente ligado ao culto e a pessoa que o iniciou. O processo ritualístico leva componentes que criam essa ligação, assim, não generalizando, o iniciador considera que aqueles igbás não são independentes, receberam *axé* e a ele foi adicionado energias por seus sacerdotes/sacerdotisas. Foram e são parte de um conjunto. É entendido que seu sentido de existir é dentro daquele espaço ao qual foi determinado.

Um outro problema ainda maior é quando a pessoa, por diversas questões, decide não mais assumir o compromisso religioso, deixando os igbás para trás na responsabilidade dos dignatários. Uma vez que há o dispêndio para zelar, alimentar,

⁹ Portador de título ou cargo no candomblé; líder; chefe. Forma genérica para designar todo aquele que possui *oyè*. Para mais informações consultar: JAGUN, Márcio de. Yorubá: vocabulário temático do candomblé. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

¹⁰ Pessoas que possuem experiência no candomblé devido aos anos de participação, devoção e renovação dos votos para com seu deus. Popularmente conhecido como irmão mais velho na hierarquia do candomblé *nàgô-ketu*.

cultuar e venerar os igbás, e por sua vez as divindades, há questões relevantes que solicitam dos responsáveis soluções a serem tomadas.

Atualmente tem se discutido de maneira contundente as questões levantadas acima e, na maioria dos casos, a decisão é realizada na justiça, pela falta de um acordo amigável entre o iniciado e o iniciador. Além de gerar conflitos, toma uma proporção maior pois através das autoridades jurídicas os igbás são retirados dos templos e devolvidos aos seus proprietários. Ou muitas das vezes desfeitos ou despachados nos locais a eles designados. A seguir, iremos refletir um pouco sobre os aspectos apresentados na construção de obras de arte (instalações) que partem das referências artísticas presentes no *candomblé nàgô-ketu*.

3 - Os igbás e os aspectos artísticos presentes em sua configuração

Nos templos/terreiros de *candomblé*, assim como na religião tradicional *iyorùbá Isèsè Esin Òrìṣà Ibìlè*, há a presença de artífices que possuem uma linguagem artística peculiar que se apresenta tanto na construção dos espaços religiosos e de louvação, como para com os elementos que irão compor os igbás. A arte africana e afro-brasileira está fora do contexto hegemônico de arte e por isso pouco valorizada, ocupando muitas vezes categorias de artesanato, exotismo e subalternidade, assim como as múltiplas religiões afro-brasileiras. A manufatura desses objetos, além de simbólicos e funcionais, estão acima de valorização estética e de contemplação. A manutenção desses fazeres, que fortalece uma tradição milenar existente, a meu ver é um ato de subversão assim como é o papel das artes e dos artistas que as produzem. Além de possuir um aspecto de resistência perante a estrutura hegemônica, também fortalece a provocação, a existência, a fuga da realidade visível e principalmente a busca pela obtenção de cura, assim como é o *candomblé* e tudo que o configura como religião e filosofia de vida. Podemos exemplificar um dos artistas que possui relevância nessa ação: o artista plástico Emanuel Araújo (1940-2022)¹¹. Ele era envolvido com o *candomblé nàgô-ketu* e produziu obras

¹¹ Escultor, desenhista, ilustrador, figurinista, gravador, cenógrafo, pintor, curador e museólogo. Aprende marcenaria com o mestre Eufrásio Vargas e trabalha com linotipia e composição gráfica na Imprensa Oficial, em Santo Amaro da Purificação, Bahia. Realiza sua primeira exposição individual em 1959. Na década de 1960, muda-se para Salvador e ingressa na Escola de Belas Artes da Universidade Federal da Bahia - UFBA, onde estuda gravura com Henrique Oswald (1918 - 1965). Em 1972, é premiado com medalha de ouro na 3ª Bienal Gráfica de Florença, Itália. Recebe, no ano seguinte, o prêmio de melhor gravador, e, em 1983, o de melhor escultor, da Associação Paulista de Críticos de Arte - APCA. Entre 1981 e 1983, instala e dirige o Museu de Arte da Bahia, em Salvador, e expõe individualmente no Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand - Masp. Em 1988, é convidado a lecionar artes gráficas e

de arte que explicitaram todos os aspectos que configuram a arte presente nos templos/terreiros, em seus pejis e suas funcionalidades.

Fig.5 – Fotografia da Obra Altar de Oxalá – Emanuel Araujo s/d



Réplica de um peji de candomblé com as vestes e insígnias/ Instalação permanente.

Fonte: Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/altar-de-oxal%C3%A1-emanuel-ara%C3%BAjo/sgFjzqlDuXAKAw>>. Acesso em: 23 out. 2023

Na (Fig.5) temos um bom exemplo dessa relação entre arte/religião e religião/arte. O artista desenvolveu uma instalação a partir da referência de um peji de Oxalá, que reproduz o espaço dedicado à divindade venerável tal como ela é no templo/terreiro de candomblé, e que na obra foi pensada e recriada para o espaço museal. A depender das condições financeiras, do capricho e zelo da egbé (comunidade templo/terreiro), o peji terá o formato semelhante à instalação produzida por Emanuel, obedecendo as organizações simétricas, as simbologias referentes aos arquétipos dos deuses e assim por diante. Em campo, ao apresentar a pesquisa em andamento sobre trajes de candomblé na UFRJ através do Encontro Orí em 2019, foi possível ver essa obra ao vivo no Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro.

Fig.6 – Fotografia de Altar ao Rei de Xangô do reino de Oyô

escultura no Arts College, na The City University of New York. De 1992 a 2002, exerce o cargo de diretor da Pinacoteca do Estado de São Paulo - Pesp e é responsável pela revitalização da instituição. É, entre 1995 e 1996, membro convidado da Comissão dos Museus e do Conselho Federal de Política Cultural, instituídos pelo Ministério da Cultura. Em 2004, é curador e diretor do Museu Afro-Brasil, aberto nesse ano, em São Paulo, com obras de sua coleção. Fonte: <<https://www.escriitoriodearte.com/artista/emanuel-araujo>>. Acesso em: 25 out. 2023.



Inspirada no terreiro Casa Branca de Engenho Velho, de Salvador/BA. Projeto Emanuel Araújo/Execução Antônio Miranda.

Fonte: LUZ, Narcimária. Disponível em: <<https://blogdoacra.blogspot.com/2016/07/visita-ao-museu-afro-brasil-parte-i.html>>. Acesso em: 22 out. 2023.

Já no Museu Afro-Brasil Emanuel Araújo, localizado em São Paulo, o artista produziu uma instalação dedicada ao orixá Xangô (Fig.6), obedecendo as formalidades de composição e utilizando elementos reais tal como se utiliza no candomblé nãgô-ketu. Ao observamos a instalação, tal como a de Oxalá mencionada anteriormente, nos atentamos à presença da artesanaria nos oxês (machados que representam a força de Xangô); a distribuição de todos os elementos simbólicos; a devoção através dos panejamentos que compõem a obra; a composição estética dos elementos utilizados; o uso das cores vermelho, branco e dourado; e as esculturas em madeira, ou seja: tudo que remete à divindade e sua realeza, bem como a preservação do fazer artístico e de suas funcionalidades, uma vez que são objetos utilitários, mas que passam a ter outro sentido seja em arte ou na religião afro-brasileira. Cada qual com suas características e particularidades, porém demonstrando a importância de um legado ancestral cultural e filosófico reformulado na diáspora brasileira através dos africanos, afro-brasileiros e dos templos/terreiros de candomblé.

O estudioso Vagner Gonçalves da Silva (2008) afirma que:

(...) a arte religiosa afro-brasileira mantém viva uma concepção de cultura e natureza como dimensões não opostas. Um artesão ao esculpir na madeira um oxê (machado) de Xangô que depois será sacralizado pelo banho de folhas, não atribui alma (alma) há algo supostamente inanimado. Antes atua sobre a

forma e conteúdo de um objeto já divino na natureza (a própria árvore) ressaltando-lhe sua expressão sagrada. E como tudo na natureza possui axé (força vital), ele, artesão, ao lidar com ela, é apenas um agente da transformação. Por isso, os próprios deuses também são artesãos como o ferreiro Ogum, o oleiro Oxalá e a grande cozinheira Oxum (SILVA, p. 99, 2008).

E com isso percebemos que além das relações entre arte, cultura, vida e religiosidades, a presença do sagrado é estabelecida através da construção dos objetos pelos artífices que, mesmo invisibilizados, mantém a chama acesa construtiva para a preservação das epistemes pretas presentes nos templos/terreiros, bem longe dos holofotes que a arte impulsiona. Uma vez funcional o labor dessas peças que são preenchidas de sentidos, particularidades e especificidades, estas contribuem para a perpetuação de um legado e cosmogonia ancestral iyorùbá assentado em terras brasileiras num aspecto criativo, inventivo e de ressignificação no novo mundo. A utilização de objetos disponíveis que pudessem contemplar tais necessidades passam a ter um outro sentido. A seguir compartilharemos a relação dessas peças com os rituais fúnebres.

4 - Os Igbás e a morte

Com a morte dos iniciados, os igbás nem sempre deixam de ter sentido. Embora a ligação não mais existirá, ao pensarmos a respeito da individualidade da pessoa que os cultuou por toda a vida, sacerdotes e sacerdotisas conhecedoras dos conhecimentos e profundidade dada aos objetos simbólicos consultam o oráculo divinatório erindilogun/merindilogun para saber se o *òrìsà* quer que seja desfeito ou não, ou seja, se o igbá vai ou não no carrego, durante o ritual do *asesè*. Durante esse complexo ritual, algumas das vestes do *elegùn orisà* e de seus igbás serão incluídas nas ações, e muitas delas deixarão de existir. E esse desfazer das indumentárias também faz parte da complexidade do ritual, pois os tecidos estão impregnados de *asè*, de energia e o vínculo no *aiyé* deverá ser realizado para que o *elegùn* caminhe para o outro plano.

Em virtude da consulta divinatória e dos rituais fúnebres do *asesè*, muitos igbás ficam no *Ilé àṣẹ* (templo/terreiro) e continuam a ser alimentados, cultuados e venerados. São conhecidos entre o “povo de *orisà*” de igbás de herança, que por razões específicas, determinadas pela leitura oracular, pelos dignatários e pelas divindades veneráveis, vão sendo passados de geração em geração. E assim, preservados e salvaguardados no templo/terreiro. O mesmo acontece no *Isèsè Esin Òrìsà Ibìlè*.

De uma certa maneira, esses objetos também narram a história do espaço religioso e das pessoas que ali conviveram e deixaram marcas na *egbé*. Sempre serão lembradas e, com isso, teremos mais uma vez, a preservação da memória, dos ritos e de sua importância como algo que é agregador e que desempenha a função de dar continuidade do campo visível e invisível, do tangível e intangível apresentados na relação dos indivíduos ao fazerem parte da religião. A religião afro-brasileira é viva e dinâmica. E a dinamicidade de relações, experiências e funções sacerdotais ocupadas no grupo fazem do candomblé um celeiro de coletividade que necessita desses objetos para que a identidade religiosa e do grupo seja distinta das demais religiosidades, embora cada uma delas tenha seus símbolos e simbolismos que as traduzem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De alguns anos para cá, há um fenômeno bastante interessante: a presença quantitativa de sacerdotes e sacerdotisas que tem ido para a Iyorubalândia realizar iniciações de *orìsà* em famílias africanas que preservam o culto de suas divindades veneráveis criando assim, um convênio, uma vez que esses sacerdotes e sacerdotisas passam a professar a ligação com essas famílias. E com isso, os *igbás* passam a ter cada vez mais importância para esses grupos de sacerdotes e sacerdotisas e, por consequência, aos *igbás* existentes no candomblé *nàgô-ketu* se somarão mais alguns outros *igbás* que serão tão importantes quanto os demais.

O *igbá* é um organismo vivo considerado não só como a extensão do culto ao *orìsà*, mas muitas vezes a própria divindade, uma vez que está intimamente ligado aos iniciados. O ato de vestir os *igbás* nos oferece um olhar atento aos aspectos simbólicos, de devoção e de cuidado para com a produção de suas vestes, pois estão muito além de um simples adorno ou enfeite. Além das vestes preservarem as particularidades das divindades e de seus adeptos, passam a ser verdadeiras obras de arte que possuem funcionalidades, sentidos, significados e significantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADENRONMU, Otunba Adekunle. *Ifá, filosofia e ciência de vida*. GMA Gráfica Editora, 2015.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

ARAÚJO, Emanuel. *Fotografia da Obra Altar de Oxalá*. S/D. Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/altar-de-oxal%C3%A1-emanuel-ara%C3%BAjo/sgFjzqlDuXAKAw>>. Acesso em: 23 out. 2023.

BARRAVENTO ATELIÊ. *Fotografia de Igbá D’Osùn com as vestes feitas de tecidos de chita, laçarotes de seda com acabamentos de fios dourados e fita de cetim*. 2018. Disponível em: <<https://barraventoateliẽ.wordpress.com/2018/06/04/assentamento-oxum/>>. Acesso em: 23 out. 2023.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas. 2018.

DOS SANTOS, Juana Elbein. *Os Nagô e a Morte: pàdè, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 4ª impressão, 2017.

IBÁ de Ori. In: Wikipédia. *Fotografia de Igbá Ori, coletivo Ile Ase Ijino Ilu Orossi*. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Igba_Ori>. Acesso em: 10 ago. 2023.

JAGUN, Márcio de. *Yorubá: vocabulário temático do candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. SciELO-EDUFBA, 2013.

LUZ, Narcimária. *Fotografia de Altar ao Rei de Xangô do reino de Oyó*. Projeto Emanuel Araújo. Execução Antônio Miranda. Disponível em: <<https://blogdoacra.blogspot.com/2016/07/visita-ao-museu-afro-brasil-parte-i.html>>. Acesso em: 22 out. 2023.

MARIN, Luis. 2018. *Fotografia de Ojubo, igbás e assentamentos e insígnias de Logunedé em Ibadan – Nigéria*. Disponível em: <https://www.facebook.com/IleOmorodeAseIyaOmin/photos/a.464743346992171/1151272505005915/?locale=hi_IN>. Acesso em: 25 out. 2023.

MELO, Rafael José de. “Voz e cozinha dos orixás nos terreiros campinenses”. *Cronos: Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais (UFRN)*, v. 15, n.2, p.88 - 113 jul./dez. 2014.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos. *Adinkra–Sabedoria em símbolos africanos*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2022.

SANTOS, José Roberto Lima. *Indumentárias de orixás: arte, mito e moda no rito afro-brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Instituto de Artes, 2021. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/items/9a6598e4-18f0-4668-84ef-0c817e29dbd1>>. Acesso em: 22 out. 2023.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14. ed. – Petrópolis: Vozes, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira”. *Debates do Ner*, ano 9, no. 13, p. 97-113, jan./jun. 2008.

SIQUEIRA, Rodrigo. *Fotografia de Peji D’Osùn com os igbás adornados e vestidos*. Brasil com Artes – BA. Disponível em: <<https://www.facebook.com/ileobaloke/photos>>. Acesso em: 22 out. 2023.

Recebido em: 15/09/2023

Aceito em: 14/10/2023

GIRAS E GINGAS PERIFÉRICAS: AUTOETNOGRAFIA DE UM ARTISTA UMBANDISTA

Michel Yakini Iman¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.53924>

RESUMO

Esse artigo foi escrito a partir de uma autoetnografia, e faz parte de um mestrado concluído em 2023, no Programa de Pós Graduação em Educação da UFSCar, relacionando esse histórico com minha atuação no movimento cultural das periferias de São Paulo, a partir dos anos 2000. O objetivo é refletir como, nos anos recentes, a cena cultural periférica vem incorporando narrativas e ações sobre saúde, espiritualidade, autocuidado e o cuidado de si, assumindo como base as aprendizagens das tradições de matriz africana (Umbanda e Candomblé), a sabedoria de benzedeiros, as práticas de simpatia, rezas, o uso de ervas e plantas medicinais que constituem um fundamento histórico na busca por melhor qualidade de vida dessas comunidades, mas que, notadamente, está cada vez menos presente nesses territórios. Este processo acontece em uma dinâmica diferente das gerações anteriores, que iniciaram movimentos imprescindíveis de luta pela saúde, dentre outros direitos sociais, nas décadas de 1970/80 ou da geração que cresceu entre os anos de 1990 e 2000 sob forte influência do Rap e do movimento Hip Hop, denunciando as mazelas sociais, o racismo antinegro e anunciando seu caráter artístico, ativista e educador, que foi base para o surgimento das coletividades artísticas/culturais contemporâneas.

Palavras-chaves: Periferia; Cultura; Arte; Tradição de matriz africana; Saúde.

RESUMEN

Este artículo fue escrito a partir de una autoetnografía y forma parte de una maestría realizada en 2023, en el Programa de Posgrado en Educación de la UFSCar, relacionando esta historia con mi trabajo en el movimiento cultural de la periferia de São Paulo, a partir de la década de 2000. El objetivo es reflexionar sobre cómo, en los últimos años, la escena cultural periférica ha ido incorporando narrativas y acciones sobre salud, espiritualidad, autocuidado y el cuidado de sí, tomando como base el aprendizaje de las tradiciones de matriz africana (Umbanda y Candomblé), la sabiduría de los curanderos, las prácticas de simpatía, las oraciones, el uso de hierbas y plantas medicinales que constituyen un fundamento histórico en la búsqueda de una mejor calidad de vida de estas comunidades, pero que, notablemente, está cada vez menos presente en estos territorios. Este proceso se produce en una dinámica diferente de las generaciones anteriores, que iniciaron movimientos esenciales para luchar por la salud, entre otros derechos sociales, en los años 1970/80 o la generación que creció entre los años 1990 y 2000 bajo la fuerte influencia del Rap y el Movimiento Hip-Hop, que denuncia los males sociales, el racismo contra

¹ Universidade Federal de São Carlo (UFSCAR) – SOROCABA. E-mail: michelyakini@gmail.com

los negros y anuncia su carácter artístico, activista y educativo, que fue la base para el surgimiento de colectivos artísticos y culturales contemporáneos.

Palabras clave: Periferia; Cultura; Arte; Tradición de la matriz africana; Salud.

INTRODUÇÃO

Este artigo é baseado em minha autobiografia como pessoa negra, escritor, pesquisador e produtor cultural, relacionando esse histórico com minha atuação no movimento cultural das periferias de São Paulo, a partir dos anos 2000. O objetivo é refletir como, nos anos recentes, a cena cultural periférica vem incorporando narrativas e ações sobre saúde, espiritualidade, autocuidado e o cuidado de si, assumindo como base as aprendizagens das tradições de matriz africana presentes nos terreiros de Umbanda e Candomblé, a sabedoria de benzedeiras, as práticas de simpatia, rezas e o uso de ervas e plantas medicinais que constituem um fundamento histórico na busca por melhor qualidade de vida das comunidades periféricas, mas que por conta de fatores como o racismo religioso e a desprestígio da ciência médica, entre outros fatores, vem sendo cada vez menos presente nesses territórios.

A geração anterior, que esteve ativa nas periferias nas décadas de 1970/80, também iniciou movimentos imprescindíveis de luta pela saúde, dentre outros direitos sociais (SADER, 1988), e antecedeu a geração que cresceu entre os anos de 1980, 1990 sob forte influência do Rap e do movimento Hip Hop, que teve a denúncia das mazelas sociais e do racismo antinegro como foco, além do anúncio de seu caráter artístico, ativista e educador (SPOSITO, 1993; PLÁCIDO, 2019; BOTELHO, 2022), antecipando e oferecendo bases para o surgimento das coletividades artísticas/culturais contemporâneas.

São dinâmicas que estabelecem processos de ensino-aprendizagem em contextos comunitários, porque ensinar inexistente sem aprender e vice-versa (FREIRE, 1996). Assim, os movimentos sociais/culturais passaram a reeducar o pensamento educacional e revitalizar a teoria pedagógica, atuando e refletindo sobre a condição humana em coletivos que se articulam para superar suas carências existenciais mais básicas (ARROYO, 2012). Assim, parto do diálogo entre a minha subjetividade e as questões

coletivas, tais como: território; relações étnico-raciais; ativismo cultural; saúde; cuidado de si, espiritualidade, tradição de matriz africana e espaço potencial de vida.

Essa autonarrativa teve boa parte de aprendizagem e escrita feita ao longo da pandemia de covid-19, em um estado de luto permanente de amigos, parentes e conhecidos. Em um velório dos mais longos já vividos pela humanidade, sem direito à visita de despedida, reconhecimento de corpo ou preces antes de cada enterro. Escrever também foi uma forma terapêutica de me sentir vivo, de dar valor à memória e a todos os momentos que já passei, mesmo encarando muitas adversidades pelo caminho.

Portanto, assumi a autoetnografia como método para estabelecer um contraste com o tempo presente, fazendo com que eu, sujeito da experiência, pudesse também experimentar uma forma de distanciamento com as práticas vividas, ou seja, como interlocutor nesse processo de análise, onde a experiência se torna também um elemento de pesquisa (SANTOS, 2017).

Considerações teórico-metodológicas

Este artigo foi construído a partir de uma autoetnografia, mas também por meio de pesquisas documentais, entrevistas e conversas, para realizar uma reflexão sobre a periferia de São Paulo, em meio às violências e desigualdades sociais, e mais recentemente, evidenciar a presença de temas como saúde, autocuidado, espiritualidade, tradição de matriz africana e o cuidado de si no movimento cultural das periferias e como isso se desenvolvia antes, no contexto histórico desses territórios. A autoetnografia é uma forma de autonarrativa, onde o (a) pesquisador(a) escreve sobre si mesmo em um determinado contexto social. Trata-se de um método que aproxima a pesquisa com as emoções e com a própria cultura do pesquisador(a) (BOSSLE; NETO, 2009).

É possível definir a autoetnografia como um método ou como um gênero literário. Para Daniela Versiani (2005) esse é “um conceito em construção” que abarca a literatura e a etnografia em uma quebra de oposição entre os termos, já que essa teoria permite:

[...] uma interessante aproximação de perspectivas atuais nos campos da Teoria Literária e da Antropologia em relação a processos de construção de autobiografias e etnografias. A teórica da literatura Julia Watson e o historiador da antropologia James Clifford, embora pertencendo a campos de conhecimento distintos, fazem da crítica radical à noção de subjetividade estável, essencializada e metafísica. Seu empenho teórico está em enfatizar alternativas discursivas nas quais a subjetividade é compreendida como

construção dialógica em processos interpessoais que ocorrem em contextos multiculturais (VERSIANI, 2002, p. 58).

A autoetnografia pode ser interpretada como um “gênero coletivo”, que estabelece o diálogo e a polifonia entre as memórias subjetiva e coletiva de pessoas e grupos considerados “minoritários” e “marginalizados”, tensionando a dicotomia e o binarismo predominante nas autobiografias e nas etnografias que estabelecem o “eu e o outro” como parâmetro teórico (VERSIANI, 2002).

São vivências que legitimam a educação em diferentes contextos, valorizando saberes tradicionais, comunitários, ativistas e os processos de subjetivação como formas de aprendizagem. São premissas que confirmam a educação como um processo sócio-histórico que acontece em diferentes contextos (SCHÖRNADIE, 2014), e que acontece de forma pluralista e dialógica, em reconhecimento às diversidades e no comprometimento com o outro para atuar contra as violências e as injustiças (RUFINO, 2019).

A discussão sobre saúde proposta neste trabalho se baseou no conceito de saúde coletiva alinhada a emancipação de grupos oprimidos pelas desigualdades sociais, econômicas e políticas, que difere das definições hegemônicas de “saúde como ausência de doença” ou de saúde implicada em “função social” (ALMEIDA-FILHO, 2011).

Em relação ao autocuidado, esse trabalho foi desenvolvido a partir das premissas de mulheres negras estadunidenses como Audre Lorde (1988), Angela Davis (2017) e bell hooks (2020) que defendem o autocuidado da mulher negra como um ato político e coletivo, de autopreservação e resistência às estruturas hegemônicas.

Como um homem negro que se propõe a refletir a própria biografia espelhada com as questões coletivas e comunitárias, compreendo que as produções dessas mulheres negras são fontes de estudos e estratégias válidas para construção de conhecimento e práticas restauradoras da saúde emocional, física, mental e espiritual.

Premissas como *espaço potencial de vida* (MULANGI, 2014), o *cuidado de si*, reelaborado a partir da teoria foucaultiana por Sueli Carneiro (2005), focado no cuidado com o outro no contexto das populações negras, foram os conceitos utilizados que permitiram uma melhor descrição e análise das tradições, territórios e coletividades aqui mobilizadas.

Giras², artes e saúde na periferia

*(...) uma vez,
ainda miúdo,
me ensinaram
que "Alebrar"
é um erro!*

Alebrar é um erro!

*Depois disso:
tem coisa que não lembro
mas do resto
alebro de tudo!
(Alebramentos)*

Sou um homem negro, nascido em 1981, no bairro de Pirituba, zona Noroeste de São Paulo. Atuo como escritor no movimento de literatura das periferias, desde 2006. Sou filho de Maria Elisa, mulher negra, nascida em 1956, diarista, merendeira escolar e ajudante de confecção aposentada, e de Milton Ciríaco — o Miltão —, homem negro, ex-cobrador de ônibus e bombeiro civil, nascido em 1959. A família do meu pai chegou em São Paulo vindo de Minas Gerais e do interior do estado de São Paulo, e a parte da minha mãe da região Nordeste, do sertão entre Paraíba e Pernambuco, no início dos anos 1950.

Nessa época as periferias urbanas ainda eram predominantemente rurais. Em Pirituba, local onde minha família veio morar em São Paulo, não era diferente. Por isso, a geração da minha mãe e do meu pai aprendeu com os mais velhos, a geração dos meus avós, também por meio das tradições de matriz africana, nos terreiros, e com uma cultura em torno das benzedeadas/os, sobre o auxílio das ervas, plantas, rezas e simpatias e suas funções para auxiliar no equilíbrio saudável das populações periféricas. Essas práticas, reconhecidas como “arte de curar” ou “arte de cuidar” não gozam de prestígio na medicina oficial, tampouco são reconhecidas como medicina alternativa entre os médicos (OLIVEIRA, 2003).

Na maioria dos casos as benzedeadas são pessoas que “se tornam capazes de lidar com as necessidades humanas, referentes à saúde do corpo e da alma” (OLIVEIRA, 2018, p.08). Entre essas, muitas são mulheres negras de grande sabedoria e respeito que vivem em comunidades periféricas do Brasil, cuidando e protegendo as pessoas dos seus respectivos territórios (FAUSTINO; CAPULANAS, 2014).

² Esse conceito foi assumido para representar os princípios da circularidade e da ciclicidade, que são valores civilizatórios da cultura africana presentes no Brasil.

As benzedeadas praticam algo semelhante ao conceito que Sueli Carneiro (2005) apresenta como o *cuidado de si*, ampliando a compreensão do conceito foucaultiano, que consiste em uma *estética da existência*, em que o movimento é retornar para si mesmo para depois atuar no mundo, com a subjetividade transformada, mas com a intenção principal de cuidar da própria vida (FOUCAULT, 2004). Para a autora, no contexto da comunidade negra, o cuidado de si é um distinto, pois trata-se,

não apenas da construção de uma subjetividade centrada na adesão livre a um estilo que quer dar à sua própria existência, mas, sobretudo, por voltar-se à construção de sujeitos coletivos libertos dos processos de subjugação e subalternização. O cuidado de si se realiza para esses sujeitos no cuidado do outro, cuja libertação é a estética de suas existências (CARNEIRO, 2005, p.303).

Elda Rizzo de Oliveira (1985) afirma que a bênção, benção, benção, bendizer, benzer, benzimento ou benção é um “processo em-se-fazendo no aqui e no agora” e por isso envolve muitas complexidades, maneiras de se fazer e interpretações possíveis. Quando criança, era comum caminhar pelo bairro e ver placas na casa de algumas famílias indicando que ali “benze-se crianças”, as pessoas conheciam as benzedeadas e as procuravam por proximidade ou indicação. Normalmente os benzimentos eram gratuitos, no sentido monetário, pois “o ofício da benção constitui um sistema próprio da cura, relativamente autônomo”. É um ofício artesanal dentro de um modo de produção capitalista. (OLIVEIRA, 1985, p.69). E ainda que não tenha uma premissa financeira, o sistema de troca é realizado no prazer, na dádiva e na harmonia estabelecida nas relações de benzimento.

Segundo relatos da minha mãe, o meu avô, Seu Montanha, era um benzedeadado (ou benzedeadador) e atendia diversas crianças para auxiliar no tratamento delas, para “tirar quebranto”, que é quando a criança está desanimada, com vitalidade baixa e sem ânimo. Meu avô organizava um terreiro da Umbanda, assim como meu pai fez depois dele. Seu terreiro era em alguns cômodos da sua casa, onde vivi por mais de 30 anos depois que ele se mudou, e onde atualmente é a morada da minha mãe.

As memórias que tenho da casa do meu avô eram desses cômodos sagrados, onde hoje fica a cozinha e a sala da minha mãe. Havia diversas imagens colocadas em altares na parede. Também era recorrente a presença de pessoas vestidas de branco nesta casa. Minha mãe conta que esse terreiro também contava com a ajuda do meu pai, antes de ele abrir um barracão no quintal com a Dona Terezinha, sacerdote umbandista que morava

na região, para seguir com as práticas quando meu avô parou devido às complicações de saúde.

Minha ida ao terreiro era frequente. A família não me cobrava essa presença, mas eu me organizava para participar e principalmente tomar um passe energético dos guias da casa. Eu também era responsável por comprar os charutos do Sr. Exu Marabô, entidade que atendia pessoas do bairro através do meu pai durante a semana. Os guias, como era o caso do Sr. Marabô, eram os responsáveis pelos atendimentos e os passes, e se faziam presentes a partir de ritual parecido com a descrição feita por Negrão:

[...] quando são invocados pelos seus “pontos cantados” ao som dos atabaques ou de palmas ritmadas, dão “passes” (espécie de benzimento em que as más influências espirituais são afastadas) e “consultas” (ouvem e aconselham), além de indicar “trabalhos” (procedimentos mágicos) e banhos purificadores com ervas (NEGRÃO, 1996, p..82).

Eu observava o terreiro como um espaço em que as pessoas chegavam para serem acolhidas, se consultarem e se cuidarem, buscando auxílio para resolver demandas relativas à saúde (física e mental), profissão, finanças, moradia, afetividade, vida familiar, questões de ordem espiritual ou agradecer alguma realização pessoal. Havia os que frequentavam a maioria dos encontros e realizavam os atendimentos (médiums, passistas e cambones) ou tocavam os instrumentos (ogãs); os chamados filhos da casa ou filhos de santo; e outros que compareciam em casos pontuais para se consultar (consultentes assistência).

Como já foi observado por alguns autores (GOMES 2021, SILVA; SCORSOLINI-COMIN, 2020), de maneira geral, nos terreiros são tratadas questões que remetem à existência, da busca por uma melhor qualidade de vida e do “Bem Viver”³, promovendo um atendimento holístico, integral e integrador. Por isso temas como saúde, autoconhecimento e autocuidado, aparecem de forma recorrente nos terreiros de Umbanda, há muito tempo.

Eu gostava de ouvir os toques de atabaque e as cantigas que embalavam os ritmos do terreiro. Hoje tenho certeza de que minhas primeiras aulas de poesia foram a partir desses cantos e batuques. Além dos encontros que aconteciam no barracão montado no

³ Conceito baseado nas visões ameríndias, andinas e amazônicas e que contrapõe o conceito eurocêntrico de bem-estar ou de viver melhor, firmado no consumo e na individualidade do mundo capitalista, propondo o equilíbrio na convivência entre todos os seres vivos, na forma individual, comunitária e planetária (ACOSTA, 2016).

quintal da nossa casa, eu também acompanhava meu pai na visita por outros terreiros do bairro, como era às sextas-feiras nas giras que aconteciam na casa do Sr. Jorge, o funileiro, e aos domingos, na casa da Sra. Dulce, que morava na rua de cima.

A segunda esposa do meu avô, a Dona Zefa, sabia tratar o chamado “bicho virado” de crianças, causador de má disposição no intestino, vômito e falta de apetite. Ela fazia a medição das pernas e da planta dos pés da criança para confirmar se uma perna estava maior que a outra, depois fazia o benzimento no local com uma sucessão de movimentos em cruz e proferindo algumas rezas, e por fim confirmava se o tamanho das pernas voltava ao normal. Eu a vi fazendo essa prática muitas vezes.

Com ela memorizei as propriedades de algumas ervas, como o boldo “que é bom pra tratar dores no fígado e estômago”; a hortelã “que é bom pra a respiração”; a camomila “que é um ótimo calmante”; a babosa “pra cicatrizar feridas”; a cavalinha “pra tratar infecção urinária”; a quebra-pedra “pra tratar pedra nos rins”, assim como o mastruz, que era oferecido com leite pelo meu pai para curar sintomas de gripe, entre outros problemas respiratórios.

Dona Zefa me explicou que alguns remédios que compramos aos montes na farmácia, na verdade levam o nome das plantas que têm a mesma função curativa como é o caso da novalgina e da dipirona, usadas para tratar dores de cabeça e febre, e a insulina, utilizada no tratamento da diabetes. Essas ervas são ingeridas em forma de chá.

Também aprendi com Dona Zefa alguns sentidos energéticos das plantas, sabedoria que depois reencontrei na prática de terreiro: um galho de arruda na orelha “ajuda a afastar o mal olhado”; folhas de louro, além de dar bom gosto na comida, ao colocar um galho atrás da porta de casa “ajuda a atrair prosperidade”; o manjeriço além de ser ótimo para cozinhar e fazer chá “pra curar gripe” é bom para fazer banhos energéticos; plantas como espada de São Jorge, comigo-ninguém-pode e samambaia são indicadas para colocar na porta de casa para filtrar as energias negativas.

Na época eu não dava muita importância para essa sabedoria, mas fui tratado muitas vezes com esse repertório e isso me fortaleceu uma memória afetiva que atualmente revisito para auxiliar no cuidado da minha saúde e da saúde das minhas filhas e parentes. Neste percurso, me considero um aprendiz, já que havia um processo de educação sobre a vida, a partir de uma tradição do saber-fazer (OLIVEIRA, 2018), envolvida no meu contato com Dona Zefa e com os terreiros organizados pelo meu avô e depois pelo meu pai. Esse saber-fazer envolve movimentos constantes, entre gerações de

uma determinada tradição/cultura, de modos de vida, espaços de convívio, memória coletiva, gesto e oralidade (GUIMARÃES, 2022).

O exemplo de Dona Zefa era mais próximo do meu cotidiano, mas como já mencionei, há trinta, quarenta anos atrás as casas na periferia tinham mais espaços e as pessoas cultivavam e tinham uma maior aproximação com as plantas, as ervas, as árvores e a natureza em geral, por isso haviam várias “Donas Zefas” no bairro com sabedorias semelhantes.

No sentido político, a saúde passou a ser um tema relevante nas periferias paulistanas principalmente a partir dos anos 1970, quando organizações comunitárias, lideradas principalmente por mulheres em parceria com a Pastorais de Saúde e médicos sanitарistas, passaram a se reunir nas igrejas católicas, e depois em sedes próprias para socializar, conversar e refletir sobre o cotidiano de seus lares e bairros, sobre seus direitos como cidadãs, para resolver problemas comunitários como a falta de creches, escolas, ônibus e postos de saúde e foi assim que esses movimentos conseguiram postos, hospitais e participação na fiscalização e na gestão desses serviços, por meio de conselhos e comissões populares, em seus territórios (SADER, 1988).

Porém, ao longo dos anos, mesmo com a conquista dos espaços públicos de saúde, muitas contradições e precariedades foram surgindo nos atendimentos de saúde pública, seja na estrutura, na relação com os profissionais e também na perspectiva médica utilizada, gerando grande descontentamento entre usuários e funcionários (JÚNIOR, 2021).

A partir do final do século XX, essas sabedorias foram caindo em desuso, e as gerações seguintes se afastaram dessas formas alternativas de tratamento. Assim, os remédios sintéticos da indústria passaram a ser prescritos e consumidos em grande escala no contexto urbano, contribuindo para esse distanciamento entre as práticas alternativas de saúde e autocuidado feitas no passado e os hábitos da vida moderna. Para Débora Priscila de Oliveira (2018) a questão religiosa também influenciou neste processo:

Hoje podemos dizer que certos aspectos da religiosidade que se prendem às regras dogmáticas da institucionalização da fé, têm propagado um certo descrédito e muitos preconceitos ao valor dos benzimentos, das simpatias e os conhecimentos proporcionados pelos cuidados provenientes do uso que as ervas medicinais carregam (OLIVEIRA, 2018, p.17).

No sentido religioso houve um aumento das igrejas evangélicas neopentecostais nas últimas décadas. Essas igrejas se instalaram de forma maciça nas periferias e

declararam como sua principal inimiga as práticas do Candomblé e da Umbanda, justificando a necessidade de combatê-las.

Os evangélicos, de forma geral, já associavam as entidades da umbanda e os deuses do candomblé aos “demônios”; no entanto, o conjunto evangélico neopentecostal liderado pela Igreja Universal do Reino de Deus começou a enxergá-los como responsáveis por todos os males e sofrimentos presentes “neste mundo”. (HANASHIRO, 2016, p.33).

Em Pirituba, muitas casas que praticavam os rituais de matrizes africanas encerraram suas atividades, inclusive o terreiro de Umbanda organizado por meu pai e por Dona Terezinha, que se tornou fiel da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Isso aconteceu devido à perseguição e à atitude agressiva incentivada pelos pastores contra a Umbanda e o Candomblé e culminou na debandada de fiéis para suas igrejas, principalmente para a IURD, fundada pelo polêmico pastor Edir Macedo (HANASHIRO, 2013).

Em 1988, Edir Macedo lançou um livro **Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou demônios?**, em que dedica a obra aos pais e mães de santo afirmando que esses sacerdotes, ainda que bem intencionados, precisam que Deus levante alguém para lhes dar esclarecimento e instrução e a agir corretamente (NOGUEIRA, 2020). No livro **Intolerância Religiosa**, Sidney Nogueira (2020), também conhecido como Pai Sidney de Sângó, pesquisador, Doutor em Semiótica e Linguística Geral, e Babalorixá do Candomblé da Nação Ketu, analisou esse livro de Edir Macedo, identificando aspectos que configuram o que ele denomina de “racismo religioso”, pois ataca diretamente as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro), por serem religiões de origem negroafricana:

O livro é mais um projeto de conversão em massa e sabemos que a conversão em massa somente pode ser consolidada por meio da eleição de um antissujeito, um inimigo, um vilão, um demônio, um grande mal imaginário que se responsabilize por todos os males na vida das pessoas.

O tom é, a um só tempo, racista, etnocêntrico e arrogante. Alguém de fora da nossa realidade, alguém que não concorda com nossas práticas, alguém que, embora nos veja como bem-intencionados, decide nos instruir porque nos falta instrução.

(...)

O livro é de 1988, que foi também quando teve início a perseguição mais acirrada às CTTro. Trata-se da retomada de um processo de satanização secular, agora executado de modo institucional e midiático pelos principais segmentos neopentecostais do país (NOGUEIRA, 2020, p.24).

Nessa época, as crianças começaram a sentir vergonha de frequentar as festas de Erê⁴ pelo bairro, e à medida que os terreiros foram fechando as festas das crianças passaram a se concentrar somente no mês de outubro, em alusão ao dia das crianças. A data de 27 de setembro, em homenagem aos Erês e São Cosme e Damião ficou ofuscada. Quando alguém aparecia oferecendo doces na rua, em setembro, era comum ouvir das crianças que não queriam porque eram doces do “capeta” ou do “inimigo”.

Aos poucos passei a esconder que minha família era de terreiro, porque era comum ouvir piadas a respeito, ou a acusação de ser filho de feiticeiro ou coisas do tipo. Algumas mães e pais dos meus amigos, quando sabiam da relação da minha família com a Umbanda os impediam de irem à minha casa e, quando eu visitava a casa deles, ouvia expressões como “tá amarrado” ou “tá amarrado em nome de Jesus”, uma espécie de “gíria” dos evangélicos da IURD, para mencionar algo repugnante para eles.

Nessa época, foi comum ver alguns amigos do meu pai deixar de frequentar nossa casa porque se tornaram fiéis da IURD. O caso mais emblemático foi de um vizinho que gostava de ouvir alguns discos de Punk Rock junto com meu pai, pois era o estilo de música preferido deles. Ao se converter como fiel da IURD, esse amigo deixou de ir à nossa casa e parou de falar com os meus parentes. Depois, soubemos que ele queimou todos os seus discos e camisetas de banda, pois aquilo representava algo maligno na visão daquela igreja.

Somado a isso, a violência e o racismo antinegro praticados nas instituições, principalmente pela polícia, as relações abusivas praticadas por nós homens em relação às mulheres no âmbito privado e comunitário, e o alto índice de drogadição e alcoolismo em nossos territórios, expuseram o quanto era urgente para minha geração, composta por artistas e produtores/as culturais das periferias, refletir e tematizar a saúde de maneira holística, ou seja, física, mental e espiritual, como parte do nosso repertório, para criar gingas⁵ e alternativas perante esse hegemonia evangélica, que costuma, na maioria das

⁴ Representação do sagrado infantil na Umbanda, sincretizado no catolicismo com São Cosme e Damião.

⁵ Ginga é o movimento ancestral africano, expresso como saber/memória corporal pelo povo negro no Brasil e que foi popularizado, principalmente, através da dança, da capoeira e do futebol. Os estudos de Mário Lugarinho (2016) e Mariana Bracks Fonseca (2018), apontam a origem dessa palavra relacionada à Rainha Nzinga (Jinga, Njinga ou Ginga), celebrada no Brasil nas danças de congada, e que em África ficou conhecida como a Nzinga Mbandi, rainha do Ndongo e da Matamba (região entre Congo e Angola), que viveu entre 1581 e 1663. Para o linguista José Benedito a palavra Ginga/Jinga, vem da origem do povo ambundo e significa "ação contínua", "movimento" (FONSECA, 2018).

vezes, acolher seus fiéis criando uma oposição declarada as tradições de matriz africana de forma violenta e racista⁶.

O que a arte da periferia tem a ver com a saúde e espiritualidade?

Por volta de 2012, eu já era um trabalhador da cultura. Minha trajetória se desenvolveu principalmente a partir do meu envolvimento com o Rap e a cultura Hip-Hop, rádios comunitárias e os fanzines produzidos pelo movimento Punk, no início dos anos 2000. Mas quando a literatura, as ações com educação e a gestão de projetos culturais, somado às práticas de engajamento social, se tornaram mais frequentes, o meu corpo comunicou alguns excessos.

Meu rim esquerdo doía constantemente e depois de me entupir de remédios, sem bons resultados, um amigo me convidou pra ir à sua casa sagrada - um terreiro de Umbanda onde ele trabalhava como médium e que atuava no tratamento de saúde de diversas pessoas. Fui até o terreiro, uma casa chamada Ogum Vence Demanda, que era organizada por uma senhora conhecida como Tia Valda e por seu companheiro, chamado de Tio Raimundo. Desde que meu pai encerrou as atividades no terreiro que ele organizava eu não visitei mais nenhuma casa.

Neste terreiro fui atendido por um médico espiritual chamado Dr. José Amâncio, que atendia as pessoas por ordem de chegada, com o auxílio de uma corrente de Pretos-Velhos. Dr. José Amâncio conversou comigo, me examinou e identificou que para além das dores do rim, eu estava com meu sistema auditivo inflamado e me receitou algumas preces e um tratamento à base de chá de losna, uma planta medicinal com propriedade anti-inflamatória.

Segui as indicações do tratamento e isso fez eu me recuperar bem. Quando terminei o tratamento, resolvi voltar lá sozinho, nas noites de atendimento dos guias, nas chamadas giras. Entendi que essa dor era um efeito emocional. Depois das consultas eu ficava com uma sensação leve, mas voltava na semana seguinte com o ânimo abalado.

⁶ Nos últimos anos tem surgido uma corrente de evangélicos progressistas que questionam o conservadorismo que prevalece entre as igrejas neopentecostais, mas essa vertente é pequena se comparada ao discurso hegemônico desse segmento, propagado por lideranças com grande representatividade não só nas igrejas, mas também entre deputados e vereadores pelo Brasil. A expansão política das igrejas neopentecostais é uma estratégia iniciada nos anos 1970, em um projeto de intolerância religiosa, que mistura o proselitismo religioso e eleitoral enfraquecendo a laicidade prevista na Constituição de 1988 (NOGUEIRA, 2020).

Essas crises me trouxeram a seguinte pergunta: Quanto tempo eu dedico para me cuidar, fisicamente, emocionalmente e espiritualmente desde que comecei a atuar com a arte?

Essa baixa emocional se acentuou em 2016, quando a presidenta Dilma Rousseff sofreu um golpe que resultou em seu impeachment, e a maré cheia de trabalhos, oportunidades de desenvolvimento educacional e de consumo, propagadas durante as gestões Lula/Dilma, cessaram ou diminuíram. As contas e a alimentação ficaram cada vez mais caras, os convites para trabalhos remunerados cada vez mais distantes.

Eu imaginava que como éramos sobreviventes dos anos sangrentos das décadas de 1980 e 1990 nas periferias de São Paulo, onde retrocessos sociais e econômicos acentuaram as condições desfavoráveis das populações negras e periféricas, consolidando a *necropolítica* e seus “mundos de morte” (MBEMBE, 2016), seria tranquilo passar por outra crise, mas isso não se confirmou. A estiagem prometia ser intensa dali para a frente. Então, como era possível continuar trabalhando, estudando e escrevendo com tranquilidade se o peito teimava em ficar com uma dor constante de ansiedade?

Decidi refazer meu currículo de atendente de teleatendimento e ajudante geral, que não utilizava há quase dez anos, para uma possível saída de emergência, mesmo com a perspectiva de trabalho precário e salário miserável. Era como um pesadelo rejuvenescido, que me remeteu há vinte anos, quando meu sonho era ser jogador de futebol, como quase ninguém foi, que depois me fez pensar em ingressar no crime, como muitos foram, ou ser entregador de pizza, como quase todos são, ou atingir o ápice com o kit crachá-mesa-cadeira. Repetindo a todo instante: “Bom dia senhor, com quem eu falo?”.

Durante esse período consegui um emprego em uma escola particular de ensino fundamental. Mesmo não tendo completado a graduação em pedagogia que eu estava cursando naquele momento, fui contratado na vaga de professor/educador. Nessa experiência, por duas vezes entre uma aula e outra, eu tive que ir até a sala da psicóloga da escola, ora pra responder se eu era do Partido dos Trabalhadores (PT), porque segundo a psicóloga, um estudante teria afirmado que eu era desse partido, ora para responder a mesma pergunta por conta de um óculos com armação vermelha que eu usava na época.

Ao lado dessas situações, a direção da escola me relatou o questionamento constante dos demais profissionais da escola sobre a falta do meu diploma e de um suposto favorecimento que eu tive no processo de seleção, por conta da coordenadora pedagógica ser uma mulher negra que tinha conhecimento do meu trabalho como artista-educador. Esses absurdos deixaram-me com um sentimento de arrependimento em ter

aceitado esse trabalho.

O limite do meu cansaço emocional e físico, neste trabalho, foi quando ao tentar conter uma situação de conflito com um estudante, acabei segurando o braço dele, sem nem perceber o que eu havia feito. Este episódio evidenciou um limite, um alerta para mudar de rota. Me senti adoecido.

A partir daí busquei um estilo de vida que pudesse associar meu trabalho e minha atuação nos movimentos culturais com estudos e hábitos mais saudáveis, pesquisando terapias e práticas que pudessem me auxiliar a manter a saúde física e mental estável. Aproximei-me de narrativas e ações que estavam refletindo sobre esses temas, pois esse era um discurso menos presente entre os coletivos culturais que eu tinha contato.

Até aquele momento, as produções da Cia Capulanas, principalmente com o espetáculo **Sangoma** (2013), que encenava temas relacionados à saúde da mulher negra e seus laços ancestrais; algumas dicas que o poeta Binho falava nos saraus literários; e as hortas de algumas escolas públicas e espaços comunitários que eu visitava para palestrar eram as únicas referências.

Só que diante de um histórico de assassinatos, violências, mortes precoces, depressão, pensamentos suicidas, da relação entre o consumo de alimentos ultraprocessados com o adoecimento, além da relação direta entre os índices de morbimortalidade⁷ e as condições precárias de saúde com as desigualdades étnico-raciais e o racismo institucional (BATISTA; BARROS, 2017) presentes no território, fizeram com que alguns grupos e artistas das periferias, passaram a pensar em saúde, autocuidado e no cuidado de si como referência para seus trabalhos.

Os conhecimentos tradicionais de sabedoria popular como a medicina das plantas, a difusão e consumo de alimentos e cosméticos naturais, a busca por estudos e práticas de autoconhecimento, as terapias holísticas e a articulação desses temas com a arte e o ativismo passaram a fazer parte do repertório de alguns artistas, produtores culturais e ativistas da periferia, a partir da primeira década do século XXI.

No meu caso, sinto que essa aproximação com o autocuidado, seja nos hábitos

⁷ Consiste na relação entre a morbidade e a mortalidade, sendo que a primeira é referente ao número de indivíduos portadores de determinada doença em relação ao total da população analisada. Já a mortalidade é a estatística sobre as pessoas mortas num grupo específico, ou seja, a morbimortalidade se refere ao índice de pessoas mortas em decorrência de uma doença específica dentro de determinado grupo populacional. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/servicos-estaduais/divulgacao-do-perfil-de-morbimortalidade-da-unidade-hospitalar-1#:~:text=O%20que%20C3%A9%3F,de%20doen%C3%A7a%20em%20uma%20popula%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em 16/01/2023.

cotidianos, seja no meu fazer artístico, aconteceu de forma mais intensa a partir de 2015, quando passei a me orientar nas práticas de terreiro sob os cuidados da zeladora de santo⁸, Tia⁹ Valda, na casa de Umbanda Ogum Vence Demanda, de Pirituba, onde meu amigo me levou para tratar os rins anteriormente.

Neste período passei a fazer parte da corrente de médiuns desta casa, e essa vivência me levou a uma série de estudos e práticas que me reaproximaram do contato com as ervas, e plantas medicinais, e com as cosmologias e práticas comunitárias que ampliaram meu campo de conhecimentos para além da *monocultura da ciência moderna* (SANTOS, 2007). Além disso, essa prática me religou com as tradições umbandistas que minha família praticava até a chegada massificante das igrejas neopentecostais nas periferias.

Essa busca por um equilíbrio saudável, por meio dos conhecimentos de terreiros, das hortas, dos vegetais, além do anúncio e resistência das populações negras e periféricas, são alternativas que visam restaurar a sabedoria tradicional das populações que compõem o “sul”, as marginalidades, “o lado de cá das linhas abissais”, em diálogo com saberes considerados científicos para confrontar a monocultura da ciência moderna e combater e superar os efeitos destrutivos do fascismo social (SANTOS, 2007) e da necropolítica (MBEMBE, 2016) que estamos submetidos pelas estruturas hegemônicas.

Um exemplo de difusão desse pensamento pluralista e propositivo dos coletivos artísticos nas periferias de São Paulo que conheci ao longo da minha trajetória, é a Cia Capulanas (teatro), que a partir da peça *Sangoma - Saúde às Mulheres Negras (2013)* e da obra **Mulheres Líquido - Os encontros fluentes do sagrado com as memórias do corpo terra** (2014), organizada pela escritora e pesquisadora Carmen Faustino em parceria com o grupo, cria e propõe alternativas contra-hegemônicas para discutir e praticar saúde, autoconhecimento, espiritualidade, a partir da tradição de matriz africana nos becos e vielas das periferias.

Conheci a Cia Capulanas em 2007, quando fui a um curso de elaboração de projetos culturais e entre as participantes estavam as artistas Priscila Obaci, Débora Marçal, Flávia Rosa e Adriana Paixão, idealizadoras das Capulanas (como são conhecidas). Elas se conheceram durante o curso de Comunicação das Artes do Corpo,

⁸ Nome dado a algumas sacerdotas da Umbanda, também conhecidas como “mães de santo”.

⁹ Muitas sacerdotas de terreiro eram chamadas de tias em seus terreiros. A mais conhecida no Brasil é a Tia Ciata, que ficou conhecida por ceder o espaço no fundo do seu terreiro de Candomblé para a prática do samba que era proibida no Brasil no Século XIX.

na PUC/SP, um pouco antes.

Capulanas Cia de Arte Negra¹⁰ é um grupo teatral da zona Sul de São Paulo que se denomina como “artistas negras periféricas que fomentam e buscam transmitir em seus trabalhos toda a grandeza da herança cultural dos povos africanos na diáspora” (FAUSTINO; CAPULANAS, 2014).

Quando nos conhecemos, elas estavam preparando um projeto para concorrer a um edital público, que teve como processo de criação a dramaturgia *Solano Trindade e Suas Negras Poesias*, baseada na obra do poeta e multiartista Solano Trindade (1908-1973). Em 2010, esse espetáculo circulou em diversos quintais das periferias de São Paulo, com o projeto “Pé no Quintal”.

As questões ligadas à memória coletiva de uma cultura periférica demonstram que os equipamentos culturais legítimos e naturais dessa população são seus espaços-quintais-terreiros. Dentro dessa perspectiva, decidimos que as apresentações, a partir de 2010, se dariam através da itinerância do espetáculo “Solano Trindade e Suas Negras Poesias”, em espaços-quintais-terreiros da cidade de São Paulo (CAPULANAS, 2011, p.14).

Desde então, o Sarau Elo da Corrente, coletivo do qual faço parte desde 2007, e as Capulanas tornaram-se grupos parceiros. O espetáculo **Solano Trindade e Suas Negras Poesias** foi apresentado no quintal do Sarau Elo da Corrente, onde criamos um espaço que por vários anos funcionou como sede do nosso grupo.

O espetáculo seguinte, realizado pelas Capulanas, foi **Sangoma - Saúde às Mulheres Negras (2013)**, financiado pela Lei de Fomento ao Teatro da Cidade de São Paulo, e encenado na própria sede do grupo, batizada de *Goma¹¹ Capulanas*, no Jd. São Luís.

A dramaturgia de *Sangoma* foi escrita pela escritora e pesquisadora Cidinha da Silva e pelas Capulanas, com direção musical da atriz e musicista Naruna Costa. O processo de criação do espetáculo (pesquisas, formações e oficinas, denominadas ONNIM) resultou no livro **Mulheres Líquido - Os encontros fluentes do sagrado com as memórias do corpo terra** (2014), organizado por Carmen Faustino em parceria com

¹⁰ Capulanas é um pano usado pelas mulheres africanas ao redor do corpo, como uma saia, ou para cobrir o tronco ou a cabeça, a origem é do povo tsonga (Moçambique), mas seu uso está presente em todo continente africano (O MENELICK 2º ATO, 2010).

¹¹ “Nome em referência à gíria periférica paulista para a palavra ‘casa’, por isso a palavra Sangoma, refere-se ao trocadilho Goma-Sã e faz referência as *Sangomas*, das tribos Zulus da África do Sul, pessoas escolhidas pelos ancestrais para fazer trabalhos de cura e bem-estar em suas respectivas comunidade, similar às grandes benzedadeiras e curandeiras, atuantes nas comunidades periféricas do Brasil (FAUSTINO; CAPULANAS, 2014).

o grupo. Esta obra explica como surgiram as primeiras reflexões sobre a necessidade de falar sobre a saúde, mais especificamente da saúde das mulheres negras.

Com o Prof. Dr. Marcos Ferreira, tivemos o primeiro contato com os estudos sobre o espírito Sangoma, o que nos despertou o interesse em nos aprofundar sobre a temática da saúde. Sangomas, nas tribos Zulus da África do Sul, são as pessoas escolhidas espiritualmente pelos ancestrais para dar continuidade aos trabalhos de cura e bem-estar em sua comunidade. São consideradas guardiãs espirituais, uma vez que a saúde e o espírito estão diretamente ligados e precisam estar em equilíbrio. No Brasil, temos as famosas benzedeiças e curandeiras, presentes em muitas comunidades periféricas das cidades brasileiras. Normalmente são mulheres e com imensa sabedoria e respeito e desenvolvem papel das Sangomas africanas, que é o de cuidar e proteger as pessoas do bairro (FAUSTINO; CAPULANAS, 2014, p.17).

O processo criativo de *Sangoma*, contou com a formação e de um texto publicado no livro **Mulheres Líquido**, da Dra. Regina Nogueira, conhecida como Kota Mulangi¹², médica que atua na segurança alimentar dos povos tradicionais de matriz africana. Mulangi apresentou ao grupo o conceito *Espaço potencial de vida*, elaborado a partir da teoria *Espaço potencial* do psicanalista infantil Donald Winnicott.

Nesta proposta o acolhimento das pessoas considera seus aspectos subjetivos, e a partir desse contato as Capulanas se aproximaram dos tratamentos alternativos, com ervas e plantas, medicina ancestral muito difundida nas periferias pelas/os sacerdotas de matrizes africanas e dos povos originários (FAUSTINO; CAPULANAS, 2014).

Segundo Kota Mulangi (2014), o *Espaço potencial de vida* são as escolas de samba, os terreiros, a capoeira, os clubes negros, a *Goma Capulanas*, ou seja, são os espaços culturais da luta antirracista, “espaços que recriam um ambiente maternante que contribuem para metabolizar os conflitos entre o desejo e o real” (MULANJI, 2014, p. 27).

Neste tópico, mais uma vez, o conceito de saúde como estado de equilíbrio entre o biológico, o social, cultural e o ancestral torna os espaços potenciais de vida como potencializadores do equilíbrio, em que, mesmo se as pessoas já estiverem adoecidas, conseguem ter saúde (MULANJI, 2014, p.26).

¹² “Mulangi, uma palavra da língua kimbundu, que é falada até hoje, principalmente no norte da Angola, que quer dizer combatente e Kota quer dizer mãe, mas uma mãe com uma responsabilidade social e política junto ao sagrado, aquela que cuida da divindade, que cuida da sua unidade territorial, em conjunto, porque somos várias Kotas, que é o cargo feminino, junto com os Katas, que são os cargos masculinos, e outros cargos que constituem a organização social e política do povo bantu.” - Trecho de entrevista concedida ao Jornal Brasil de Fato. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2021/03/01/ter-soberania-e-terra-territorio-e-territorialidade-e-manter-a-nossa-tradicao> . Acesso em setembro de 2022.

Ao ter contato com esse conceito, a partir da obra de Capulanas, entendi que os encontros promovidos pelos coletivos e artistas do movimento cultural das periferias, dos quais eu participava e/ou organizava, como os saraus, slams, espetáculos de teatro, as rodas de samba de comunidade, as batalhas de rima, as rodas de break dance, os bailes, mostras, feiras, shows, bibliotecas comunitárias e as sedes de grupo que privilegiam as expressões criativas dos seus próprios territórios, tem as características de um *Espaço potencial de vida*, consideradas sagradas por Kota Mulangi.

[...] nesse sentido, o espaço potencial pode ser considerado sagrado na medida em que nele se oficia a experiência da vida criativa, aprimorando-se, então, ali, o uso de símbolos que valem tanto para os fenômenos do mundo exterior quanto para os da vida interior (MULANJI, 2014, p. 27).

Ao acompanhar a trajetória das Capulanas, foi possível perceber que desde o projeto “Pé no Quintal”, elas demonstravam que o cuidado com o outro (invertendo a lógica do teatro convencional e indo até os quintais do seu público potencial), a saúde, o autocuidado e as relações raciais, já estavam presente nas primeiras pesquisas e encenações feitas pelo grupo.

Contudo, por mais que o foco das Capulanas seja um diálogo intenso com as mulheres negras, ao assistir os espetáculos do grupo, ler os livros produzidos por elas neste processo e encontrar as integrantes de Capulanas em saraus e outros eventos, me movimentou um olhar mais cuidadoso sobre os temas trabalhados por elas e qualifiquei minha busca sobre estudos e práticas relacionadas às relações raciais, as questões de gênero e isso me auxiliou na promoção de um melhor equilíbrio na saúde física, mental, espiritual e emocional. Compreendi que, de várias formas, pelo fato de eu ser um homem negro, que tem origem familiar ligada as tradições de matriz africana, sendo praticante da Umbanda e morador da periferia de São Paulo, os textos e encenações das Capulanas também dizem algo para e sobre mim e, conseqüentemente, sobre o outro, ou seja, sobre nós.

Conclusões

Este artigo demonstra como as tradições de matriz africana, como os terreiros de Umbanda e Candomblé, a presença de benzedeadas e práticas de simpatia, rezas e o uso de ervas e plantas medicinais fazem parte de uma base histórica na prática do autocuidado, espiritualidade e a saúde nas comunidades periféricas. São fatos espelhados na história de

Dona Maria, Dona Josefa, Miltão, Seu Montanha, Dona Terezinha e outros moradores do bairro de Pirituba, lugar-entidade que reverencio neste trabalho, e também nos trabalhos da Cia Capulanas.

Ao iniciar este trabalho, julguei que o envolvimento emocional, presente em muitos textos sobre a autoetnografia, não seria tão forte, já que este sempre foi um recurso que utilizei para escrever ficção. Entretanto, na literatura de ficção, sempre que uma emoção compromete minha escrita eu recorro à inventividade, ou foco em contar uma boa história, sem promover, necessariamente, uma análise da narrativa e isso promove uma certa distância com o teor do texto. Na escrita autoetnográfica aconteceu diferente. Ao vasculhar a memória em busca de detalhes dos acontecimentos e, ao promover a análise contínua dos fatos, passei por processos dolorosos, reveladores e, por vezes, paralisantes. Uma montanha russa de sensações!

Em meio a um estado de *fascismo social* (SANTOS, 2007) e da necropolítica (MBEMBE, 2016) e de uma saúde pública tecnicista, que ignora nossas subjetividades (BRILHANTE; MOREIRA, 2016) e está estruturada em práticas racistas (BATISTA; BARROS, 2017), uma alternativa viável para estabelecer uma realidade mais saudável nas periferias foi articular as obras artísticas com as temáticas de saúde, autoconhecimento e autocuidado e espiritualidade de base tradicional africana e ameríndia, como na atuação das Capulanas, que revivem saberes antigos e a luta social das gerações anteriores, revitalizando saberes e aprendizagens emancipatórios no contexto contemporâneo.

Essa é uma construção ética que confronta a desumanização e o estado de violência e morte presente na história dos territórios periféricos e das populações negras que são condicionados a viverem à margem da sociedade e excluídos de condições sociais dignas. Esse processo me fez reconhecer que a atuação, feita há décadas, por benzedeadas, mães de santo, comunidades de base, movimentos políticos e comunitários, foram fundamentais na promoção da vida e na garantia, ainda que precarizada, de escolas, creches, hospitais, prontos-socorros, postos de saúde e transporte público em nossos territórios e atualmente servem de referência como alternativa para articular práticas artísticas e culturais com os saberes tradicionais presente nos territórios periféricos.

Portanto, me despeço dessa narrativa na certeza de que as ações da arte periférica em torno de temas como saúde, autocuidado, espiritualidade e o cuidado de si, não se esgotam neste relato, mas abrem caminho para outras gingas, percepções e possibilidades de anúncio e resistência das populações negras e periféricas. Pois, tenho percebido um

movimento recente de diversas pessoas que compõem o movimento cultural das periferias de São Paulo, na busca de práticas restauradoras e holísticas, seja frequentando os terreiros de matriz africana ou estabelecendo hábitos alimentares mais equilibrados ou até mesmo a diminuição do fumo e ingestão de bebidas alcoólicas, que sussurram mudanças dignas e outras realidades possíveis nessa roda de arte, ativismo e promoção da vida.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

ALMEIDA-FILHO, Naomar de. *O que é saúde?*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.

ARROYO, Miguel Gonzalez. *Outros sujeitos, outras pedagogias*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BATISTA, Luís Eduardo; BARROS, Sônia. “Enfrentando o racismo nos serviços de saúde”. *Cadernos de Saúde Pública*, n 33. Suplemento 1. Rio de Janeiro, 2017. <https://doi.org/10.1590/0102-311X00090516>

BOSSLE, F.; NETO, V. M. “No olho do furacão: uma autoetnografia em uma escola da rede municipal de ensino de Porto Alegre”. *Revista. Bras. Cienc. Esporte*, Campinas, vol. 31, n. 1, p.131-146, 2009.

BOTELHO, Guilherme Machado. *Quanto vale o show?: o fino Rap de Athalyba-Man*. São Paulo: Ed. do Autor, 2022.

BRILHANTE, Aline V. M.; MOREIRA, Claudio. “Formas, fôrmas e fragmentos: uma exploração performática e autoetnográfica das lacunas, quebras e rachaduras na produção de conhecimento acadêmico”. *Revista Interface* (Botucatu), vol. 20, n.59, p. 1099-1113, 2016. <https://doi.org/10.1590/1807-57622016.0130>

CAPULANAS Cia de Arte negra (org.). *(Em) Goma dos pés a cabeça, os quintais que sou*. São Paulo: Capulanas Cia de Arte negra, 2011.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

DAVIS, Angela. “O feminismo negro e as lutas por igualdade global”. In: *Griôs da Diáspora Negra*. Brasília (DF): Griô Produções, 2017.

FAUSTINO, Carmen. *Mulheres líquido: os encontros fluentes do sagrado com as memórias do corpo terra*. São Paulo: Capulanas Cia de Arte Negra, 2014.

FONSECA, Mariana Bracks. *Ginga de Angola: Memórias e representações da rainha guerreira na Diáspora*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social – USP, São Paulo, 2018.

FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GOMES, AMT. “O terreiro de umbanda como espaço de cuidado: algumas reflexões”. *Revista Baiana de Enfermagem*. Edição 35, e45202, 2021.

GUIMARÃES, Thaynara Thaissa Dias. *Caderno de receitas para espantar tristezas: o saber-fazer da comida tradicional do sertão seco e do sertão molhado norte de Minas Gerais*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul (RS), 2022.

hooks, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2020.

JÚNIOR, Emílio Telesi. “Breve história das PICS na Secretaria Municipal de Saúde de São Paulo - de 2001 a 2021”. *Secretaria Municipal de Saúde - SP*, 2021.

LORDE, Audre. *A Burst of Light*. Ithaca, Nova York: Firebrand Books, 1988.

LUGARINHO, Mário César. “A apoteose da Rainha Ginga: Gênero e Nação em Angola”. *Cerrados – Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura*, n. 41, p.88-96, 2016.

MBEMBE, A. “Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte”. *Revista Artes & Ensaios*. n.32. Dezembro, 2016.

MULANGI, Kota. “Espaço Potencial de Vida”. In: FAUSTINO, Carmen. *Mulheres líquido: os encontros fluentes do sagrado com as memórias do corpo terra*. São Paulo: Capulanas Cia de Arte Negra, 2014.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. “Magia e religião na umbanda”. *Revista USP*. São Paulo, n.31, p. 76-89, setembro/ novembro, 1996.

OLIVEIRA, Débora Priscila de Oliveira. *O encontro com a história de vida de uma mulher benzedeira*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de São Carlos, Campus Sorocaba (SP), 2018.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é benzimento*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, Fátima. “Saúde da população negra: Brasil ano 2001”. Brasília: *Organização Pan-Americana de Saúde*, 2003.

PLÁCIDO, Ricardo do Ó. *Territórios Negros: Cartografias e Etnicidades na Experiência do Rap Paulistano (1970-1990)*. Dissertação (Mestrado em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades), Universidade de São Paulo, 2019.

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

SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena: Experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes”. *Revista Novos Estudos Cebrap*, n. 79, novembro. 2007.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. “O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios”. *Revista Plural*, vol. 24, n.1, p. 214-241, 2017. <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2017.113972>

SCHÖRNADIE, Paulo Alfredo. “O Processo Educativo na Perspectiva Histórico-Cultural”. *Revista Contexto e Educação*, n.93, p.4-21, 2014.

SILVA, LMF; Scorsolini-Comin F. “Na sala de espera do terreiro: uma investigação com adeptos da umbanda com queixas de adoecimento”. *Saúde e sociedade*, vol. 29, n.1, 2020.

SPOSITO, Marília Pontes. “A sociabilidade juvenil e a rua: novos conflitos e a ação coletiva na cidade”. *Tempo Social; Revista. Sociologia USP*, p. 161-178, 1993.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. “Autoetnografia: uma alternativa conceitual. *Letras de Hoje. Porto Alegre*, vol. 37, n. 04, p. 57-72, dezembro, 2002.

_____. *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

Recebido em: 15/05/2024

Aceito em: 31/05/2024

REPENSANDO O CULTO ÈFÒN, A SOLIDIFICAÇÃO NO BRASIL E O PATRIMÔNIO DO TERREIRO OLOROKE A PARTIR DA FIGURA DE VALDEMIRO COSTA PINTO

Caio de Oliveira Antunes Victorino¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.52389>

Resumo

Oriundo das atividades tradicionais religiosas da etnia Yorùbá, por meio do culto Efon —variante litúrgica candomblecista—, nascido no Estado da Bahia, Valdemiro Costa Pinto, vastamente conhecido como “Pai Baiano”, migra para o Rio de Janeiro durante o século XX, fundando um popular Terreiro de Candomblé na Baixada Fluminense, consolidando ampla rede de sociabilidade, contribuindo através de ações sociais à comunidade circunvizinha, interagindo com centenários Candomblés na Bahia, servindo como escola religiosa e cultural para filhos de santo, descendentes, amigos e simpatizantes, caracterizando-se como difusor do culto e da cultura. Nesse sentido, o artigo analisará, com base na oralidade e documentalidade disposta pelo terreiro fundado por Valdemiro Baiano, o passado histórico do venerável Babalorixá Valdemiro, atendo-se, de toda maneira, aos seus feitos envolvendo o Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon, a migração do personagem histórico para o Ketu, na tradição do Terreiro do Gantois, entrelaçando-o com a atualidade do Ilê Ògún Megegê Axé Barulepê (terreiro fundado pelo referido).

Palavras-chave: Axé Barulepê; Candomblé; Pai Baiano; Religião Afro; Valdemiro Baiano.

Resumen

Oriundo de las actividades tradicionales religiosas de la etnia Yorùbá, por medio del culto Efon —variante litúrgica candomblecista—, nacido en el Estado de Bahía, Valdemiro Costa Pinto, ampliamente conocido como «Pai Baiano», emigra hacia Río de Janeiro durante el siglo XX, fundando un popular Terreiro de Candomblé en la *Baixada Fluminense*, consolidando una amplia red de sociabilidad, contribuyendo a través de estas acciones a la comunidad circundante, interactuando con centenários Canbomblés en Bahía, sirviendo como escuela religiosa y cultrual para los hijos de santos, descendientes, amigos y simpatizantes, caracterizándose como como difusor del culto y de la cultura. En este sentido, el artículo analizará, con base en la oralidad y la documentación disponible por el Terreiro fundado por Valdemiro Baiano, el pasado histórico del venerable Babalorichá Valdemiro, enfatizando, de todas formas, a sus realizaciones envolvendo el Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon, la migración del personaje histórico a Ketu, en la tradición del Terreiro do Gantois, entrelazándolo con el actual Ilê Ògún Megegê Axé Barulepê (terreiro por él fundado).

¹ Universidade Federal Fluminense (UFF), E-mail: caiovictorino@id.uff.br

Palabras clave: Axé Barulepê; Candomblé; Pai Baiano; Religião Afro; Valdemiro Baiano.

INTRODUÇÃO

Aproximadamente durante a segunda metade do século XIX, do que se acredita ser por volta de 1880, uma nova embarcação de escravizados havia alcançado o Brasil. Desta vez, com um diferencial: José Firmino dos Santos (nome religioso e cultural “Oxum Tadê”), Maria Bernarda da Paixão (nome religioso e cultural “Ìyá Adebolu”) e a filha de José dos Santos, reconhecida como “Asika” (DE LIMA, 2014:68). Seriam eles os responsáveis por solidificar o culto de etnia Yorùbá conhecido como “Èfòn” (alusivo à cidade Ekiti-Efon, a origem dos referenciados africanos), uma variante do culto aos Orixás no Candomblé. A fundação, conseqüentemente, resultou na substancialização/fundação do Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon, Salvador, Bahia, cujo primeiro sacerdote foi Firmino, depois Maria Bernarda. Por conseguinte, a sucessão já estava ligada aos filhos de santo, sem possíveis vínculos consanguíneos com os fundadores.

Destarte, no Ilê Oloroke, por meio de Maria Bernarda, iniciou-se a figura responsável por introduzir Valdemiro Costa Pinto às práticas culturais e religiosas do Efon: Cristóvão Lopes dos Anjos, Ogã, filho de Ògún. Originou de Cristóvão, um terreiro em Salvador, depois desativado e movido ao Rio de Janeiro quatro anos após a fundação do terreiro de Valdemiro Pinto, aqui tratado como Pai Valdemiro Baiano ou Bábá Valdemiro, ou seja, em 1949. Motivações incabíveis de serem expostas na perquirição devido à baixa relevância histórica, importando somente o fato do rompimento, fizeram com que Bábá Valdemiro, consagrado para Xangô, migrasse ao Terreiro do Gantois, de etnia Yorùbá, da variante “Ketu”, em que as divindades do panteão africano reverenciadas, também são os Orisas.

Locomovendo aos laços de sociabilidade, Bábá Valdemiro uniu-se de nomes relevantes da época, também de origem baiana, propagadores do conhecimento afrorreligioso no sudeste e demais regiões brasileiras: José Bispo dos Santos (“Pai Bobó”), Pérsio Geraldo da Silva (“Pai Pérsio”) e João Alves Torres Filho (“Pai Joãozinho da Goméia”). A que se preze, em uma entrevista cedida por Pai Valdemiro Baiano, sabe-se que “quem na verdade puxou a vinda dos baianos e abriu definitivamente o Candomblé

no Rio de Janeiro foi [...] João da Goméia. Nessa época eu era Pai Pequeno de muitos filhos de Santo de seu João” (MARTINS; DE SOUZA, 1991). Portanto, notabiliza-se a interação de pessoas ligadas a dois cultos étnicos distintos, oriundos de linhagens espirituais e tradicionais divergentes, apesar da congruência auto-declarativa no quesito religioso. Essa interação e participação favoreceu a expansão do conhecimento cultural e religioso, bem como da teia de relacionamentos coletivos civis. Gerando, todavia, enlaçamento e integração afetivo-mnemônica entre os filhos de santo do Terreiro da Goméia e do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) (como é conhecido o Ilê Ògún Megegê Axé Barulepê), dando origem a outras possíveis ligações com variadas comunidades religiosas.

O exposto artigo, baseado em análise documental e oral, apoiado em análises histórica e etnográfica, pretende reconstruir o caminho percorrido sob o viés religioso e cultural pelo Babalorixá Valdemiro Costa Pinto, a fim de compreender o legado tangível e intangível, bem como favorecer o acesso democrático e mais amplo ao conhecimento e informação através dos dispositivos acadêmicos. Além disso, busca provocar uma reflexão para estudos futuros da minha autoria que serão publicados e de pesquisadores outros, na busca por compreender as duas possíveis versões acerca da história do Terreiro do Oloroke (Axé Barulepê e Axé Pantanal), alinhando a oralidade e a documentalidade. Durante a elaboração, foram consultados familiares consanguíneos e espirituais, assim como não-familiares, por meio da pesquisa de campo, objetivando a compreensão dos passos e fatos.

O INÍCIO DA JORNADA RELIGIOSA

Nascido durante o século XX, na Bahia, em 1928, de pais não afroreligiosos, Valdemiro Costa Pinto, viveu na cidade em que se desenvolveram templos notáveis e antigos do Candomblé, os quais podemos citar Terreiro do Bogum, Terreiro do Alaketu, Terreiro da Casa Branca, Ilê Axé Opô Afonjá, Terreiro do Gantois. Inclusive a matriz da nação de Candomblé em que fora iniciado: Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon. Pode-se dividir, no que concerne à periodicidade da jornada religiosa, duas fases: iniciática (Bahia) e sacerdotal (Rio de Janeiro e São Paulo – onde foram estabelecidos templos administrados por Valdemiro). À essa etapa, considerar-se-á ambas as fases, de modo a facilitar o entendimento acerca da etimologia de um dos nomes masculinos mais proeminentes e conhecidos do século XX dentro do Candomblé.

Circunstanciada a legitimidade e pertencimento dentro das práticas afroreligiosas por meio da iniciação, ou seja, após receber o sacramento da iniciação, a pessoa é compreendida como um membro interino de um determinado grupo, retendo mais direito e autoridade para aprofundamento na prática e na liturgia, pois, de acordo com uma informação concedida por determinado filho de santo do Terreiro do Parque Fluminense: “O Candomblé é uma religião iniciática. O abian [não-iniciado] está inserido na estrutura hierárquica, mas apenas aquele que for iniciado é um membro”. Por esse aspecto, Maria Bethânia e Clara Nunes tiveram maior legitimidade atribuída pelos afroreligiosos e demais grupos – alcançando, em sua maior instância, a sociedade: união de grupos – devido a passagem de uma pelo Candomblé e outra pela Umbanda, sendo ambas iniciadas em 1971 e 1972, respectivamente (Cf. SILVA, 2009, p. 02). Não sendo acometido por quaisquer diferenças entre o exemplo empregado, Valdemiro, iniciado em 1943, adquiriu legitimidade e realizou rituais no Rio de Janeiro posteriormente. Interessante ponderar, de toda maneira, a rede de solidariedade dele estabelecida e ampliada, inicialmente composta por Joãozinho da Goméia, por virtude de compartilharem do mesmo estado, da mesma religião, comungarem de uma mesma cidade, no Rio de Janeiro, para instalação fixa do terreiro de Candomblé.

Entretanto, compete-nos – antes de avançar – elucubrar que a iniciação de Valdemiro Costa Pinto ocorreu por as mãos de Cristóvão Lopes dos Anjos, Ogã Asogun do Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon, no terreiro fundado por Cristóvão em Salvador. Foi um dos primeiros filhos de santo do terreiro mais tarde migrado para o mesmo município (Duque de Caxias) em que estão os terreiros da Goméia e Parque Fluminense. A relação entre ambos, ademais, foi conflituosa, caracterizou-se por disputas e desentendimentos devido ao temperamento de Cristóvão e também de Valdemiro. Quando ocorreu um breve distensionamento, chega ao Rio de Janeiro acompanhado por Cristóvão, e, no mesmo dia, desentendem-se, gerando o afastamento físico e espiritual entre eles (FLOR, 2020), com uma rivalidade que foi mantida até os últimos dias de vida de ambos. Tal rivalidade, outrossim, foi alimentada por conflitos que também envolviam o Terreiro do Oloroke.

A tradição mnemônica sustenta a tese de que o terreiro foi fundado durante o século XIX por José Firmino dos Santos e Maria Bernarda da Paixão, ambos de Ekiti-Efon (outro nome para Èfòn-Aláayè: cidade situada dentro do estado de Ekiti), com reivindicação de ligação, sobretudo, de Maria Bernarda à monarquia, considerando-a uma princesa – o que, por enquanto, não foi confirmado durante o processo de pesquisa –. Tal templo, como traço característico e de dissonância aos demais, estabeleceu o culto ao

Orixá Oloroke, uma divindade que habita dentro da montanha, um espírito, cuja representação é o próprio habitat. Esse, em tempo, seria o regente espiritual de Maria Bernarda, concomitantemente em que seria um culto específico da nação Efon, subgrupo do culto Nagô². De Lima (2014, p. 68-29) afirma, com base na oralidade do terreiro fundado por Cristóvão (“Axé Pantanal”), o suposto de Oxum Tadê (José Firmino) ter chegado com Maria Bernarda e Asika ao Brasil durante 1880, sendo depois alforriados por lei. Contudo, a terra foi loteada e eles permaneceram trabalhando no terreno em que, mais tarde, acabou tornando-se posse de José Firmino. Daí, então, surge, em 1901 (século XX), o Terreiro do Oloroke. No entanto, essa historiografia demonstra uma tênue espessura em suas considerações, adotando que Ekiti-Efon sofreu ataques do governador muçulmano de Ilorin em 1826 (DA SILVEIRA, 2006, p. 491); de Ibadan (cidade inimiga notável de Efon, inclusive, conflitos outros motivados por interesse expansionista em que Ibadan estava envolvida, em Ekiti, e foi solicitado apoio de Efon, não ocorrendo hesitação), compreendidos entre 1850 a 1854 (ADEOETI; ADEYERI, 2013); ataques, no território, oriundo Ijesa entre 1860 e 1862 (OJO, 2013, p. 61)³. Lembrando que o conflito Ijesa-Efon, ocorrido por dois anos, resultou na derrota e saqueamento de Efon. O que seria mais provável, assim, conciliando com o suposto de De Lima (2014), a escravidão de José Firmino, Maria Bernarda e Asika, possa ter ocorrido durante anos posteriores ou durante o ataque de Ijesa, que foi o último registro de guerra ocorrida diretamente no território de Efon, e que como consequência gerou sabressalente quantitativo de cidadãos vendidos como cativos, de migração forçada. Considerando, em síntese, que entre 1850 e 1860, as localidades de Ekiti – em que Efon é inscrita – foram campos de captura de humanos para a escravidão (USMAN; FALOLA, 2019, p. 179).

Fica difícil, porém, conceber, além dos registros dispostos aqui, ainda que com a presença britânica no que se conhece como Nigéria, registros que favoreçam a vinda de escravizados de Ekiti-Efon após as datações cedidas. Sugiro, para tanto, que possa ter ocorrido um retardo no batismo ou registro de Maria Bernarda da Paixão e José Firmino, tal como disparidade protuberante entre as idades. Justificando, assim, o falecimento de José Firmino aproximadamente 36 anos antes de Maria Bernarda. Logo, o Terreiro do Oloroke, objeto coadjuvante de estudo e consequente por tal importância na trajetória de

² Sobre a afirmativa, De Barros (2009, p. 217) demonstra que, inclusive, essa linhagem religiosa é fortemente disseminada por Cristóvão de Ògún e Valdemiro de Xangô.

³ Adeoti & Adeyeri (2013) consideram outra temporalidade para o conflito envolvendo Ijesa e Efon: 1862-1865. Por razões metodológicas, ambas as considerações – seja essa ou a do autor considerado primordialmente – não simbolizam interferência protuberante no intuito da análise.

Valdemiro, foi fundado oficialmente Pós-Escravidão, mas não sendo a oficialidade um requisito para a existência de uma organização religiosa e com espaço já estabelecido, competindo compreender a fundação do Terreiro do Oloroke no final século XIX, não no século XX. Consonando, dessa forma, com a oralidade obtida no Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) e em diálogo com outros interlocutores antigos do culto Efon (de Candomblé), dos santuários da Oxum de José Firmino e Oloroke de Maria Bernarda – o qual tive acesso ao último – terem sido trazidos e cultuados desde o continente africano, não sendo consagrados aqui. Oriundos de lá. A polissemia histórica, com suas variáveis, torna-se um notável impeditivo para remontar, com exatidão, o período de surgimento do Terreiro do Oloroke, um espaço religioso, inclusive, com reduzido quantitativo de filhos iniciados e obrigacionados, com rede de sociabilidade limitada. Destarte, a documentação é escassa.

No que está relacionado à chegada de Valdemiro ao Rio de Janeiro, remonta aproximadamente 1947⁴, pois, no relato contido em uma entrevista, afirma que “(...) Quando vim [para o Rio de Janeiro] devia ter mais ou menos vinte anos.” (MARTINS; DE SOUZA, 1991). Durante a chegada, para garantir uma estabilidade temporária, a subsistência, vendeu refeições e aperitivos na cidade, harmonizando com serviços espirituais prestados em locais de sua residência (até mesmo em um prédio na região central do Rio de Janeiro), também dividindo tempo para auxiliar Joãozinho da Goméia – patriarca do Manso Bantuquenu Ngomenssa Kat’espero Goméia (Cf. PEREIRA, 2017, p. 109), Terreiro da Goméia, a quem já nutria certa proximidade antes da vinda para o Rio de Janeiro – em seus afazeres religiosos. Ademais, iniciou um filho de santo para Logunede⁵, Vivaldo Pires de Carvalho, aparentemente seu primeiro filho de santo (mais tarde, babakekere do Terreiro do Parque Fluminense – segunda pessoa do sacerdote –),

⁴ É reivindicado, por parte do Ilê Ògún Megegê Axé Barulepê (Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê)), o ano de 1944 como sendo o ano inicial de sua fundação e estabelecimento no Rio de Janeiro. Contudo, diante dos fatos, diverge do relato de Valdemiro Baiano ao Jornal Iluiaiê (MARTINS; DE SOUZA, 1991) e da migração do Ilê Ògún Ànawéji Ìgbelè Ni Oman, fundado por Cristóvão de Ògúnjá ao Rio de Janeiro (DE LIMA, 2014, p. 19). Antes de estabelecer-se no bairro do Pantanal, Cristóvão realizava rituais de Candomblé em outro endereço (Vila São Luiz). Por tal motivo, a data de fixação do Ilê Ògún Ànawéji é posterior à fundação do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê). Possivelmente, Valdemiro pode ter iniciado suas atividades em 1944, mas a fundação do espaço religioso, em Caxias, ocorreu no ano de 1950, um ano antes da inauguração da sede oficial do Terreiro da Goméia (PEREIRA, 2017, p. 102). Em consonância com o pensamento, após remontar a temporalidade, fora encontrado um documento de transferência da posse da terra onde está situado o Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) para o nome de Valdemiro Costa Pinto, durante o ano de 1947, mês de Abril.

⁵ Orixá mencionado, na tradição do Terreiro do Parque Fluminense, a partir de dois interlocutores iniciados para ele (Pai Lucinval e Egbon Valentino), enquanto divindade de origem religiosa-fundamental Efon.

dentro da Goméia, e foi pai pequeno⁶ de uma parcela considerável dos filhos de santo do extinto terreiro. Pós-mortem de Joãozinho, dois filhos de santo desse foram tomar obrigação com Valdemiro, sendo eles: Isabel de Omolu e Wanda de Oxum. Alguns outros deram comida aos Orixás e Nkisi com ele, sem realização de ritos mais profundos ou estabelecimentos de filiação espiritual.

Provisoriamente, conciliando com as tarefas no terreiro de Joãozinho, em dois endereços por onde morou organizou cultos religiosos conforme os dogmas absorvidos provenientes do Efon. Assim, iniciou Valobado ti Ògìyán por volta de 1949 com o apoio de Vivaldo em um primeiro endereço habitado; depois, já em Caxias (Rua Primeiro de Janeiro), iniciou o segundo barco com a colaboração de Joãozinho da Goméia, no empréstimo das indumentárias: Lourdes de Ògún, Diniz ti Oxum, Francisco ti Yemanjá e Ilza ti Oxalá. Até mesmo, torna-se imprescindível afirmar que, mesmo após a iniciação do último “barco” enquanto ele ainda era de Efon, iniciou outros dois: um no dia dezessete de dezembro de mil novecentos e setenta e nove; outro no dia dezenove de junho de dois mil e cinco, conduzindo o seu atual sucessor, o Babalorixá do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê), Sandro Pinto, na iniciação da Mariana de Oloroke.

Inobstante ao fato, prolixamente percebe-se que tal ruptura (do Efon ao Ketu/Gantois) não representava o práxis de Valdemiro, então sacerdote, apenas um ideal institucional, uma barreira imposta por gestos políticos e pensamentos uníssono-harmoniosos a parte dos Candomblecistas (de acreditarem que por haverem mudando de pertença, perdem direito e autoridade para continuarem exercendo-a), não tão bem recebida por parte de filhos de santo antigos, parte deles negando-se a tomarem obrigações de “mudança de águas” (quando muda-se a tradição, são feitos ritos em acréscimo para padronizar o indivíduo e seu respectivo santuário pessoal, o igbá). Não representaria o pensamento do babalorixá, porque ainda se tivesse rompido com o Èfòn, anos mais tarde às suas obrigações no Terreiro do Gantois (Ilé Ìyá Omi Àṣẹ Iyamase), realizou celebrações no Terreiro do Oloroke⁷. Apenas cessou, oficialmente, as

⁶ Nos dogmas do Candomblé, durante o período iniciático, todo neófito possui pai/mãe pequeno/pequena, este fará parte dos ritos de iniciação e da aprendizagem do iniciado dentro da vida espiritual. Deve-se salientar que o pai ou mãe pequenos são figuras que, caso por determinação do líder de um determinado terreiro, podem ocupar o cargo. Serão eles a segunda figura do sacerdote, o segundo na hierarquia geral. Nas casas que não possuem alguém ocupando o cargo, elege-se pessoas para – na iniciação de neófitos – realizar os ritos necessários.

⁷ Sobre isso, uma filha de santo chamada Valquiria Sales, hoje Iyalorixá, iniciada para Oxóssi em 1994, oriunda de Salvador, junto com um filho de santo reconhecido como Ègbón Paulinho, esclareceu durante a pesquisa de campo que realizei nos dias quatorze, quinze e dezesseis de Abril de dois mil e vinte e três, na ocasião dos ritos tradicionais para o Olubajé, que o Sr. Valdemiro Baiano conduziu por alguns anos a celebração da Fogueira de Airá e conduziu ritos de iniciação e obrigação no Ilê Axé Yangba Oloroke ti

celebrações no Terreiro do Oloroke, após os sessenta anos festejados no Terreiro do Gantois, ocasionalidade que marcou a vinda dos Orixás do Terreiro do Oloroke para o Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê)⁸.

Nos discursos propagados, mantidos na memória, transmitidos oralmente, Valdemiro, o Pai Baiano, não negava a pertença iniciática ao Efon, justificava – somente – o que declarava ser uma espécie de atrofiamento inteligível, com isso, litúrgico, da subnação, que contava com apenas uma tradição (em comparação, outras nações possuem mais de uma tradição) e não contemplava mais seus interesses cognitivos, buscando expansão. Após a obrigação no Gantois, com o santuário do Orixá Oloroke já no Rio de Janeiro, não sendo entregue ao Terreiro do Pantanal (autodeclarado matriz da subnação), apesar de ritos internos de ambos os terreiros (Axé Barulepê e Axé Pantanal) contemplarem-o, não se registrou a existência de festividades celebrativas no Axé Barulepê até o início do século XXI (circunstância da iniciação da Mariana).

No cerne dessa discussão, seja da permanência do Orixá Oloroke no Terreiro do Parque Fluminense, das celebrações realizadas por Pai Valdemiro no Terreiro do Oloroke (Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon), ida ao Gantois e resistência de alguns filhos (os mais antigos, sobretudo) em não migrar para a nova nação e tradição (Ketu/Gantois), seja das celebrações voltadas ao Oloroke no Terreiro do Parque Fluminense ou Terreiro do Pantanal, está a *disputa de narrativas*. Deve-se entender que são pólos, os dois templos, de uma mesma matriz. Assim, tanto a pureza Efon que descendentes mais antigos do Pai Valdemiro se sustentaram, quanto o matriciado do Efon reivindicado pelo Terreiro do Pantanal estão debruçados em aspectos fundamentais de projeção e criação de identidade. Oloroke (a festividade, o louvor ao Orixá e o igbá) é um agente de etnicidade, pois demonstra a diferenciação dos membros Efon aos membros de outros cultos étnicos.

Nesse lapso, Pai Valdemiro e a liderança do Terreiro do Pantanal (tanto o fundador, Pai Cristóvão, quanto quem o sucedeu) disputam narrativas: conhecimento, sabedoria e profundidade no culto Efon, além disso, o versamento étnico-religioso. Articulam-se a partir da oralidade (um agente atuante na propagação da memória dentro dos espaços afroreligiosos), até para reafirmar a respectiva identidade (filhos de Efon) e

Efon. Durante uma celebração de Airá, em acréscimo, Valquiria conheceu Valdemiro, filiando-se a ele, vindo morar no Rio de Janeiro em oportunidade futura.

⁸ A oralidade aponta para o comprometimento das estruturas e abandono dos descendentes do Terreiro do Oloroke, seja do próprio espaço, seja das obrigações tributárias (impostos), comovendo Valdomiro Baiano, fazendo com que trouxesse objetos sagrados, inclusive o Orixá Oloroke, de Maria Bernarda da Paixão, servindo para a iniciação de uma outra filha de santo (abordada futuramente no artigo).

o domínio, de modo a não permitir que estejam em posição desfavorável moral e religiosamente. Conforme Le Goff (1990), a memória é também chamada de identidade e constitui natureza binária, composta por duas ramificações: coletiva (lado por qual ambos se valem) ou individual. Ainda lembrado pelo autor (Ibid., p. 476), “(...) a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder”. Dessa maneira, o estudo parte da análise da memória de Pai Valdemiro, para compreensão da ótica e ações desse. Não é uma análise conclusiva, não busca tecer verdades historiográficas ou demonstrar o seu fatídico conhecimento, pertencimento e o sacerdócio exercido no Terreiro do Parque Fluminense ou Terreiro do Oloroke. Na próxima seção, veremos no tocante à ida ao Candomblé de nação Ketu, tradição do Gantois, e as vezes em que esse, mesmo após a saída oficial da nação Efon, demonstrou que o pertencimento era irrevogável (por iniciar outros dois barcos, em tempos consideravelmente distintos), da mesma maneira que o conhecimento, mesmo que a disputa entre o Axé Barulepê e o Axé Pantanal tivesse levantado, de um lado, o rumor de não mais possibilidade de realização do culto, uma vez que houvesse transmigrado para outro.

INGRESSO NO GANTOIS E ANÁFORA AO EFON

A disputa da diegese dominante (mais difundida), mormente no âmbito histórico e no que diz respeito aos povos despidos de vasta materialidade documental acerca das suas movimentações, deve ser considerada ao realizar estudos historiográficos. Principalmente, no tocante ao Brasil oitocentista e novecentista, posto que algumas produções científicas demonstram – justamente – não compreender isso ou não estarem atentas aos fatos e sua ordem de acontecimento. Relativamente à transmissão de reivindicações por via oral (até mesmo no campo científico, a depender de quem o produz e o envolvimento com determinada causa) e seu teor altamente político, consideremos que “A narrativa histórica pode também ser vista como uma tomada de poder por grupos sem poder...” (LAVILLE, 1999, p. 134). O experiente autor, Laville, para todos os fins, reconhece a importância da narrativa e sua função social para determinados povos. Em se tratando disso, elejo a figura de Valdemiro Baiano como alguém desassistido por a historiografia, desconsiderando a sua ligação *a priori* e *a posteriori* com o Efon, mesmo que o culto tenha sido reduzido no Terreiro do Parque Fluminense até determinada

ocasião, depois sendo trazido, fixado para haver frequência, novamente pelo próprio patriarca.

Sob esse circunspecto, autores como Prandi (1991), importante produtor de conhecimento científico e exímio influenciador para diversas elaborações, apresentam desconhecimento ou não-consideração quanto à realização do rito de maioria religiosa, que concederia o direito oficial à realização de obrigações e pleno exercício sacerdotal do Valdemiro por Matilde de Jagun por volta de 1950 (MARTINS; DE SOUZA, 1991)⁹, terceira pessoa a exercer o sacerdócio no Terreiro do Oloroke, sucedendo Maria Bernarda da Paixão, e primeira iniciada – que se tenha registro – para o Orixá Jagun. Atualmente, a divindade e o respectivo santuário (de Matilde) é cultuada em celebrações anuais no Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê). Cabe ressaltar que, durante essa época, Cristóvão de Ògún era vivo e seu interesse pelo extinto terreiro (hoje) já era detectável, por meio de tentativas de influência direta, o que se concretiza protuberantemente nas gestões após Matilde de Jagun. Os indícios, pois, não permitem concluir uma palpável noção da motivação do interesse pelo terreiro: preocupação com as estruturas e com a continuidade, ou por status. Contudo, obtida a maioria religiosa por práticas conduzidas pela Iyalorixá Matilde de Jagun, na década seguinte o Babalorixá Valdemiro “Baiano” migra para o Ilê Ìyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois), na gestão da venerável Iyalorixá Menininha do Gantois, tendo como pai pequeno o conhecido Babalorixá Manuel Cerqueira do Amorim (Nezinho da Muritiba), durante o ano de mil novecentos e sessenta oito (EVANGELISTA, 2014, p. 35).

Paradoxalmente, oposto à crença imaginada, do entendimento daquilo que se acreditaria ocorrer, alguns filhos de santo do Babalorixá não tornaram relevante para si a migração dele à tradição do Terreiro do Gantois, optando por não submissão aos ritos da nova tradição e afirmando politicamente a ligação com a subnação Efon e a ascendência próxima do Terreiro do Oloroke, como Gamo de Oxum, Francisco de Yemanjá e outros¹⁰. O que não significou, necessariamente, cisão da ligação espiritual. Apoiado em coletas orais, pude receber a confirmação de que uma nova festividade havia sido incluída no

⁹ De acordo com o Babalorixá Sandro Pinto ti Ògìyán (2023), atual regente do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê), no culto do Èfòn e também Ketu, pessoas de Sàngó adquirem essa maioria ritualística após seis anos de iniciadas (decerto, existem ritos que irão garantir a maioria ritualística, não é por uma contagem de tempo cronologicamente, mas por realização de ritos). Logo, estima-se que a obrigação de maioria tenha ocorrido por volta de mil novecentos e cinquenta ou até o quinto ano da década.

¹⁰ A partir das afirmativas de um interlocutor entrevistado durante a pesquisa de campo realizada no Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) no ano de 2023.

calendário da casa, em alusão ao pertencimento à tradição do Gantois: “Quartinhas de Oxóssi”¹¹. Mais tarde, outra também será, todavia, em alusão ao Efon: Ajodun Oloroke. Não parece difícil conceber a aceitação do líder espiritual do terreiro situado em Duque de Caxias por parte dos demais filhos de santo do Terreiro do Gantois, a partir da visualização da ida e comunhão desses nas celebrações tradicionais da Casa de Mãe Menininha do Gantois¹², e também na ida de Valdemiro às celebrações nos templos dos seus então irmãos de santo, os filhos do Gantois.

A despeito da aceitação, fica difícil decantar a motivação: adequação de Valdemiro ao Terreiro do Gantois (antes, no Efon, foi iniciado para um aspecto de Xangô: Ogodo, mas o tabu de uma das pessoas que participou da iniciação dele era carneiro, e, por essa ocasião, não foi iniciado ao aspecto que dizia ser o correto; depois, no Ketu, por Mãe Menininha do Gantois, foi consagrado para outro – o suposto verdadeiro – aspecto de Xangô: Baru, e também submetido aos procedimentos tradicionais da casa de santo), elevado nível de sociabilidade ou algum outro fator determinante. Cabendo, assim, compreender que possa estar ligada aos ritos ou aos gestos humanos, tangíveis, do sacerdote. Preservando parte dessa memória, quando estive no Ilê Ògún Megegê Axé Barulepê, Terreiro do Parque Fluminense ou Terreiro Santo Antônio dos Pobres, acompanhando o calendário litúrgico e hospedando-me até dias antes das celebrações, pude deparar com o santuário original da iniciação no Efon e com uma cópia do santuário da consagração desse no Gantois. Não se é negado, em acréscimo, as implicações que foram acrescentadas na vida do finado sacerdote e no próprio cotidiano de organização festivo-tradicional da Instituição Religiosa.

Convivendo dualmente com os cultos Efon e Ketu, ainda que ambos estivessem devidamente comportados nas estruturas identitárias do imaginário e universo ritualístico, após 1968 – migração oficial ao Terreiro do Gantois – encontram-se dois indícios oportunistas do não-abandono à origem, sendo eles: iniciação de um barco (grupo de neófitos que participam da mesma ritualística concomitantemente) de sete neófitos em dezessete de dezembro de mil novecentos e setenta e nove, ocorrido nas práticas do Efon, pois havia um filho de Logunede (Lucinval), e acredita-se que esse Orixá seja de origem

¹¹ Celebração espiritual tradicional e identitária do Terreiro do Gantois, estabelecida pela Iyalorixá Pulchéria Maria da Conceição Nazareth, iniciada para o Orixá Oxóssi, em uma especificidade conhecida como “Ajayin Papo”, sendo praticada nesse e em parte das filiais. Para melhor entendimento, conferir Vasconcellos (2009:101); Castillo (2017:44) e as fontes correlatas em ambos os trabalhos.

¹² Como também o Terreiro do Gantois costuma ser mencionado a partir da memória coletiva Candomblecista.

Efon¹³; iniciação de uma criança em dezenove de junho de dois mil e cinco, para uma divindade cultuada especificamente pela tradição do Terreiro do Oloroke, braço único do culto da subnação Efon de Candomblé.

Indubitavelmente, na antiguidade, as montanhas desempenharam importante papel cultural, social e religioso. Na última face, seja dito de passagem, sustentou as estruturas da cultura e sociedade por muito tempo. Considerando o contexto civilico não-africano, temos o culto ao deus Tlaloc entre os astecas (povo mesoamericano) enquanto uma das divindades que habitava a montanha – *Tlalocan* – e desempenhou importante papel junto aos Tlaloques, os pequenos ajudantes da potestade (FRANÇA, 2004:228). As adorações, conseqüentemente, ligar-se-iam no imaginário à agricultura por causa da chuva, que também era um domínio dele; bem como à destruição das plantações e outros – até mesmo da vida humana (CARTWRIGHT, 2013). Empregando uma análise generalista, pode-se entender que as montanhas desempenham papéis magnânimos por considerarem que tocam o céu, por sua altitude, por algumas serem cobertas pelas nuvens, outras por acreditarem que o alto seja um lugar sagrado, inspirando a construção de templos antigos como as zigurates mesopotâmicas e egípcias, atendendo importância aos cultos budista, islâmico e cristão (FICKELER, 1999:25). Não tão diferentemente disso, está o Orixá Oloroke, aquele que habita na montanha, no imaginário étnico. Associa-se, com isso, à prosperidade (repensada aos padrões do mundo hodierno, sendo atribuída ao financeiro e abundância espiritual), proteção (enxergam-no enquanto um leão de cor branca, que protege o espaço em que o espírito repousa – montanha) e boa sorte.

Baseado nisso, em território Yorùbá, o culto à montanha não é uma exclusividade regional, ainda que as divindades atribuídas ao relevo possam ser; dentro do Candomblé, no que pude conversar com descendentes do Terreiro da Casa Branca, existe um aspecto de Oxalá chamado “Bàbá Oke” (tradução: “o pai das alturas”), não sendo necessariamente o Orixá Oloroke ou algum outro nome para uma divindade assimilada em outra localidade. Ficando explícito, a devoção ao Orixá que habita nas montanhas enquanto uma especificidade do culto Efon mantido, hoje, pelo Terreiro do Parque Fluminense; enquanto, no sentido contrário ao Terreiro do Parque Fluminense, que não presta culto específico para Iroko em seu calendário litúrgico, o Terreiro do Pantanal, de Cristóvão de Ògún, presta culto específico e anual para o Orixá que habita na árvore.

¹³ Informação concedida por Jovani Miranda, dofono (primeiro a ser iniciado) do barco dos sete neófitos, por ligação de voz durante o mês de julho do ano de dois mil e vinte e três.

“Os Orisàs que fazem parte do terreiro (Orisàs coletivos) são cultuados por todos os membros. Orisà Iròkó, por exemplo, é cultuado no Terreiro do Pantanal, enquanto Orisà Oloroke, no Terreiro do Parque Fluminense em Duque de Caxias. Essas duas divindades tem sua festa todos os anos, envolvendo a participação dos membros do terreiro, conforme analisado no capítulo anterior que descreve a festa do Orisà Iròkò.”. (FLOR, 2020, p. 40).

Simbolizando a anáfora ao culto Efon, em dois mil e cinco, dezenove de junho, inicia uma criança de nome Mariana Gama, sete anos de idade, ao Orixá de Maria Bernarda da Paixão, Oloroke. Instituído, de acordo com a memória dos filhos de santo, a celebração específica ao Orixá das montanhas a partir do ano de dois mil e cinco, mantida tradicionalmente seis dias antes da Fogueira de Airá no Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê). Também, desde o feito, concebeu ao seu sucessor – atual sacerdote do terreiro – o direito de iniciar a jovem, sendo a primeira filha de Pai Sandro ti Ògìyán. No ínterim das conversações com Mariana, soube que foram dadas instruções a ela quando criança, transmitidas pelo venerável Babalorixá Valdemiro Baiano, em que dizia sobre a importância da divindade ao culto Efon.

Pude acompanhar, no ano de dois mil e vinte e três, a celebração e os momentos que antecedem a festividade de Oloroke, notando que a alusão quanto à ligação de Logunede com o Efon foi mantida, Oloroke como divindade funfun (branca) foi mantida, e tive acesso ao santuário particular de Maria Bernarda (hoje, repassado para Mariana Gama). Essa celebração é feita à luz de velas, divindades associadas ao culto Efon (Oxum e Logunede, destaque) são paramentados na celebração pública e todos os Orixás correlacionados, quando entoa-se a cantiga para Oloroke, respondem ao chamado, possuindo os devotos. Mais interessante, sem sobrepujar aos demais fatos, é que Iroko também recebe uma veneração na ocasião da festividade de Oloroke, tal muda é oriunda da antiga árvore do extinto Terreiro do Oloroke, e também a força da memória acerca do Efon e toda sua significância ao Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) durante a própria organização Pré-Celebrativa.



Legenda: Mariana ti Oloroke, iniciada em 2005
Fonte: Acervo Caio Victorino (pesquisa de campo, 2023)

A RESPONSABILIDADE SOCIAL DO TERREIRO

Convencionou-se – socialmente – que o papel das religiões é o acolhimento. Na estrutura mais sólida e rígida, essas possuíam importância na desfragmentação de estigmas produzidos e reproduzidos na camada arreligiosa (fora de templos), permitindo aos envolvidos nas doutrinas o entendimento, aceitação de si e sacralização do destino. Alegadamente ao que se afirma, as Iyalorixás, os Babalorixás e os Onifás (Oluwo, Babalawo e Omo Awo) são responsáveis por conhecerem e dominarem dos versos sagrados dos signos oraculares, podendo ser recitados enquanto um grande poema ou narrativa histórica. Atuam enquanto agente atenuador dos efeitos negativos do psicológico por ocorridos de malgrado. Em primeira análise, assim, um sacerdote ou sacerdotisa situa-se na posição de psicólogo. Existem narrativas filosóficas afrocentradas que falam sobre os instrumentos dos Orixás (como o abebê de Oxum e a autoestima e amor próprio (DOS REIS NETO, 2020) e outras insígnias). Partindo dessas informações, utilizar-se-á a religião enquanto agente sustentador do psicológico e a Instituição Religiosa do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) enquanto agente responsável socialmente adotando, inclusive, a concepção da sacralidade alimentícia.

No que está relacionado à concepção da sacralidade vitualha, essa está associada aos diversos fins religiosos: mitológicos (a partir dos ebós que os Orixás faziam, das oferendas, dos tabus das próprias divindades), litúrgicos (cada Orixá possui comidas de predileção) e sociais (alimentar o outro é dividir axé, e o Candomblé do Terreiro do Parque Fluminense, tradicionalmente, realiza ao fim das cerimônias a alimentação daqueles que estiveram presentes). Não obstante, quando estive dentro de uma das cozinhas do Terreiro do Parque Fluminense, foi afirmado por uma filha de santo que o

próprio preparo do alimento é um rito, e, por tal circunstância, era necessário que a pessoa estivesse cumprindo preceitos, bem como deve tomar cuidado com o que fala diante do preparo. A comida é um elemento que está presente nas estruturas do Candomblé, é um elemento essencial, em razão da fé estar manifestada nos sacrifícios ao preparo, nos sacrifícios para se respeitar o tabu e as interdições, na compreensão do papel cosmogônico de cada alimento (DE AGUIAR, 2012).

Dessa maneira, se o preparo é ritualizado equitativamente ao alimento e constitui papel representativo de conexão e comunicação entre devoto e divindade (FERNANDES, 2015, p. 222), compete-nos concluir que a alimentação intersecciona com todo o processo preambular, sendo algo consideravelmente sagrado, posta a deificação alimentícia não como sendo engessada, abarcando a complexa e completa experiência, como podemos perceber na seguinte afirmativa: “Para uma pessoa fora do Candomblé, comer esse alimento ou aquele não faz muita diferença; no entanto, para os fiéis, é estar em harmonia com os orixás: é a força que emerge do seu culto.” (FERREIRA; RODRIGUES JÚNIOR; SILVA, 2022, p. 42).

Antecipadamente ao abordar o principal assunto deste tópico, deve-se ressaltar o caráter expansionista e globalizante do Sr. Valdemiro Costa Pinto. Reginaldo Prandi (1991) e a memória de outros membros do Candomblé reconhecem isso. Sobretudo, em São Paulo, compondo uma forte tríplice aliança ao lado dos sacerdotes conhecidos como Pai Bobó e Pai Pércio. Contudo, apaga-se, geralmente, a trajetória em São Paulo, dando a entender que não houve uma estruturação religiosa. No entanto, tal estruturação ocorreu, porém, distinguiu-se do Terreiro do Parque Fluminense e dos demais templos de São Paulo, posto que o Babalorixá centralizava seu culto no Rio de Janeiro. De acordo com a herdeira do Babalorixá Sandro Pinto – sacerdote do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) –, Iyalaxé Victória ti Xangô, Sr. Valdemiro “Baiano” teve terreiro em São Paulo, dando obrigações e realizando algumas iniciações no próprio estado. Valendo lembrar do barco dela, iniciado em São Paulo, dia vinte e sete de abril de dois mil e dois, tendo como componentes: Ana Maria de Oxumarê, Zanir de Nanã, Zenir de Iyewá, Thais de Oya, a interlocutora (Mãe Victória) e Gabriel de Ògìyán. Constata-se uma certa itinerância por parte do finado sacerdote, tendo passado por outras localidades como Três Rios e Parada Inglesa.

A oralidade, porém, demonstra que algumas festividades eram exclusivas do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê), outras também foram levadas para São Paulo: celebrações de Ògún e Xangô, por exemplo. Hodiernamente, Pai Sandro

estabeleceu um local fixo e institucionalizou – filiando – a trajetória iniciada no estado, nomeando o terreiro paulista de Ilé Ajagunna Okan Nla - Axé Barulepê. Pode-se encontrar alguns santuários, ademais, criados por Valdemiro Baiano quando de sua passagem por São Paulo: o de Ògún e Xangô que ele sacralizou em São Paulo (e permanecem até os dias atuais).

Perpendicular aos dogmas filosóficos religiosos, adota-se a relação de mutualismo erguido sob a anfigamia porvindoura concepcionalmente do que se denomina de *egbé* (trad.: comunidade, coletivo). Com isto, além das relações desenvolvidas endogenamente, em que atuam como uma irmandade ou coletivo bem articulado e rígido, coeso, desenvolve-se o olhar lançado ao exterior, àquilo que não se circunscreve necessariamente ao meio religioso. Por meio de articulações entre membros relacionados à associação mantenedora do Terreiro do Parque Fluminense (ASAP - Associação Terreiro Santo Antônio dos Pobres), de acordo com as informações transmitidas por Pai Sandro Pinto, Mãe Paula Pinto e Ègbón Valentino Almeida, surgiu um projeto denominado “Ebô Para Todos”, de importância social voltada à dirimir efeitos corrosivos provocados pela desassistência do Estado àqueles imobilizados, contanto, inseguros sócio-economicamente. Adotando o conceito de responsabilidade social trabalhado por Sánchez Agudelo (Cf. DIAS, 2019), percebemos que a Instituição Religiosa, de Candomblé, membro de uma classe minoritária, pouco representada politicamente, de mesma maneira pouco visualizada em ações afirmativas pelo poder gestor da sociedade, favorece laços de solidariedade, atua na ausência do Estado e também luta na redução do estigma incumbido às religiões e culturas afrodescendentes.

“(…) é o exercício reflexivo permanente sobre os atos e a forma como estes afetam a sociedade, o compromisso com o melhoramento da qualidade de vida duma comunidade; é sobretudo um «conceito [que] compete a todo o tipo de instituições e pessoas, ao definir-se pelo comportamento baseado em valores respeitantes às comunidades nas quais se vive».”. (DIAS, 2019, p. 11)

Anacronicamente à parte das instituições filantrópicas aforreligiosas durante os anos de ápice da pandemia de Covid-19, desenvolveram no eixo Rio de Janeiro-São Paulo, em parceria com outras instituições, ações afirmativas de doação de cestas básicas e vale-gás entre pessoas da circunvizinhança, levando o nome do projeto e seu nome associado a um prato culinário de importância litúrgica entre os devotos do culto Yorùbá

em solo sul-americano e africano. Interessante, sem embargo, a mescla entre o sagrado teor da comida (Cf. SOUZA, 2019) e olhar pela comunidade, e a solidariedade além das portas do terreiro. De acordo com um interlocutor, visitante há quase duas décadas do terreiro, o ancestral-fundador (Valdemiro Costa Pinto) não admitia ver seus visitantes comerem pouco durante o tradicional – e ainda mantido – jantar após as celebrações religiosas públicas. Relatou-me que passava por insegurança alimentar, ficava algumas vezes por longos períodos sem alimentação, e ia somente para poder jantar. Peculiar, logo, compreender que essa distribuição de alimento e a responsabilidade social surgiram inconscientemente por parte do terreiro, sendo ampliadas ao consciente e sincronizadas com a tradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que existe uma dicotomia narrativa, em disputa como outras de mais variados terreiros de Candomblé (seja a reivindicação de antiguidade, originalidade, tradição ou proximidade com algum templo), por meio do Terreiro do Pantanal e Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê), ambos descendentes espirituais do Terreiro do Oloroke, que demonstra a importância de averiguar-se, responsável e analiticamente, as informações dispostas. Para isso, o estudo historiográfico. Compete-nos inferir que o Babalorixá Valdemiro Costa Pinto, de dupla pertença étnico-religiosa, foi membro indireto (sendo neto espiritual) e depois direto (sendo filho de santo) do Terreiro do Oloroke, desempenhou papel fundamental e importante para o mantimento, preservação e perpetuação das suas duas raízes religiosas fora da Bahia, bem como constatamos a preservação do culto de Oloroke e seu santuário (associado à Maria Bernarda outrora) em face da iniciação da Ègbón Mariana, e a responsabilidade social da Instituição.

Entende-se a importância do ampliamto das discussões voltadas à historiografia do Terreiro do Oloroke e do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê), com idade próxima ao Terreiro da Goméia, de exponencial influência religiosa ao culto do Candomblé (por gestos ou códigos vestimentários), buscando discernir melhor a fundação do extinto espaço religioso, cujas informações litúrgicas e ritualísticas encontram-se preservadas no Rio de Janeiro, em terreiro consolidado antes da existência da principal e extinta sede do Terreiro da Goméia no Rio de Janeiro, situada em Duque de Caxias. Para todos os fins, constata-se o Efon enquanto uma das últimas práticas afroreligiosas a serem consolidadas no Brasil, surgindo em meados do século XIX, na Bahia, proveniente

de negros escravizados na década de 1860, como consequência do conflito entre Ijesa e Efon. Por fim, a responsabilidade social também aponta-se como uma das tradições de referido templo, partindo da disposição de alimentação aos visitantes e filiados após as celebrações festivas, e ampliação dessa consciência na segunda década do século XXI, com o programa “Ebô Para Todos”, na gestão do atual sacerdote, o Pai Sandro Pinto.

REFERÊNCIAS

ADEOTI, Ezekiel Oladele; ADEYERI, Andjames Olusegun. “War And Peace In Eastern Yorubaland: Efon Alaaye And Her Neighbours (1815-1893)”. *Global Journal of Political Science and Administration*, vol. 2, n 1, Março, 2013.

ANTUNES, Marly Fonseca. *Onde Estão O Candomblé, Os Orixás, Os Inkissis e Os Voduns na Cdd e na Cdu?*. Trabalho (Conclusão de Curso de Graduação em Biblioteconomia e Documentação). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

CARTWRIGHT, Mark. “Tlaloc”. *World History Encyclopedia* [21/08/2013]. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-12108/tlaloc/#google_vignette>.

CASTILLO, Lisa. Earl. “O Terreiro do Gantois: Redes Sociais e Etnografia Histórica no Século XIX”. *Revista de História (São Paulo)*, n.176, 2017. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.118842>

DA SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador de Bahía: Editora Maianga, 2006.

DE AGUIAR, Janaina Couvo Teixeira Maia. “Os Orixás, o Imaginário e a Comida no Candomblé”. *Revista Fórum Identidades*, vol. 11, n.11, janeiro/junho, 2012.

DE BARROS, José Flávio Pessoa. “As Comunidades Religiosas Negras Do Rio De Janeiro: De Suas Origens À Atualidade”. *Revista Acervo*, vol. 22, n.2, Julho/Dezembro, 2009.

DE LIMA, Alexandre Mantovani. *Memórias e Identidades de Um Terreiro de Candomblé: Ilé Ògún Anaeji Ìgbele Ni Oman - Àse Pantanal: a Nação Efon em Duque de Caxias RJ*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade PUC São Paulo, 2014.

DIAS, Maria Francisca Soares. *Educar Para a Responsabilidade Social: Desafios à Educação Moral e Religiosa Católica*. Dissertação (Mestrado), Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2019.

DOS REIS NETO, João Augusto. “Pensar-Viver-Água em Oxum Para (Re) Encantar o Mundo”. *Revista Calundu*, vol.4, n.2, Julho /Dezembro, 2020.

EVANGELISTA, Danielle Ferreira. *A Pessoa é Para o que Nasce: Um Estudo Sobre a Mudança de Status e Relações de Poder no Candomblé*. Dissertação (Mestrado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FERNANDES, Júlia Maria Fernanda Machado. “O Uso da Comida no Candomblé Brasileiro”. *IF- Sophia: Revista Eletrônica de Investigação Filosófica, Científica e Tecnológica*, vol. 1, n. 4, [S.I.], 2015.

FERREIRA, Amauri Carlos; RODRIGUES JÚNIOR, Adail Sebastião; SILVA, Sidney Ferreira da. “A Comida Sagrada na Morada dos Orixás”. *Revista Calundu*, vol. 6, n. 1, janeiro/junho, 2022.

FLOR, Paulo Roberto Costa. *ORISÁ: Uma análise da Representação no Terreiro de Candomblé*. Trabalho (Conclusão de Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Educação Básica), Colégio Pedro II - Campus Centro, Rio de Janeiro, 2020.

FICKELER, Paul. “Questões Fundamentais na Geografia da Religião”. *Revista Espaço e Cultura*, n.7, Janeiro/Julho, 1999.

FRANÇA, Leila Maria. “O Simbolismo Do Jade Nos Teomaxtli Do Grupo Borgia”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n.14, 2004.

LAVILLE, Christian. “A Guerra Das Narrativas: Debates e Ilusões Em Torno Do Ensino de História”. *Revista Brasileira de História*, vol.19, n.38, 1999.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MARTINS, Adilson; DE SOUZA, José Roberto. “Waldomiro de Xangô ou O Baiano de Xangô”. *Revista Iluaiê*, Abril, 1999.

PEREIRA, Rodrigo. “Memórias do Terreiro da Gomeia: Entre A Materialidade e a Oralidade”. *Revista Religião e Sociedade*, vol. 37, n. 3, 2017.

OJO, Emmanuel Oladipo. “Aduloju of Ado: A Nineteenth Century Ekiti Warlord”. *Journal Of Humanities And Social Science*, vol. 18, n.4, Novembro/Dezembro, 2013.

SILVA, Marlon de Souza. “Saravá, Bethânia! – A valorização das religiões afro-brasileiras na obra da cantora Maria Bethânia (1965-1978)”. *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*, Associação Nacional de História. Fortaleza, 2009.

SOUZA, Izabel Cristina Francisco. *A Presença Do Sagrado Na Gastronomia De Uma Religião De Matriz Africana*, Dissertação (Mestrado). Faculdade Unida de Vitória, 2019.

USMAN, Aribidesi; FALOLA, Toyin. *The Yoruba from Prehistory to the Present*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2019.

VASCONCELLOS, Christianne Silva “O Uso de Fotografias de Africanos no Estudo Etnográfico de Manuel Querino”. *Revista Sankofa*, vol. 2, n. 4, 2009.

Recebido em: 26/01/2024

Aceito em: 29/05/2024

MATERIAL DE APOIO DIDÁTICO-PEDAGÓGICO SOBRE HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA PARA EDUCADORES NA EDUCAÇÃO BÁSICA

Edimilson Rodrigues de Souza¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.55135>

Resumo: Este artigo foi produzido com o objetivo de oferecer material de apoio didático-pedagógico para professores e professoras, atuantes em escolas de educação básica no Brasil, principalmente a partir da promulgação da Lei Federal nº 11.645/2008, que torna obrigatório o ensino da história e cultura indígena e afro-brasileira em escolas de Ensino Fundamental e Médio, e nos estabelecimentos de Ensino Superior nos cursos de formação de professores (licenciaturas). Pretende-se com este material oferecer um sobrevoo sobre a história da escravização negra no Brasil, iniciada em 1560 por meio do tráfico negreiro, que perdurou por mais de três séculos. A estrutura escravagista nas Américas produziu efeitos econômicos, sociais, culturais e religiosos para os povos Africanos e seus descendentes. Também analiso as implicações dos movimentos abolicionistas e da abolição oficial das pessoas escravizadas em 1888, além da ausência de programas estatais de compensação e justiça racial pós-abolição, que produziram toda a sorte de racismo, discriminação, empobrecimento, violação e violência racial e classista, perpetrada contra pessoas negras no Brasil, especificamente, mas não exclusivamente.

Palavras-chave: material didático-pedagógico; história afro-brasileira; cultura afro-brasileira; racialidade; justiça racial

Resumen: Este artículo se elaboró con el objetivo de proporcionar material didáctico-pedagógico de apoyo a los profesores que trabajan en escuelas de enseñanza básica en Brasil, especialmente desde la promulgación de la Ley Federal 11.645/2008, que establece la obligatoriedad de la enseñanza de la historia y la cultura indígena y afrobrasileña en las escuelas de enseñanza primaria y secundaria, y en los establecimientos de enseñanza superior en los cursos de formación de profesores (licenciaturas). Se pretende con este material ofrecer una visión de la historia de la esclavitud de los negros en Brasil, que comenzó en 1560 a través de la trata de esclavizados que duró más de tres siglos. La estructura de la esclavitud en América tuvo efectos económicos, sociales, culturales y religiosos sobre los pueblos africanos y sus descendientes. También analizo las implicaciones de los movimientos abolicionistas y la abolición oficial de las personas esclavizadas en 1888, así como la ausencia de programas estatales de compensación y justicia racial posteriores a la abolición, que produjeron todo

¹ Antropólogo e etnólogo. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (2019); Professor Titular de Antropologia da Música no Departamento de Música, Educação e Humanas da Faculdade Estadual de Música do Espírito Santo (FAMES); Pesquisador associado ao Afro-Latin American Research Institute da Harvard University; Co-coordenador do GAIA: Núcleo de Estudos dos Povos da Terra, e do LabMuSo: Laboratório de Músicas e Socialidade. É sócio efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), e membro permanente da Comissão Editorial de Livros Científicos da ABA (CELCA).

tipo de racismo, discriminação, empobrecimento, violaciones y violencia racial y de classe perpetrados contra las personas negras específicamente en Brasil, pero no exclusivamente.

Palabras clave: material didáctico-pedagógico; historia afrobrasileña; cultura afrobrasileña; racialidad; justicia racial

Preâmbulo

Este texto não é um artigo acadêmico. Ele foi produzido com a pretensão de ser material de apoio didático-pedagógico para instrumentalizar professores e professoras atuantes em escolas de educação básica no Brasil, principalmente a partir da promulgação da Lei Federal nº 11.645/2008, que torna obrigatório o ensino da história e cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, e nos estabelecimentos de ensino superior para os cursos de formação de professores (licenciaturas).

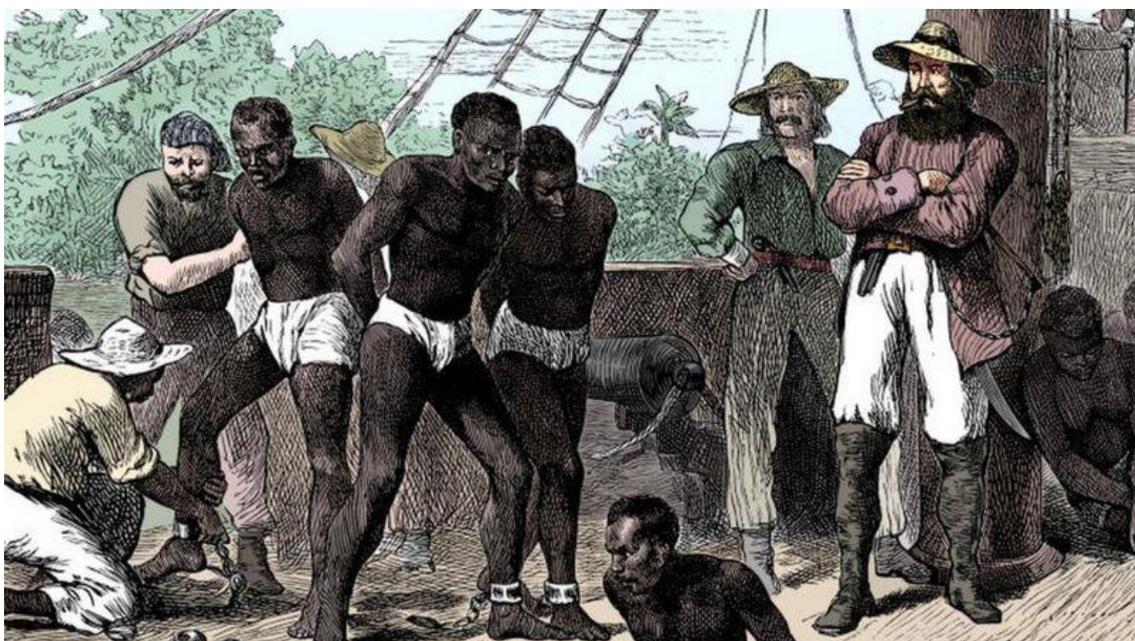
Pretende-se com este material oferecer um sobrevoo sobre a história da escravização negra no Brasil iniciada em 1560, por meio do tráfico negreiro que perdurou por mais de três séculos, suas implicações econômicas, sociais, culturais e religiosas, os efeitos dos movimentos abolicionistas e da abolição oficial das pessoas escravizadas em 1888, e, por fim, os efeitos da ausência de programas estatais de compensação e justiça racial pós-abolição, que produziram toda a sorte de racismo, discriminação, empobrecimento, violação e violência racial e classista perpetrada contra pessoas negras neste país, especificamente, mas não exclusivamente (CUNHA, 2012; CHALHOU, 2012; FUENTE; ANDREWS, 2018).

O objetivo principal é que professores de educação básica possam elaborar atividades didático-pedagógicas em suas classes e nas mais variadas disciplinas que compõem os currículos de Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio no Brasil munidos de conhecimentos básicos sobre história da escravização negra e das relações indissociáveis entre classe, raça e gênero, que até o presente afetam violentamente estas populações. Ressalto que a Lei Federal nº 11.645/2008 orienta também o ensino da história e cultura indígena, mas este tema será abordado em outro momento.

Breve histórico da escravização africana na América e no Brasil

Desde a primeira metade do século XVI milhares de indivíduos habitantes da costa oeste africana foram escravizados e trazidos para a América em navios negreiros que atravessavam o oceano Atlântico, para serem submetidos a trabalhos forçados em plantações de cana-de-açúcar e café, principalmente, além da extração de minérios e pedras preciosas e trabalhos domésticos nas cidades da colônia portuguesa na América, sem nenhum tipo de remuneração. Entre os séculos XVI e XIX foram trazidos cerca de 4,8 milhões de africanos somente para o Brasil (ALENCASTRO, 2018, p. 60).

Figura 01: cena de comercialização de pessoas escravizadas

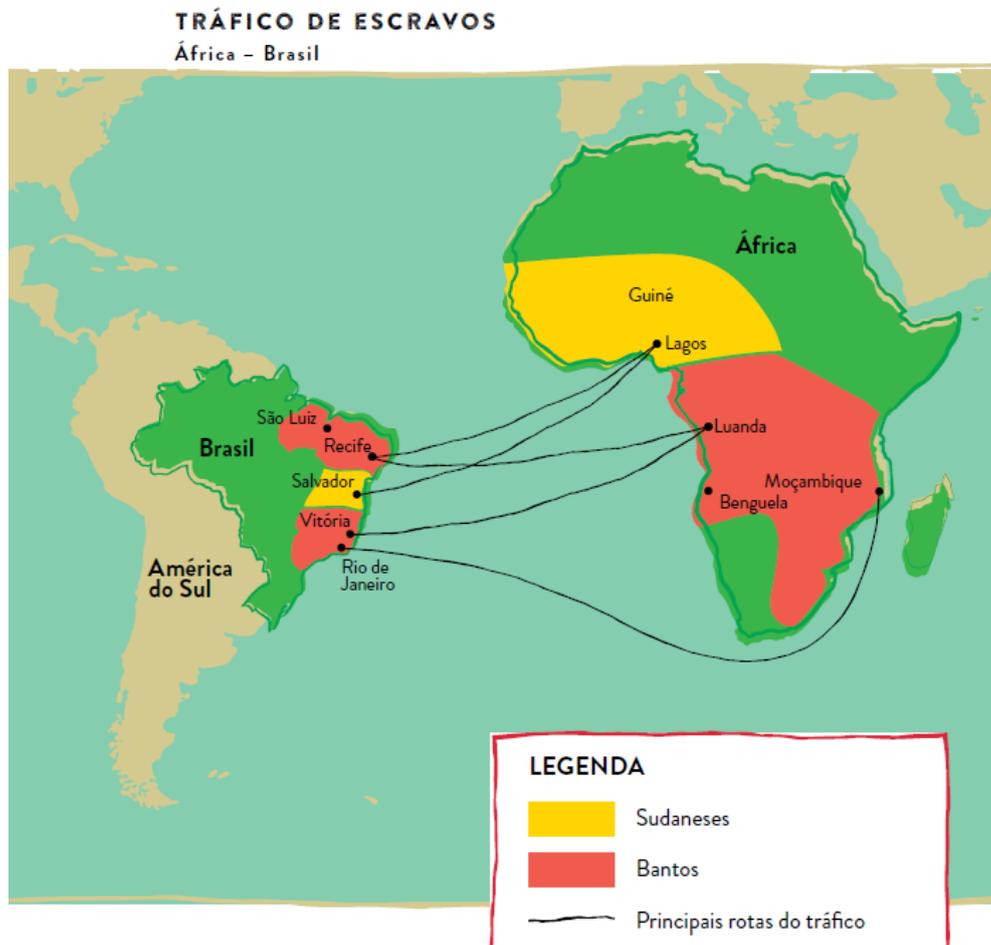


Fonte: BBC News Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-48471379>

Estes dados estão acessíveis de maneira interativa no site Slave Voyages, uma iniciativa colaborativa que compila e torna acessíveis os registros dos maiores tráficos negreiros entre os continentes Africano e Americano, disponível em português no link: <https://www.slavevoyages.org/>

Vale destacar que o tráfico humano de africanos para o sistema escravagista nas Américas não foi exclusividade do Brasil. Esses trabalhadores constituíram as bases econômicas e sociais de outros países da América Latina e Caribe, além da América do Norte, com destaque para países como Estados Unidos, Cuba e Haiti (KLEIN, 2012; FUENTE; ANDREWS, 2018).

Figura 02: Percursos de pessoas africanas escravizadas para o Brasil



Fonte: MACIEL, 2016, p. 55

Esses grupos de pessoas atravessaram de maneira forçada o Atlântico a bordo de navios negreiros, e quando chegaram ao continente americano foram vendidos como mercadoria para trabalhar em fazendas de café e cana-de-açúcar, e para realizar trabalhos domésticos sob a tutela de portugueses, espanhóis e seus descendentes, no contexto do Brasil e América Latina.

Durante o século XVI, a maioria dos escravos chegados ao Brasil, entre a Bahia e o Rio de Janeiro era de Sudaneses, embarcados nos portos da Guiné e, por isso, também conhecidos como Negros da Guiné. Entre eles destacavam-se os Fulas e os Mandingas, usados, em geral, como lavradores; os Jalofos, utilizados como trabalhadores nos engenhos de cana-de-açúcar e como ferreiros; os Haussás; os Lorubás, também chamados Nagôs; os Daomeanos; os Bornuse, e os Achantis. Quase todos muçulmanos.

Também vieram, em menor escala, muitos Bantos dos grupos Quimbundos, Congos, Angolas, Benguelas e Cabindas.

Já durante o século XVII, a maioria dos escravos africanos trazidos para o Brasil era de Bantos, dos quais, com certeza, muitos dos grupos conhecidos como Congos e Criolos foram desembarcados nos portos de São Mateus e

Vitória. Esses escravos Bantos também eram chamados de Angolas, porque a maioria era embarcada nos portos dessa região da África.

Ao longo do século XVII até o final do tráfico, no século XIX, parte dos escravos era embarcada nos portos de Costa da Mina e no Golfo de Benim. Embora por isso fossem chamados de Minas, entre eles haviam Bantos e Sudaneses, estes últimos constituindo quase 70% do total e destinados, em grande parte, para os trabalhos na mineração, na lavoura, nas manufaturas e nos serviços domésticos.

Nesse período, havia também muitos portos de embarque nas regiões de Angola e Moçambique, e os escravos eram classificados, genericamente, por esses nomes. Da mesma forma, havia diversos outros portos nas áreas do norte da África. Aliás, dos portos de Oimim e Ajudá saíram os últimos navios negreiros que fizeram o comércio legal e contrabando de escravos no litoral do Espírito Santo, onde foram desembarcados muitos Nagôs, Haussás, Tapas e Japes, todos Sudaneses, e não Bantos, mesmo que classificados pelos comerciantes como escravos oriundos de Angola e Moçambique (MACIEL, 2016, pp. 54-56).

No Brasil, o sistema escravocrata durou mais de três séculos, constituindo as dinâmicas socioculturais num sistema econômico baseado em trabalhos forçados e tráfico de africanos.

Esse processo marcado por sequestros, tráfico humano e violência racial durou até a segunda metade do século XIX quando começou a sofrer forte pressão de países estrangeiros como a Inglaterra. O Brasil foi o último país da América a abolir oficialmente a escravização de povos africanos e seus descendentes, ocorrida em 13 de maio de 1888 com a assinatura da Lei Áurea, pela então princesa Isabel filha do imperador Dom Pedro II, libertando mais de 700 mil escravizados das suas condições de trabalho forçado e sem remuneração (CUNHA, 2012).

Alguns fatores internos também foram definidores no processo de abolição da escravatura no Brasil, dentre eles: **1) fugas dos engenhos e fazenda para quilombos**, sendo o quilombo de Palmares, liderado por Zumbi dos Palmares, o mais importante deles, que abrigou cerca de 20 mil pessoas entre 1597 e 1695; **2) revoltas populares**, com destaque para a Revolta dos Malês, ocorrida na cidade de Salvador (BA) em 1835, orquestrada por africanos mulçumanos nagôs, conhecidos como iorubas e haussás; **3) movimentos abolicionistas** capitaneados por intelectuais, políticos e grupos de escravizados entre as décadas de 1870 e 1880 (SCHWARCZ; GOMES, 2018).

Figura 03: Proclamação da Abolição da Escravidão nas Colônias Francesas, do pintor François Auguste Biard (1849)

Figura 03: Proclamação da Abolição da Escravidão nas Colônias Francesas, do pintor François Auguste Biard (1849)

Figura 03: Proclamação da Abolição da Escravidão nas Colônias Francesas, do pintor François Auguste Biard (1849)



Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois-Auguste_Biard

Filosofias afrodiaspóricas

As noções de filosofia que conhecemos geralmente estão orientadas por uma forma de pensamento ocidental e europeu. No entanto, esse modelo não pode ser considerado como única forma sistemática de pensamento, mas uma das tantas possibilidades de pensar o mundo à nossa volta².

Nesse sentido, podemos afirmar que existem muitas formas diferentes de pensamento e transmissão de ideias e valores morais e éticos, e que eles são diferentes entre si, porque são produzidos em contextos diversos e em condições sociais, políticas e culturais distintas. Em sociedades de tradição escrita ou ágrafas.

Mas antes de falar propriamente de filosofias africanas e afro-brasileiras, é importante pensar que o continente africano é composto por um conjunto multiétnico e multilinguístico de sociedades tribais, que foram colonizados por impérios europeus

² Sobre esta temática é sugestivo o acesso ao episódio #91- Abdias Nascimento, com Elisa Larkin Nascimento, do Podcast Filosofia Pop. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/751wHdtvYEaXGDgKYzXu78?si=PppEwWSVSY-n2s4cRIIF7g&nd=1>

intensivamente a partir do século XVI, e subdivididos em países, que não necessariamente representavam as suas organizações políticas e sociais originárias.

Outra subdivisão que provocou intensos conflitos étnicos e guerras civis no continente africano foi a Conferência de Berlim, realizada entre 1884 e 1885, na qual o território africano foi subdividido em colônias demarcadas por fronteiras político-administrativas, por representantes de 13 países nações da Europa sem que fosse realizado qualquer tipo de consulta aos interesses das próprias nações africanas.

Dentre os objetivos da colonização europeia do continente africano, intensificada no século XVI, podemos destacar: **1) explorações e comercialização de recursos naturais**, como ouro e marfim, a pimenta-da-guiné (malagueta), peles e o azeite de dendê; **2) captura e tráfico de pessoas** para exercer trabalhos forçados nas colônias do continente americano (OGOT, 2010).

Todas as redefinições territoriais desconsideraram os interesses dos nativos africanos e redesenharam territórios étnicos sem consulta prévia aos seus habitantes originários, como é possível ser visto nos mapas apresentados a seguir:

Figura 04: Mapa com os principais povos e reinos do Continente Africano pouco antes da divisão feita pelos europeus na Conferência de Berlim entre 1884 e 1885



Fonte: Super Interessante. A partilha da África pelas potências europeias. Disponível em: <https://super.abril.com.br/especiais/a-partilha-da-africa>

Figura 05: Mapa da África após a Primeira Guerra, com fronteiras definidas entre 1884 e 1885 na Conferência de Berlim



Fonte: Super Interessante. A partilha da África pelas potências europeias. Disponível em: <https://super.abril.com.br/especiais/a-partilha-da-africa>

Entender esses movimentos territoriais e a maneira como as decisões dos colonizadores europeus destruíram intencionalmente os sistemas políticos e sociais no continente africano é importante para reconhecer como os sistemas de ideias, isto é, as concepções filosóficas de tribos africanas foram também modificadas, seja para se pensar como povo ou para se reconstituir no interior de um espaço nacional, definido sem

a consulta prévia nem o reconhecimento de estruturas de pensamentos diversos, expressos em manifestações culturais, rituais e linguísticas específicas (NOGUERA, 2011).

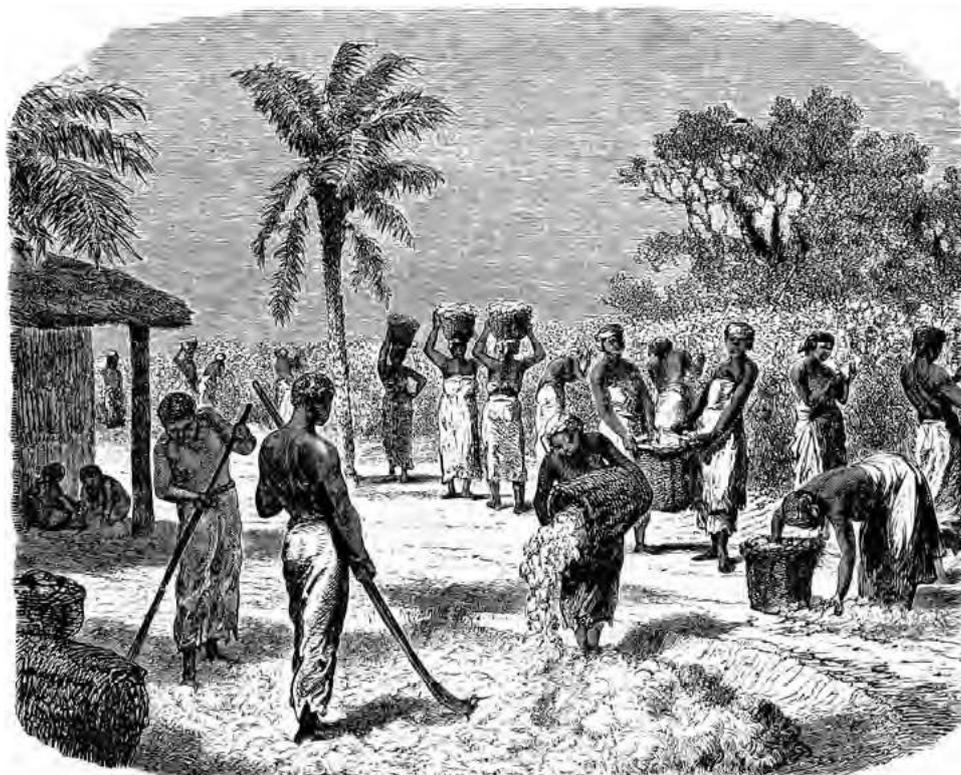
Pensamento africano e afrodiaspórico

Não é possível falar em sistemas de pensamento ou filosofias africanas, afrodiaspóricas e afro-brasileiras sem passar por conceitos como violência e violação de direitos humanos, tráfico negreiro, mitologias dos orixás, território ancestral, racismo, desigualdade social e colonialismo. E no debate de pensadores negros como George Granville Monah James (1894-1955), Cheikh Anta Diop (1923-1986), Frantz Fanon (1925-1961) e Molefi Kete Asante (1942). E no contexto brasileiro, Abdias Nascimento (1914-2011), Lélia Gonzalez (1935-1994) e Kabengele Munanga (1942).

Estes pensadores, desde seus contextos geográficos e históricos, produziram teorias que questionaram a colonização de sistemas de pensamentos filosóficos ou a desqualificação de ideias produzidas fora Europa, por africanos ou afroamericanos, para explicar o mundo e criar parâmetros de relação a partir de concepções éticas, estéticas e morais distintas, porém, não menos importantes que aquelas produzidas nas academias de ciências na Europa desde a Grécia antiga (NOGUERA, 2011).

Nesse sentido, classificar e hierarquizar ideias filosóficas separando a filosofia europeia de outras formas de pensamento significa discriminar, racializar o outro, e impor valores eurocêntricos como parâmetros filosóficos universais.

Figura 06: Escravizados negros trabalhando em uma plantação de café no Brasil, por volta de 1870



Fonte: The Mary Evans Picture Library. Disponível em: História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII (OGOT, 2010).

A imagem de escravizados africanos realizando trabalhos forçados no Brasil é uma mostra das condições de exclusão e expropriação às quais populações africanas foram submetidas por mais de três séculos, e que impactaram suas formas de pensamento e visões de mundo.

No ano de 1798, em uma população de 3.250.000 habitantes, 1.998.000 pessoas eram de origem africana, dos quais 1.582.000 eram escravos. Em 1872, aproximadamente 5,8 milhões de indivíduos, em uma população total de 9,9 milhões, eram de origem africana, entre eles, 1,5 milhões ainda eram escravos. Em outras palavras, a população de origem africana representava 61,2% da população total do Brasil em 1798 e 58% em 1872. A população escrava concentrava-se nas regiões que forneciam o ouro e os produtos agrícolas destinados a Europa e a América do Norte. Assim, dentre os 1.566.416 escravos do Brasil, em 1873, 1.233.210 indivíduos, ou seja, 79,2%, dividiam-se em um conjunto de seis províncias, com a produção voltada para a exportação: Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, a maior concentração, 351.254 pessoas, se encontravam em Minas Gerais, a província produtora de ouro (OGOT, 2010, p. 116).

Essas pessoas foram trazidas forçadamente de suas terras, em condições sub-humanas nos porões de navios negreiros. Muitos morreram durante a viagem, e os que sobreviveram à travessia do oceano Atlântico foram escravizados e forçados a trabalhar

em diferentes funções, desde grandes plantações e extração de minérios, até atividades domésticas.

Fora das suas terras de origem seguiram a vida em condições desiguais e desumanas. E mesmo que todo o ambiente fosse propício ao extermínio de suas expressões de pensamento, muitos dos elementos filosóficos sobreviveram e resistiram às formas de violência do colonizador europeu.

No Brasil, por exemplo,

Esses elementos do sistema – crença, modo de adoração e língua – estão de tal maneira estruturalmente associados que, na Bahia, um dos critérios de caracterização marcante na divisão dos candomblés em “nações” que se denominam de jeje, nagô, queto, ijexá, congo e angola, está nas diferenças de procedências meramente formais de um repertório linguístico de origem africana específico das cerimônias ritualísticas dos cultos em geral: fon ou jeje; iorubá ou nagô, queto, ijexá; banto ou congo, angola (CASTRO; CASTRO, 1990, p. 28).

Todas essas formas de pensamento, que são também perspectivas filosóficas, formas de ser, estar e avaliar o mundo, aparecem como imagens de ideias materializadas em expressões de religiosidade, cantos e danças, além de objetos esteticamente africanos, com formas e cores característicos de países da costa da África Subsaariana.

Figura 07: Caffé Torrado, 1826 - Jean-Baptiste Debret



Fonte: Museu Castro Maya - IPHAN/MinC (Rio de Janeiro). Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra1197/caffe-sic-torrado>

Figura 08: O Velho Orfeu Africano. Oricongo, 1826 - Jean-Baptiste Debret



Fonte: Museu Castro Maya - IPHAN/MinC (Rio de Janeiro). Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra61280/o-velho-orfeu-africano-oricongo>

Ainda sobre os aspectos rituais que expressam a filosofia africana nas vestimentas, culinárias e nos cultos aos orixás, é possível afirmar que essas modalidades de pensamento influenciaram também outras formas artístico-estéticas da música brasileira, como o samba e o choro; e norte-americana, como o blues e o jazz, entre outros (BÉHAGUE, 1994).

Os instrumentos musicais, ritmos, letras e melodias das músicas compostas e interpretadas por artistas negros no âmbito desses movimentos musicais são aproximáveis de muitas maneiras dos contextos africanos, com sonoridades e movimentos muito característicos dos países da costa africana.

Um sistema de pensamento filosófico baseado em deidades

Sociedades africanas de modo geral relacionam suas deidades às formas de pensamento e organização política. Nesse sentido, os Orixás delineiam aspectos rituais da vida, mas também atravessam elementos éticos, estéticos e políticos, fazendo parte dos mitos de origem e das narrativas mitológicas que explicam as relações humanas.

Oferecem normas de conduta e de ação entre humanos e dos humanos com a mundo à sua volta.

A narrativa que segue é um exemplo ilustrativo dessa relação entre deidades, formas de pensamento, condutas morais e ética. Acompanhemos:

Em épocas remotas, havia um homem a quem Olorum e Exu ensinaram todos os segredos do mundo, para que pudesse fazer o bem e o mal, como bem entendesse. Os deuses que governam o mundo, Obatalá, Xangô e Ifá, determinaram que, por ter se tornado feiticeiro tão poderoso, o homem deveria oferecer uma grande festa para os deuses, mas eles estavam fartos de comer comida crua e fria. Queriam coisa diferente: comida quente, comida cozida. Mas naquele tempo nenhum homem sabia fazer fogo e muito menos cozinhar. Reconhecendo a própria incapacidade de satisfazer os deuses, o homem foi até a encruzilhada e pediu ajuda a Exu. Esperou três dias e três noites sem nenhum sinal, até que ouviu uns estalos na mata. Eram as árvores que pareciam estar rindo dele, esfregando seus galhos umas contra as outras. Ele não gostou nada dessa brincadeira e invocou Xangô, que o ajudou lançando uma chuva de raios sobre as árvores. Alguns galhos incendiados foram decepados e lançados no chão, onde queimaram até restarem só as brasas. O homem apanhou algumas brasas e as cobriu com gravetos e abafou tudo colocando terra por cima. Algum tempo depois, ao descobrir o montinho, o homem viu pequenas lascas pretas. Era o carvão. O homem dispôs os pedaços de carvão entre pedras e os acendeu com a brasa que restara. Depois soprou até ver flamejar o fogo e no fogo cozinhou os alimentos. Assim, inspirado e protegido por Xangô, o homem inventou o fogão e pôde satisfazer as ordens dos três grandes orixás. Os orixás comeram comidas cozidas e gostaram muito. E permitiram ao homem comer delas também (PRANDI, 2009, pp. 257-258).

Outra dessas narrativas mitológicas explica a origem dos humanos, e as diversas tentativas de Olorum de fazer pessoas para povoar a terra, até que recebe o auxílio da orixá Nanã, que sugere criar os humanos a partir do barro do fundo do rio:

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada. Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã. Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorum ele caminhou. Com a ajuda dos orixás povoou a Terra. Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem que retornar à terra, voltar à natureza de Nanã Burucu. Nanã deu a matéria no começo, mas quer de volta no final tudo o que é seu (PRANDI, 2009, pp. 196-197).

Essas são duas entre tantas narrativas mitológicas africanas que oferecem explicações para o mundo, para a origem das coisas e dos humanos. Elas, como dito

anteriormente, constituem sistemas de ideias, de avaliação e reflexão sobre o mundo e sobre as relações dos humanos entre si, e dos humanos com as deidades.

Essas imagens de pensamento produzem fortes influências nas artes africanas, afrodiaspóricas e afro-brasileiras. As cores e motivos dos objetos de arte estão sempre relacionados às cores e formas dos orixás, seja nas artes plásticas, artes verbo-musicais e pinturas corporais, inclusive no interior de sistemas rituais (NOGUERA, 2011).

As imagens a seguir de esculturas e pinturas corporais são interessantes para ilustrar como pensamentos africanos e suas perspectivas filosóficas são expressões de cultura e sistemas de valores nessas sociedades, e também demonstram como a escrita não é imprescindível para produzir reflexões sobre o mundo, como supõem algumas modalidades de filosofia eurocentrada.

Figura 09: Da esquerda para a direita: máscara Fang, do Gabão, Guiné e República dos Camarões; máscara Bwa, de Burkina Faso; máscara Senufo, da Costa do Marfim, Mali e Burkina Faso



Fonte: <https://ensinarhistoria.com.br/>

Figura 10: Dançarinos do povo Bwa, de Burkina Faso



Fonte: <https://ensinarhistoria.com.br/>

Desigualdade racial e pobreza no Brasil

Mesmo com o fim oficial da escravidão no Brasil em 1888, a estrutura de desigualdade econômica e social foi mantida, de modo que a questão racial no Brasil está diretamente relacionada às desigualdades sociais e às condições de vulnerabilidade, exclusão e pobreza.

Por isso, para entender os aspectos sociológicos das populações afro-brasileiras é fundamental entender as dinâmicas sociais de grupos negros e suas relações com escolaridade e acesso à universidade, condições de trabalho, emprego e renda, moradia, saúde e segurança pública. Esse conjunto de temas e problemas sociológicos atravessam o cotidiano desses grupos e sua relação com outros grupos étnicos-sociais (brancos, indígenas e asiáticos) com os quais os afrodescendentes no Brasil convivem diariamente.

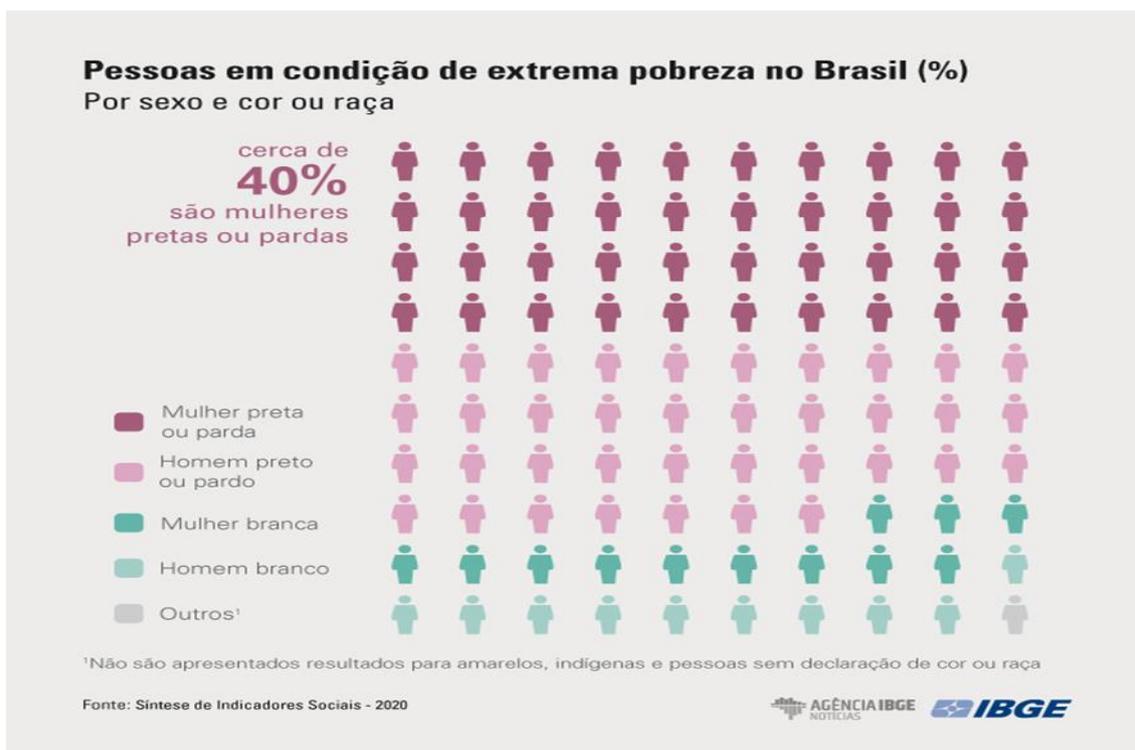
Dados recentes sobre trabalho, renda e moradia no Brasil demonstram as condições de desigualdade entre brancos e pretos ou pardos. Estes dados foram coletados em 2019 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) através da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD), divulgados em 2020, e revelam:

A situação no mercado de trabalho, a renda e as condições de moradia são desiguais no país conforme a cor e raça dos brasileiros. Com base nos dados da PNAD Contínua 2019, o estudo Síntese de Indicadores Sociais, divulgado pelo IBGE, mostra que pretos ou pardos tem maiores taxas de desocupação e informalidade do que brancos, estão mais presentes nas faixas de pobreza e extrema pobreza e moram com maior frequência em domicílios com algum tipo de inadequação.

Um dos principais indicadores do mercado de trabalho, a taxa de desocupação foi, em 2019, de 9,3%, para brancos, e 13,6% para pretos ou pardos. Entre as pessoas ocupadas, o percentual de pretos ou pardos em ocupações informais chegou a 47,4%, enquanto entre os trabalhadores brancos foi de 34,5%. O resultado reflete a maior participação dos pretos e pardos em trabalhos característicos da informalidade, como por exemplo atividades agropecuárias, que tinha 62,7% de ocupados pretos ou pardos, construção, com 65,2%, e serviços domésticos, 66,6%. (Fonte: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/29433-trabalho-renda-e-moradia-desigualdades-entre-brancos-e-pretos-ou-pardos-persistem-no-pais>).

Esse quadro estatístico demonstra que as condições de vulnerabilidade econômica e social dos afrodescendentes no Brasil ainda persistem, mesmo passado mais de um século da abolição da escravatura, decretada pela Lei Áurea desde 1888. É sabido que a libertação dos escravos no Brasil foi resultado de um conjunto de grupos sociais que pressionaram o Império e pelas ameaças de rompimentos de acordos comerciais pela Coroa Britânica, e não por iniciativa das elites nacionais: cafeicultores e senhores de engenhos (CUNHA, 2012).

Figura 11: Estatística desigualdades entre brancos, pretos e pardo no Brasil



Fonte: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/29433-trabalho-renda-e-moradia-desigualdades-entre-brancos-e-pretos-ou-pardos-persistem-no-pais>

Os dados estatísticos indicam que, uma vez que as populações afro-brasileiras não têm acesso amplo aos postos de emprego formal, estas também não possuem direitos trabalhistas básicos, regulamentados em leis trabalhistas no Brasil, em decorrência da sua situação de informalidade: seguro desemprego, licença remunerada para tratamentos médicos, licença saúde ou licença maternidade, férias, décimo terceiro salário, além de nenhuma garantia de que poderão solicitar aposentadoria por tempo de serviço.

Figura 12: Quatro entre dez pessoas extremamente pobres eram mulheres pretas ou pardas - Foto: Lícia Rubinstein/Agência IBGE Notícias



Fonte: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/29433-trabalho-renda-e-moradia-desigualdades-entre-brancos-e-pretos-ou-pardos-persistem-no-pais>

Os dados da pesquisa PNAD 2019 indicam a necessidade de se promover políticas públicas de acesso à escolaridade – educação básica, técnica e profissionalizante –, e condições de acesso e permanência na escola. Ações como esta podem possibilitar o acesso destes grupos sociais vulneráveis a postos de trabalho formais, com registro em carteira de trabalho, e por consequência acesso aos direitos trabalhistas mencionados.

Mas as políticas públicas de acesso à educação precisam vir acompanhadas de outras ações, a saber: políticas de moradia, saneamento básico, programas públicos de transferência e complementação de renda, assistência social e aumento de oferta dos serviços públicos de atendimento à saúde.

Um outro problema ainda bastante grave na sociedade brasileira são as práticas de racismo que ainda atingem diretamente a população negra (pretos e pardos) que vive neste país. São inúmeros os episódios de violência policial, acusações de furto, intimidação por parte de seguranças e vendedores de lojas em shoppings e grandes redes de supermercado, insultos públicos ou impedimento de acesso a edifícios e prédios públicos, entre outros.

O Brasil possui uma Lei Federal que criminaliza práticas de racismo e injúria racial, prevendo punições, dentre elas encarceramento para qualquer pessoa que expresse opiniões ou ações de cunho racista contra uma pessoa ou grupo de pessoas negras, conforme explica o texto abaixo:

[...] a Lei 14.532/2023, que equipara o crime de injúria racial ao de racismo. O novo texto, aprovado pelo Congresso em dezembro de 2022, acrescenta a injúria, antes contida no Código Penal, na Lei do Racismo (Lei 7.716/1989) e cria o crime de injúria racial coletiva.

[...]

A nova lei altera a tipificação do crime de injúria racial, ou seja, os casos de injúria relacionados à raça, cor, etnia ou procedência nacional passam a ser considerados uma modalidade do racismo.

O texto ainda prevê novas penas para casos de racismo em contextos de atividade esportiva, racismo religioso e recreativo.

A ementa da lei, que está em vigor desde o dia 12 de janeiro, também conta com penalidade especial em casos de crime praticado por funcionário público. Mas afinal, o que é injúria racial? E o que é racismo?

Apesar da nova lei equiparar injúria racial e racismo, em termos de legislação, é importante lembrar que estes são dois crimes distintos.

[...] é crime de injúria racial quando a honra de uma pessoa específica é ofendida por conta de raça, cor, etnia, religião ou origem.

Seria um caso de injúria racial se, por exemplo, um torcedor, em uma partida de futebol, ofendesse com palavras como “macaco” ou atirasse uma banana contra determinado jogador negro. Ou ainda se uma senhora profere palavras racistas contra um motorista negro em uma briga de trânsito.

Já o crime de racismo ocorre quando o agressor ofende um grupo ou coletivo de pessoas, discriminando uma raça de forma geral.

Um exemplo de crime de racismo, por sua vez, seria se o responsável por uma empresa proibisse que profissionais negros se candidatassem a uma vaga de emprego.

Outro caso, por exemplo, seria se uma pessoa atacasse fisicamente ou com palavras racistas, como “macumbeiros”, algum centro religioso de praticantes da Umbanda. Nestes casos, entende-se que as ofensas racistas são direcionadas a um grupo de pessoas (Fonte: https://www.politize.com.br/lei-14-532/?https://www.politize.com.br/&gclid=Cj0KCQjw98ujBhCgARIsAD7QeAjVTK-z-ngbvTLrfS4h9BF-8Yn8FQxBtULs7BwtN7vjqKoI6QUbKfQaApTkeALw_wcB).

Na prática, a nova lei 14.532/2023 complementa a lei anterior 7.716/1989, e avança no debate ao igualar criminalmente injuria racial e racismo, considerando os dois crimes inafiançáveis e imprescritíveis (quando não há tempo limite entre o ato criminal e

o seu julgamento). Outro avanço é a equivalência da pena: reclusão de dois a cinco anos e multa, tanto para o crime de racismo quanto para o de injúria racial.

Sabemos, portanto, que o preconceito racial contra populações africanas, afro-brasileiras e afrodescendentes (haitianos, cubanos, norte-americanos, entre outros) ainda é recorrente no Brasil, e mesmo havendo uma legislação federal que tipifica o racismo e a injúria racial como crime é necessário um programa público de combate ao preconceito racial, difundido informações em meios de comunicação, redes sociais e espaços escolares, incluindo a efetiva implementação da Lei Federal nº 11.645/2008, que torna obrigatório o ensino da história e cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, e nos estabelecimentos de ensino superior para os cursos de formação de professores (licenciaturas).

Além de um programa público de acesso à educação e informação, os gestores públicos deveriam planejar ações de redução da desigualdade social, que no contexto brasileiro atinge majoritariamente populações afrodescendentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÊNCIA IBGE notícias. *Trabalho, renda e moradia: desigualdades entre brancos e pretos ou pardos persistem no país*. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/29433-trabalho-renda-e-moradia-desigualdades-entre-brancos-e-pretos-ou-pardos-persistem-no-pais>>. Acesso em: 30/5/2022.

ALENCASTRO, Felipe. África. “Números do tráfico atlântico. Dicionário da escravidão e liberdade”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e GOMES, Flávio (org.): *Companhia das Letras*. São Paulo (SP), 2018.

BÉHAGUE, Gerard (ed.). *Music and Black Ethnicity: The Caribbean and South America*. Miami: University of Miami Press, 1994.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. *Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Brasília-DF. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: 30/5/2022.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. *Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Disponível

em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/ lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm)>. Acesso em: 12/5/2022.

BRASIL. Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114532.htm >. Acesso em: 30/5/ 2022.

CASTRO, Yêda Pessoa de.; CASTRO, Guilherme de Souza. “Culturas Africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos”. *Revista Afro-Ásia*, n.13, 1980. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i13.20808>

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FUENTE, Alejandro de la; ANDREWS George Reid (eds.). *Estudos Afro-Latino-Americanos. Uma introdução*: Cambridge University Press, 2018.

KLEIN, Herbert S. “A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas américas. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 45, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i45.21251>

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

NOGUERA, Renato. *O ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.

OGOT, Bethwell Allan (editor). *História geral da África V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SLAVE Voyages (site). Disponível em: <<https://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em 30/5/2023.

Recebido em: 30 de maio de 2024

Aceito em: 7 de junho de 2024

COSMOPOLÍTICA E COSMOFOBIA

Diálogos entre Antonio Bispo dos Santos e Marcio Goldman

Antonio Bispo dos Santos (In memoriam)¹

Marcio Goldman²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.55156>

Palavras-chave: Contra-colonialidade; Confluência; Transfluência; Cosmofobia; Cosmopolítica

A recente e triste passagem de Antonio Bispo dos Santos nos incentivou a publicar esta conversa entre ele e Marcio Goldman, por ocasião do evento “Metafísica na Rede”, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília, sob a coordenação de Priscila Borges, Vânia Silva (moderadoras), Erick Araujo e Gabriele Cornelli, em 5 de agosto de 2020.

Antonio Bispo dos Santos é um dos líderes do Quilombo Saco-Curtume, no Piauí — onde passou grande parte de sua vida —, uma das principais lideranças quilombolas do país e um dos maiores pensadores e intelectuais do Brasil. É autor dos livros *Colonização, quilombos: modos e significados* e *A terra dá, a terra quer*; coordenador da coleção Quatro Cantos; autor de um grande número de artigos, entrevistas e intervenções, além de palestras, conferências e cursos por todo o Brasil.

Marcio Goldman é doutor em antropologia social, professor do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ e, por muitos anos pesquisa o terreiro de candomblé Matamba Tombenci Neto, em Ilhéus, Bahia. É autor, entre outros, dos livros *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política* e *Do outro lado do tempo. Ensaios sobre as religiões de matriz africana*.

Neste encontro, Antonio Bispo dos Santos e Marcio Goldman debatem duas noções centrais para a compreensão da ecologia política contemporânea.

O termo *Cosmopolítica* foi cunhado pela filósofa Isabelle Stengers como uma “proposição” relacionada à necessidade de reduzirmos a velocidade com a qual pretendemos encontrar possíveis soluções para os problemas da vida e do pensamento

¹ Quilombo Saco-Curtume, São João do Piauí, Brasil. E-mail: rocadequilombo@gmail.com

² Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: marcio.goldman@gmail.com

em geral. Diminuição de velocidade que permite, a um só tempo, analisar os caminhos traçados para uma solução e verificar o que é excluído por essas soluções mesmo e tido como ruído ou como irrelevante. Diminuição de velocidade que poderia possibilitar, portanto, um encontro de heterogêneos sem assimilação ou destruição mútua.

Se o conceito apareceu no campo da filosofia da ciência, logo passou a ser usado em outras áreas, como a antropologia, onde, evidentemente, adquiriu alguns contornos novos. Pois não se trata apenas do que é excluído do processo de constituição do conhecimento científico válido, mas da existência de perspectivas heterogêneas acerca da relação entre o conhecido e o desconhecido, a harmonia e o caos, o “natural” e o “sobrenatural”. Perspectivas que dão consistência a modos de vida heterogêneos que podem não apenas coexistir, mas confluir, cruzar, tangenciar e, por vezes, colidir.

O segundo termo, *Cosmofobia*, foi criado por Antonio Bispo dos Santos para denominar uma certa perspectiva acerca dessas relações entre o conhecido e o desconhecido, perspectiva pautada pela fobia ou terror ao cosmo, que caracterizaria o mundo chamado moderno. Com este termo, Antonio Bispo dos Santos busca, a um só tempo, apontar para o terror como motor interno do funcionamento de um certo modo de vida — por medo ou desconsideração de uma força superior age-se de determinada forma —, assim como o terror que este modo de vida experimenta em relação a outras perspectivas e modos de vida. O que Antonio Bispo dos Santos destaca é o fato de que esse terror, interno e externo, impulsiona a ação de dominação e extermínio de modos de vida heterogêneos, ação que ele denomina colonização e em relação à qual propõe um contracolonialismo ininterrupto.

Como se trata de uma conversa, decidimos manter o estilo oral do encontro, efetuando apenas algumas alterações visando compensar as perdas que a escrita inevitavelmente introduz em uma conversa dessa natureza.

Antonio Bispo dos Santos

Viva Viva Viva! Porque todas as vidas importam. Quero começar dizendo a grande alegria que é compartilhar esse diálogo com Marcio Goldman. Marcio é uma pessoa que fez uma das mais belas críticas a um livro que nós escrevemos relatando os saberes de nossa geração avó, os nossos saberes ancestrais, ou seja, traduzindo os saberes ancestrais da oralidade para a escrita.

Nesse livro nós trouxemos algumas denominações que as pessoas na academia chamam de conceitos. Eu fui adestrador de bois a partir dos meus dez anos, e aprendi adestrando bois que adestrar e colonizar são a mesma coisa. O adestrador e o colonizador começam por desterritorializar o ser atacado, por quebrar sua identidade colocando-lhe um outro nome, tirando-o da sua cosmologia ou dos seus sagrados e impondo novos hábitos, novos modos. Esse processo de denominação é uma tentativa de apagar uma memória e compor outra. Pois bem, eu, por dominar essa técnica, percebi que para enfrentar a sociedade colonialista nós precisamos transformar as suas armas em nossa defesa, como dizia um grande mestre de defesas, Tio Toinho Máximo, irmão da minha mãe. Então, para transformar a arte de denominar em nossas defesas, nós resolvemos denominar também.

Primeiro, nós começamos compreendendo que a sociedade é feita por posseiros, por quem tem posse; e as comunidades são feitas por pessoas. A partir daí nós fomos colocar também nos modos e nas falas para contrariar o colonialismo. Então para o desenvolvimento sustentável nós trouxemos a biointeração, para a coincidência nós trouxemos a confluência, para o saber científico versus o saber empírico, nós trouxemos o saber orgânico versus o saber sintético. Para os transportes nós trouxemos as transfluências. E aí foi onde o Marcio fez uma bela crítica, porque quando nós escrevemos sobre as transfluências, nós deixamos transparecer que a transfluência era uma coisa apenas da sociedade colonialista. Depois que o Marcio fez essa crítica, eu fui relendo e hoje na oralidade nós reeditamos essa fala. Não está reeditada, mas está reeditada na fala, e hoje a transfluência é um contraponto para os transportes. Porque a transfluência é onde a gente vai com cosmologia, e no transporte os colonialistas vão sós.

Mas, para chegar ao tema da cosmopolítica e cosmofobia. Bom, cosmofobia nós compreendemos como o terror gerado na Bíblia, lá em Gênesis. Nós compreendemos que em Gênesis quando o Deus da Bíblia diz que Adão e Eva, por terem desobedecido a Deus, por terem pecado, vão ter a terra amaldiçoada e vão ser proibidos de comer tudo que a terra oferece, porque as ervas serão daninhas e eles terão que comer com a fadiga do suor do próprio rosto e as suas relações posteriores também serão malditas. Então, nesse momento, o Deus da Bíblia criou o trabalho e o trabalho como castigo; ele condenou Adão e Eva porque Adão e Eva comeram o fruto do saber, e então aquele saber orgânico Adão não poderia acessar, Adão tinha que ir para o saber sintético. Aí nasceu a ciência da sociedade colonialista, aí nasceu a desterritorialização de um povo,

porque ninguém quer viver em uma terra que é maldita. Então, se a terra é amaldiçoada, Adão e Eva não vão querer viver ali. E ali surgiu a cosmofobia, ou seja, o terror, o medo do sagrado, o medo do cosmo. E surgiu também a cosmopolítica, ou seja, uma política que vem a partir de uma visão de mundo e uma cosmologia politeísta.

Daí nós traduzimos tudo isso a partir do saber transmitido pela oralidade da minha geração avó, dos mais velhos. Nós jogamos para o debate essas questões, a partir de 2015, na academia. Só repetindo: biointeração versus desenvolvimento sustentável, para contrariar. Confluência para contrariar as coincidências, saber orgânico para contrariar o saber sintético, e contracolonização para contrariar a colonização. Então é a partir daí que eu quero iniciar esse diálogo com Marcio Goldman e com as demais pessoas que queiram compartilhar essa conversa.

Marcio Goldman

Boa tarde para todo mundo, queria primeiro agradecer ao convite, em especial a Priscila, Vânia, Erick. E agradecer, claro, a Antonio Bispo por mais essa oportunidade de estar aqui *junto* com ele. É a primeira vez que participo de uma *live*, e felizmente essa primeira vez é com o Antonio Bispo, o que não é pouca coisa... Quando Erick propôs o título dessa conversa, “Cosmopolítica e Cosmofobia”, eu me coloquei na posição de ser a pessoa que ia falar um pouco da cosmopolítica, uma vez que o criador dessa noção incrível de cosmofobia, que é o Antonio Bispo, está aqui. Ele falou um pouquinho dela e tem muito mais coisa para dizer.

Em relação à noção de cosmopolítica, que está sendo muito usada hoje em dia, pode-se dizer que foi criada pela filósofa Isabelle Stengers e que o temos tem sentidos bem variáveis. Eu queria me ater a um sentido específico que essa palavra tem porque acho que esse sentido vai permitir uma conexão com o que Antonio Bispo está dizendo. Porque acho que a noção de cosmofobia de Antonio Bispo me ajudou a ler a noção de cosmopolítica tal qual proposta por uma filósofa. Eu sou antropólogo, minha profissão é ficar um pouco entre esse saber que Antonio Bispo chama de sintético e o saber que ele chama de orgânico. Sou obrigado a me equilibrar na corda bamba entre esses dois tipos de saberes. Eu acho que essa justaposição, essa contraposição, entre essas duas noções é um caso interessante a respeito disso.

Então, primeiro eu acho que todo mundo mais ou menos sabe, que a noção de cosmopolítica tem circulado principalmente na antropologia e na filosofia. Na antropologia, ela tem circulado com dois sentidos ligeiramente diferentes. Ora com um sentido que a gente poderia chamar de substantivo: a cosmopolítica de alguém. Neste caso, se fala da cosmopolítica das religiões de matriz africana, cosmopolítica quilombola, cosmopolítica ameríndia. Os antropólogos tendem a usar essa noção desse jeito. Por outro lado, acho que o sentido proposto por Stengers — em 1997, em uma série de sete livros chamados justamente *Cosmopolíticas* — é uma noção que eu tenderia a chamar de “negativa”. Não, claro, no mau sentido da palavra, mas no sentido que ela é restritiva. Quer dizer, cosmopolítica indica, sobretudo, os cuidados que a gente deve ter ao se relacionar com pensamentos e práticas diferentes dos nossos. Sendo muito direto e abrupto, e um pouco grosseiro, a gente poderia dizer que na leitura que faço da noção, cosmopolítica visa sobretudo restringir e de algum modo complicar essa separação que o ocidente inventou entre a polis e o cosmo. Separação que faz com que o ocidente se condene a oscilar entre uma espécie de cosmo sem política e de uma política sem cosmo. Ou seja, entre um universo, o da política, que seria aquele exclusivo dos assuntos humanos, e um outro universo, o do cosmo, que é tudo aquilo que foi expulso da polis e que, portanto, não participa da política. Sabemos que quando os gregos inventaram essa separação, excluíram mulheres, escravos, crianças. Mas excluíram também a natureza, as divindades, os espíritos etc. Stengers diz que a noção de cosmopolítica não deve ser entendida como um novo universal, ou seja, não se deve procurar cosmopolítica em todas as partes; ela designaria, mais — para usar uma expressão da autora de que gosto muito —, “a insistência do cosmo na política”. É por isso que na obra dela, a palavra cosmopolítica praticamente só aparece como um adjetivo. Ela fala em “proposição cosmopolítica”, “espaço cosmopolítico”, “encontros cosmopolíticos”, mas não aparece a cosmopolítica disso e daquilo, cosmopolítica desse ou daquele povo. O ponto central aqui é que imagino que a noção tem uma função que a gente poderia chamar de terapêutica ou curativa — e Stengers sugere isso em algum lugar. Ou seja, ela propõe essa noção como uma tentativa de nos curar, se não da separação mesma entre polis e cosmo, pelo menos das consequências mais negativas e mais violentas que essa separação acarretou. Nesse sentido, o conceito de cosmofobia, proposto por Antonio Bispo, nomeia essa doença da qual Stengers está falando.

Cruzando os dois pensamentos, eu tenderia a dizer que a noção de cosmopolítica é proposta por Stengers *para nós*, ou seja, e para falar como ela, para os “herdeiros”

dessa separação entre polis e cosmo. No entanto, a grande maioria da humanidade não tem nada a ver com isso, e o grande problema é que a fração da humanidade que herdou a separação é aquela que conquistou e colonizou — como Antonio Bispo gosta de dizer — a outra, com todas as terríveis consequências que conhecemos. Então, eu interpretaria essa noção de cosmopolítica, no sentido propriamente stengeriano do termo, como uma proposta ou uma tentativa de *retomar* — *reclaim*, para usar outra expressão da autora — aquilo que a doença da separação provocou em nós. E a doença que essa separação provocou em nós é essa doença que Antonio Bispo denominou com uma palavra que considero de uma precisão absoluta, cosmofobia. O problema, portanto, poderia ser colocado nos seguintes termos: como criar um espaço cosmopolítico no qual aqueles que herdaram essa separação e aqueles que não têm a ver com ela podem eventualmente se encontrar, mas sem necessidade de abrir mão do que é essencial para cada um deles? Essa é uma outra expressão que Stengers usa, o que significa um espaço cosmopolítico ou um encontro cosmopolítico. Creio que a gente tem visto nos últimos anos — e Antonio Bispo é um agente fundamental desse processo — uma sucessão de encontros, parecidos com este que estamos tendo, muito importantes, como os encontros de saberes, as políticas de ações afirmativas nas universidades..., que favoreceram, de algum modo, a criação desses espaços. O vocabulário da Stengers tem uma dimensão ecológica, a questão é como favorecer um meio, cultivar um meio, em que esse tipo de encontro se torne possível. Enquanto nós em geral estamos acostumados a cultivar e favorecer meios destrutivos para pelo menos uma das partes que neles entram.

Em suma o que eu gostaria fundamentalmente de dizer é que talvez para nós, herdeiros inconstantes dessa grande separação inventada pelos gregos, a noção de cosmopolítica é uma tentativa de curar essa doença que a separação provocou em nós. Não é uma doença necessária, é uma doença que aconteceu historicamente e com a qual temos que lidar. Essa doença, repito, é a que Antonio Bispo batizou, com absoluta perfeição, é a cosmofobia. E antes de devolver a palavra a ele, eu só queria repetir — porque eu já disse isso a ele mais de uma vez — que a nossa conversa sobre confluência e transfluência não é uma “crítica” ao trabalho dele, no mau sentido da palavra. Na verdade, li o que ele escreveu, pensei umas coisas, conversei com ele, ele achou que fazia sentido e levou adiante a noção de transfluência. Acho até que o que estou tentando praticar aqui é uma espécie — e peço ao Antonio Bispo para me corrigir se estiver errado — de transfluência entre essa noção inventada por uma filósofa belga e a

noção de cosmofobia inventada por um pensador quilombola. Antonio Bispo demonstrou que esse tipo de encontro é possível, que ele pode favorecer as duas partes de maneiras diferentes, e que não é preciso que as duas partes anulem as suas diferenças para que isso possa acontecer.

Antonio Bispo dos Santos

Então, nós escrevemos no início de nosso livro, que na verdade não é um livro, digamos que é uma relatoria de saberes, eu acho mais interessante assim. Nessa relatoria nós começamos dizendo que a vida é começo, meio e começo. A vida não tem fim. Porque se o mundo é redondo, é exatamente circular, tudo que acontece nesse mundo e na roda não tem fim, a roda é começo, meio e começo. Em qualquer lugar da roda é começo, em qualquer lugar da roda é meio. Também nós escrevemos dizendo que as vias determinam os meios, mas os meios também determinam as vias, dependendo da demanda. De novo nós voltamos para o meio, começo e começo. Bom, nós temos um começo para cada povo. O povo que eu chamo de eurocristão-colonialista tem seu começo a partir de Cristo. Por isso eu citei Gênesis, por isso eu citei a Bíblia.

Mas para falar mais de cosmofobia, na prática foi a minha geração avó que me ensinou o que é cosmofobia. Ou seja, mãe Joana e vários outros mestres e mestras, me ensinaram nas pescarias: quando eu queria pescar mais peixe do que o suficiente, eles diziam “pare de pescar porque você já tem os peixes para comer até a próxima pescaria, e o melhor lugar de guardar o peixe é no rio, porque no rio ele continua crescendo e se reproduzindo”. Por acreditar nas águas, por acreditar na minha geração avó, e por acreditar nos próprios peixes, eu parava de pescar. A sociedade eurocristã não faz isso. A sociedade eurocristã não confia que o rio guarda os peixes, elas querem guardar os peixes nos congeladores. Nos lugares que eles fizeram porque para eles só serve aquilo que vem do trabalho castigo. A sociedade eurocristã não confia que árvores sempre vão dar frutos, até porque eles atacam as árvores, então eles querem guardar também os frutos congelados. Eles querem os frutos secos, eles estão sempre acumulando. É isso que é belo, nosso povo não é o povo da acumulação. Por que não é? Porque nosso povo não tem a terra como maldita, tem a terra como sagrada. As águas, as matas, tudo, são

divindades para nós. Então nós acreditamos em nossas divindades. As nossas divindades nunca nos ameaçaram, então nós não sofremos da cosmofobia.

Um dos efeitos mais fatais da cosmofobia é essa loucura pelo dinheiro. As pessoas ficam guardando o dinheiro a vida inteira porque dizem “se vier uma crise eu estou prevenido, se vier uma doença eu estou prevenido”. É isso que dizem os eurocristãos, que sofrem da cosmofobia. Mas agora, eu gostaria de chamar atenção dessas pessoas para refletirem um pouco mais: veio a pandemia, veio o coronavírus, e cadê o dinheiro? Cadê os acúmulos? Está morrendo gente que não tem acúmulo, mas está morrendo gente que acumulou muito. E tem os que acumularam e estão perdendo o que acumularam, e cadê? Nós, eu, por exemplo, estou muito bem porque eu confio na minha roça. A minha roça é sagrada, a minha roça não me castiga. Todo dia eu estou na minha roça e ela vai me dando e vai nos dando. Nós quilombolas, nós indígenas, as nossas roças estão nos atendendo. Alguns de nós podemos mudar de vida nessa pandemia, alguns de nós podemos passar para a ancestralidade, mas nós não vamos sair com menos condições, ao contrário, nós vamos sair com muito mais condição. Porque as nossas roças, as nossas matas estão cuidando de nós como nós sempre cuidamos delas.

Então, para aprofundar sobre a cosmofobia é isso. É dizer que nós quilombolas, indígenas, quebradeiras de coco..., nós, povos de cosmologias politeístas, nós dos deuses e das deusas amigos e amigas, nós estamos muito bem do ponto de vista de condições. E se porventura nós tivermos que passar para a ancestralidade nós também não vamos sofrer porque nós vivemos também na ancestralidade. Não é começo, meio e começo? Eu estou pronto para passar para a ancestralidade sem dor, sem sofrimento, porque eu acredito que o que eu estou fazendo está em compartilhamento com o cosmo. É isso.

Marcio Goldman

Quando eu estava preparando aqui as coisas para falar, fui reler os textos em que Antonio Bispo fala sobre a noção de cosmofobia, e vou pedir licença ao autor para citar três trechos que eu acho que são fabulosos. Primeiro: “observando essa situação podemos dizer que a sociedade do colonizador é construída através de um saber sintético fragmentado. Segmentado e doente. Os colonialistas têm uma doença chamada

cosmofobia que é o medo do cosmo”. Outro trecho: “o Deus da Bíblia além de desterritorializar o seu povo também os aterrorizou de tal forma que não será nenhum exagero dizer que nesse momento ele inventou o terror psicológico que vamos chamar de cosmofobia”. Finalmente, um trecho que acho muito importante para nós: “os eurocristãos não esperavam que fizéssemos uma aliança com os indígenas, coisa que os colonialistas não fizeram. E eles não fizeram por ter essa doença que chamamos de cosmofobia”. Ou seja, a cosmofobia é uma doença porque é o oposto do famoso dito africano “não estamos sós no mundo”. A cosmofobia é a doença que dá a ideia de que se está só no mundo e que, portanto, não se pode fazer alianças — com os povos indígenas ou com outras divindades, por exemplo. Não se pode fazer nada disso porque se está só e se continua só.

Eu acho que a ideia de cosmopolítica tem uma relação com esse terror do cosmo, mas tem também uma implicação muito grande na relação do que nós chamaríamos de relações políticas, que em outros lugares não precisam ser chamadas assim. E ouvindo Antonio Bispo falar agora, fiquei pensando na nossa velha conversa, que felizmente nunca acaba, sobre a confluência e a transfluência, e que talvez fosse interessante nela introduzir a palavra *afluência*. Talvez o que devesse caracterizar a sociedade colonialista é a ideia de uma afluência. Afluência no duplo sentido, de enriquecimento, mas também a-fluência, o que faz parar de fluir. Porque o interessante da confluência e da transfluência é o fato de que o fluxo continua, que as coisas estão fluindo. Elas estão fluindo e se juntando por cima ou por baixo, como Antonio Bispo gosta de dizer. Mas a sociedade colonialista, cosmofóbica, tem esse sonho que é interromper o fluxo: em algum lugar você tem que acumular os peixes, você não deixa mais os peixes se reproduzirem. Algo para, não sei, pensarmos junto com as noções de confluência e transfluência. Talvez haja algo aí realmente próprio dessa sociedade, desse pensamento colonialista, a ideia de uma afluência.

Antonio Bispo dos Santos

Primeiro Marcio, é dizer que o que eu chamo de crítica é isso. É essa sua fala. Porque tem uma doideira aí, desse pessoal cosmofóbico que diz assim, “crítica construtiva e crítica destrutiva”. Ora, meu querido. Crítica é crítica, ponto. Crítica é um ponto de vista sobre o que você compreendeu. Agora, se não for um ponto de vista, aí

não é crítica é xingamento. Se você disser assim, “o Nego Bispo é um alcóolatra”, isso não é um xingamento, isso é uma observação. Mas se você disser “o Nego Bispo só fala isso porque ele é um alcóolatra”, aí é difamação, não é crítica. Mas se você disser “o Nego Bispo assim e assado, e eu compreendo isso sobre o que ele falou”, independentemente de eu estar vendo ou não, aí é uma crítica. E eu sou grato demais às críticas. Porque são as críticas que observam nossas contradições e eu sou uma pessoa altamente contraditória, o que eu tento não ser é incoerente.

Bom, da transfluência e da confluência. O que eu tenho conseguido e tem uma outra pessoa que fez uma crítica, sem saber da sua crítica, fez a mesma crítica, e foi maravilhoso, que é o Phelipe Cunha. Deve estar conosco nesse momento, inclusive Phelipe Cunha faz parte de uma equipe com Fernanda [Alencar Pereira] da UNB. A Fernanda é professora de tradução e Phelipe Cunha está na filosofia. Tem outras pessoas, o Luís [Augusto Ferreira Saraiva], não vou lembrar o nome de todo mundo, mas enfim, uma equipe. Eles estão traduzindo nosso livro para o inglês, para o francês e para o espanhol ao mesmo tempo. E são os alunos de tradução da UNB que estão traduzindo. Eu estou muito feliz, é uma coisa fantástica. E o Felipe fez essa mesma observação sobre a transfluência. Quando eu pensei sobre a transfluência, eu estava pensando sobre essa história da transnacionalidade, essa história da globalização. Eu estava pensando nisso. Por isso eu aproximei muito a transfluência dos colonialistas. Depois eu fui percebendo que os colonialistas não transfluem, eles transportam. Eles precisam sempre de um meio físico para fazer esse movimento porque eles não podem fazer esse movimento dentro do meio cosmológico porque eles têm medo do cosmo. Eles não podem transfluir, eu me equivoquei nesse texto, eles podem transportar. Eles transportam ideias, transportam livros, transportam tudo.

Como eu cheguei na transfluência? Conversando com uma indígena, ela me disse: “olha Nego Bispo, eu gostaria de saber mais sobre os quilombos, mas como eu vou saber se eu não dou conta de saber nem sobre os indígenas?”. Eu disse: “caramba, eu também gostaria de saber mais sobre os indígenas, mas como é que eu vou saber, se eu não dou conta de saber nem sobre os quilombos?”. E ela me perguntou, “como é que nós vamos resolver isso?”. Aí eu disse: “caramba! Pela transfluência”. Aí ela disse: “como assim Nego Bispo?”. “Olha, como é que as águas doces do rio São Francisco, se juntam com as águas doces do rio Nilo, se tem um oceano no meio?”. Nessa hora estava chovendo, foi fantástico. Ela disse “não sei, como é?”, e eu olhei assim e disse: “pela chuva, pelo rio do céu, pelo cosmo”. A mãe Joana me apresentava um rio no céu. Uma

vez fazia um barulho muito grande no céu, eu perguntava “mãe Joana o que é aquilo?”. Ela dizia: “é rio de Jordão, é o rio do céu”, na linguagem dela. Então a transfluência é isso, a transfluência é um movimento pelo cosmo como as águas vão, como a água que evapora no São Francisco e chove no Nilo, evapora no Nilo e chove aqui, transflui o oceano.

Aí lá no livro eu estou dizendo que confluímos desde a constituição federal, mas temos que transfluir a constituição para confluirmos nos nossos territórios, que é o que estamos fazendo agora. Isso que você falou também é transfluência; a diferença é que, por exemplo, cosmofobia eu não coloco adjetivo, eu falo cosmofobia, ponto. Porque nós pensamos isso do segmentado para o integrado. Eu preciso estar bem para que a comunidade esteja bem, mas se eu estiver mal a comunidade não consegue estar bem. É assim que a gente funciona. A sociedade colonialista é diferente, a sociedade precisa estar bem para as pessoas estarem bem. Como a sociedade nunca está bem, as pessoas nunca estão bem. Então é esse movimento.

Eu acho, Marcio, que a afluência é uma coisa interessante, mas tem a influência. O que eu estou dizendo hoje, na oralidade, não está escrito; o que estou dizendo é que nós transfluímos para confluir, ou seja, nós transfluímos de África para confluir com os povos originários aqui. E conseguimos confluir nos comunicando pela língua cósmica, olhando os astros, olhando as árvores, olhando os animais, sentindo o vento. Nós conseguimos nos entender com línguas orais diferentes, mas com línguas gerais, com línguas cosmológicas, nós nos entendemos muito bem. Os colonialistas não puderam fazer isso porque eles não podem falar essa linguagem, essa língua cosmológica, eles só podem falar essa língua sintética que eles criaram. E aí, para a gente compartilhar com outras pessoas, é dizer que os colonialistas se transportam para influir.

Nós transfluímos para confluir. Eles se transportam para influir. Ou seja, quando eles chegam no nosso território eles tentam influenciar e nós não. Quando chegamos nos outros territórios nós tentamos inspirar. Então é muito diferente, a gente vai para a transfluência, chega na confluência e inspira, compartilha. E eles não, eles atacam com a influência, praticam a influência. É meio complexo, mas o bom é que cada um vá navegando. Eu sempre digo que a melhor maneira de compreender a transfluência e a confluência é seguir o fluxo das águas, seguir as águas.

Tenho que pensar mais no que Antonio Bispo está dizendo, mas acho que estou entendendo nossas primeiras conversas. Na primeira edição do livro dele, ele dizia que a confluência é o princípio do famoso, “nem tudo que se ajunta se mistura”, enquanto a transfluência seria o oposto disso. Agora, se estou entendendo bem, ele está chamando esse oposto de influência e está guardando o par ‘confluência e transfluência’ para essas práticas contracolonizadoras, cosmológicas, não cosmofóbicas. Acho que fecha muito bem! Eu só sublinharia um ponto, essa expressão usada quando ele definiu pela primeira vez a ideia da confluência: “nem tudo que se ajunta se mistura”. Como é que isso poderia se conectar, confluir, transfluir, com os herdeiros da tradição histórica colonialista, para quem é tão difícil pensar como é que as coisas podem se juntar sem desaparecer. Quer dizer, sem que uma destrua a outra, ou sem que elas se fundam e virem uma coisa só. São duas formas de desaparecer. Ou seja, como as coisas podem se relacionar na sua diferença mesmo.

Eu acho que essas duas noções de Antonio Bispo — confluência, transfluência — significam que quilombolas, indígenas e outros nem sonham em misturar as coisas a fim de que tudo se torne a mesma coisa. É um sonho ou pesadelo absurdo de seu ponto de vista. O que não quer dizer uma impossibilidade para os encontros, mas, bem ao contrário, uma condição para encontros capazes de dar frutos, de produzir coisas. O oposto desse tipo de encontro em que, na mitologia ocidental, as coisas se encontram para se fundir e ficarem todas iguais, homogêneas. Assim, se de um lado, a prática antropológica de tentar entender coisas diferentes me ajudou a compreender melhor o que Antonio Bispo diz, é claro que o que ele diz também me ajuda a entender não apenas essas coisas como também a própria antropologia, em uma espécie de via de mão dupla. Prática ou encontro que é preciso aprender a cultivar porque nós não cultivamos essas coisas, nós, como disse Antonio Bispo, achamos que é um transporte unidirecional.

Antonio Bispo dos Santos

Olha como as coisas acontecem. Eu gosto muito da oralidade porque a oralidade é pura energia. A escrita, ela deixa a gente numa situação delicada. Você dá conta de escrever aquela coisa naquele momento, mas e se você não encontrar com uma pessoa

que leu, igual eu encontrei com o Marcio, como é que fica a situação? Porque o que eu achei maravilhoso, quando dizemos que “nem tudo que se ajunta se mistura”, é a grande questão. Quando dois rios se encontram, nenhum deixa de ser o rio que é porque confluuiu com outro, da confluência até a nascente cada um é um rio diferente. De onde eles confluíram até onde eles vão, eles vão juntos. Isso é fantástico. Mas pode ser que lá na frente, eles também criem outros ramais. Uma das imagens mais belas que nós temos é, por exemplo, o Delta do Parnaíba, já que estou aqui nesse estado colonialista chamado Piauí. Então o rio Parnaíba tem confluências fantásticas, por exemplo, o rio Preto quando ele conflui com o Parnaíba — e eu estou falando do rio Uruçuí-Preto porque é um rio lindo e maravilhoso, que tem quatrocentos quilômetros de extensão e nenhuma cidade na margem. É um rio sem esgoto. É um rio que não teria pandemia nesse momento se não fosse o agronegócio. Só que o agronegócio jogou veneno nesse rio pelo ar. Então tem a pandemia.

Volto um pouco a falar da pandemia porque eu gosto sempre de dizer, de chamar atenção, dessas pessoas, eurocristã-colonialistas, para dizer o seguinte: cada vez que vocês jogam veneno na agricultura, na terra, vocês estão criando pandemia no cosmo porque esse veneno vai para as águas, esse veneno vai para os astros e os outros seres, os outros viventes não sabem inventar vacina contra veneno. Nem vocês sabem, ninguém sabe inventar vacina contra veneno. Então, quando vocês estão jogando veneno, vocês estão causando pandemias nas outras vidas, quando vocês estão jogando esgoto nos rios, vocês estão causando pandemia no cosmo. Porque aquele esgoto vai para o rio, mas ele evapora, vai para os astros. Os animais bebem daquela água; quando vocês estão jogando resíduos gasosos no ar, nos astros, eles voltam pela chuva. Quer dizer que vocês procuram várias pandemias em várias vidas. Aí agora não estão gostando do corona? E se eu dissesse que o corona é uma reação dos elementos da natureza, dos outros reinos? Sabe por que? Porque mãe Joana dizia, “a terra dá, a terra quer”. Então, vocês extraíram demais da terra, extraíram não, expropriaram demais da terra. Extrair pode, expropriar não. Vocês expropriaram demais. A terra está pegando de volta, e de volta ela pode querer um de vocês. Porque se ela quiser um de vocês, ela não quer para jogar para a ancestralidade, ela quer para alimentar as outras vidas que vocês atacaram. Diferente de se ela me quiser, de quando ela me quiser, até porque ela me quer. Talvez ela nem queira vocês, mas ela me quer, aí ela me quer para alimentar as outras vidas. Talvez ela não queira vocês porque vocês não alimentam as outras vidas. Estão vendo? Falou, dá tempo de reeditar, escrevendo é mais complicado.

Mas é dizer isso. É dizer que a biointeração era para contrariar o desenvolvimento sustentável, mas hoje eu estou contrariando o desenvolvimento sem adjetivo. Então para contrariar o desenvolvimento, nós temos o envolvimento. Hoje me permitam aqui fazer um compartilhamento, para nossa roça de quilombo. Hoje é um grande dia, viu Marcio? Você está inaugurando o lançamento de uma coisa que nós estamos chamando de compartilhamento premiado em prol do envolvimento do propósito Roça de Quilombo. O que é o envolvimento do propósito da Roça de Quilombo? É uma reedição do livro agora na roça. Lá no livro tem a roça de todo mundo. Então nós vamos reeditar a roça de todo mundo. Ou seja, daqui para frente vocês vão me encontrar mais nas *lives*. Porque eu aprendi agora que a videoconferência é usar o sintético, que é a arma do colonialista, como defesa. Então a gente pode se comunicar pela videoconferência e, ao invés de eu ir até vocês, vocês vão me visitar. Então a roça de quilombo é um espaço onde nós vamos ter visitas de envolvimento. A primeira grande visita de envolvimento vai ser na lua cheia de julho de 2021, então já vão anotando aí: lua cheia de julho de 2021. Daqui para lá, já é possível fazer esses encontros. Esse primeiro grande encontro vai com as mestras e os mestres de defesa. Nós vamos sair do distanciamento social com um grande encontro das mestras e dos mestres de defesa para reeditar os nossos modos e tocar o que tiver que tocar daqui para frente. Então, para esse compartilhamento nós íamos fazer uma rifa, nós íamos rifar o primeiro “Quilombos, modos e significados”, e a segunda edição “Colonização, quilombos, modos e significações”. Só que ao invés de fazer uma rifa, nós estamos com o compartilhamento premiado que é para contrariar esse nome de rifa. Aí esse compartilhamento é em prol de um envolvimento, para contrariar o desenvolvimento de um propósito, para contrariar o projeto, e roça de quilombo para contrariar o agronegócio. Está circulando no Instagram, nós lançamos hoje, quem quiser compartilhar, o cosmo vai agradecer e vai agradecer da maneira que mãe Joana me ensinou “a vasilha de dar é a mesma de receber”. Então quanto mais você compartilha, mais o compartilhamento retorna para você.

Hoje a biointeração na verdade, ela está sendo muito discutida, mas o que está sendo mais discutido, por incrível que pareça, é a confluência. Um mestre de farinha no Pará me ensinou uma coisa, e olha só que maravilha, o que é confluência entre nós. Eu falei da confluência, ele disse: “olha Bispo, depois que você fez essa fala eu entendi que a confluência é uma coisa muito ampla. Por exemplo, antes de vir para cá eu confluí com os porcos”. Eu perguntei como. Ele disse: “eu fui no pé de manga, tirei as mangas

que eu achava que eram boas para mim e juntei para levar para casa. E as mangas que eu achava que não eram boas para mim eu derrubei para os porcos, que estavam lá debaixo e não podiam subir, então eu derrubei para eles. Quer dizer que eu e os porcos confluímos comendo manga. Ou seja, eu e os porcos temos um órgão em comum, então nós somos tipo quase parentes”. Eu achei linda essa explicação dele sobre a confluência. Então a confluência hoje ganhou uma força tão grande que é uma das questões mais discutidas do nosso debate. Nós temos grupos de confluência de *Whatsapp* de tudo que é lugar.

Outra coisa que ganhou muita força também foi o afropindorâmico. Só que o afropindorâmico é muito interessante, mas hoje eu estou trazendo o afroquilombola. Por que eu estou trazendo o afroquilombola? Para não trazer o afrobrasileiro. Para contrariar o afrobrasileiro. Porque antes de ser brasileiro eu sou quilombola. Então eu sou afroquilombola por natureza e eu sou afrobrasileiro por conveniência. Quando me convém eu sou afrobrasileiro, agora por natureza, por cosmologia, eu sou afroquilombola. É isso.

Transcrição: Jade Alcantara Lobo

Revisão: Helena Santos Assunção

Recebido em: 04/08/2024

Aceito em: 05/08/2024

DIÁRIO DE UMA ABIÃN

Célia Fernanda Sampaio Raimundo¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.55137>

Saúdo a dona de minha casa. A mulher de meu casuá, é por onde faço passagem nessa vida terrena. A saúdo nesse escrivido. Enquanto faço esse escrevedô sei que muitos dormem na encruza, guardados pelas forças dessa grande Pombogira

Uma escrevivência aqui é contada. Algo que é a expressão desse corpo que se inscreve. Busco nesse rio que corre em mim, que sou, que me guarda,² ecoar acerca dessas possibilidades que se fabulam³ na rememoração⁴ desse ser que há em mim. Caminhos caminhados que faremos caminhando. É nesse caminhá; nesse caminhá que me deparo com a arte de ensinar, que me transmuto, me transformo, transgrido entre as mais diversas formas me possibilitadas do ser, sendo. Para então vir a ser.

Me desmembro, me acoplando a outras realidades, outras possibilidades destrutivas⁵ desse ser, de uma outra visão, uma cosmovisão impressa para esse outro ser, que há de se ser. Afro perspectivar através de uma outra, de um ser outro. Que performa outro. Na encruzilhada das descobertas do que se faz quando se é. Nas encruzilhadas me possibilitadas pela experiência do caminho, pela experiência de Exu. Me descubro, me cubro de ser potência, desse ser sendo para além do que sou.

Exu me apresenta as possibilidades dentro das impossibilidades coreografadas dentro de meus caminhos. Ele brinca comigo diante da grama seca do cerrado. Caminha comigo pelos corredores, onde, enquanto destoante, me faço em elaboração; elaboro este ser transformado, esse ser que não se encaixa. Como diria Tiffany E. Barber esse *ser, não domesticado, não colonizável* que habita em mim. Que habita os corpos pretos de minhas passadas. Que habitam e povoam meu corpo, meu útero, minha mente, as palavras que formadas em minha língua, escorregam de meus lábios a dançar. Que doce sabor tem as palavras.

¹ Universidade Estadual Paulista (UNESP). E-mail: celia.fernanda@unesp.br

² Peço licença minha mãe Osun

³ Hartman, Saidiya. *Vidas Rebeldes, Belos Experimentos:: Histórias Íntimas De Meninas Negras desordeiras, Mulheres Encrenqueiras E Queers Radicais*. Fósforo, 2022.

⁴ Barber, Tiffany E., et al. *Afrofuturism 2.0: The rise of astro-blackness*. Lexington Books, 2015.

⁵ Nascimento, Maria Beatriz. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*. Filhos da África, 2018.

Dentre todas as milhares de coisas que Exu me coloca a pensar, uma ecoa como um gargalhar na encruza.

Exu me fascina, me admira o pensar. Seu movimento me instiga. Na figura de Sinhá Maria, ela me hipnotiza. Me faz ruminar as potências surreais que atravessam essa carne do estar para além do que se é.⁶

É um movimento do que pode se irradiar dentro do que ainda há de se ser por aqui, por ali no espiralar do caminho. Caminhamos, portanto, dentro da encruzilhada da ruptura com as (cis)temáticas do racismo generificado do ocidente. Numa territorialização das rugosidades⁷ de um corpo antepassado pelo espiralar dos tempos, povoa-se a temporalidade do folhear de mais um escrevido. É para além do contar uma história, é recitar o bailar das coreografias das impossibilidades vividas. Escrevidas. É nesse dançar, performar, outras que como eu haverão de vir, de joelhos dobrados, baterão as mãos, pisarão descalços, e com seu eu de fumaça e bebida vem o brotar de um existir em meio a ousadias. Ousadia é a palavra do dia.

Lembro uma vez dela a contar, é fascinante o imaginar de suas passadas por esse Ayê. Conta ser uma grande mulher. Diz ter morrido queimada. Imagino ser a inquisição do que ela fala.

*Foi condenada pela lei da inquisição,
para ser queimada viva sexta feira da paixão.
O padre rezava, e o povo acompanhava,
quanto mais o fogo ardia ela dava gargalhada.*

Nos caminhos da canção que regam a alma desse ser que se derrama sobre o papel, corre também em minhas veias, por de baixo de minha preta pele, palavras. Correm palavras não ditas silenciadas, esquecidas. Transformadas em movimento performam em mim saberes outros nunca antes pensados serem habitados pela carne. Meu corpo grita na encruzilhada. Se exuzilha sobre a navalha. É ancestralidade pura

⁶ Pensamos aqui em EXU na imagem da ruptura sistemática de binarização do ocidente. Busca-se fundamentalmente tecer a figura de exu enquanto um gênero flúido a orbitar pela perspectiva cosmovisionária de um afrofuturo transvestido, numa ruptura com a mutação da (cis)temática ocidental, é necessário o movimento do pensar uterizado destituído de uma generificação pombagireana, e verdadeiramente encruzilhar as potencialidades identitárias até mesmo de EXU numa metodologia para além das visualidades (cis)temáticas da carne. É para além do que a generificação das palavras pode fazer da água um transcrito a se ler.

⁷ Chamemos de rugosidade ao que fica do passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e acumulam em todos os lugares. As rugosidades se apresentam como formas isoladas ou como arranjos. (SANTOS, 2012: 140)

pelo corpo falada. O movimento pediu mais do que somente a letra afrografada. Ela precisava ir para o corpo-sentido. O corpo-palavra.

DO BANZO NASCE A ABIÃ. UM CORPO-RUGOSO NA ANCESTRALIDADE PERFORMADO

Eu sempre fui aquela que anda olhando para a história que se registra em cada tijolo assentado. Nessa cidade que faço morada, esse é um exercício interessante. É fascinante imaginar as “herstórias”⁸ que percorrem os paralelepípedos por onde a água escorre. Não tem beleza maior do que admirar o céu pintado por estrelas, e a sílica ao fundo ao colorir mais do que a paisagem. Se enganar na beleza das cores. É como dizer querer partir junto quando Padilha ou Colondina estendem suas mãos.

Buscava “Herstórias” nos caminhos por onde andava. Dos Adinkras fundidos nos portões aos registros ancestrais que marcam e afrografam mais do que somente as ferragens ao meu redor. Num dos milhares de encantamentos pelos quais fora enfeitada, me recordo de um momento especial. Quando me encontrei em meio a um conceito, ou o conceito se encontrou em mim. Penso sermos conceitos. Penso que somos conceitos em si. Conceito proveniente da compreensão do conceber, somos então conceitos, concebidos pelo Orun. Somos os acúmulos conceituais das potencias ancestrais dos encontros conceituais que a encruzilhada nos exuzilha. Faz sentido pouco, sei, vai ver o conceito ainda está em diacronia:

*A rugosidade que nos habita a carne
vai muito mais além das janelas que se abrem
transfigura-se num emaranhado de saberes
que dentro dessa carne se afagam.*

*Quando Milton Santos suas palavras alinhavou,
Encheu seu colar de contas,
o conceito criou.
Mais do que palavras afrografou
Identidade sobre o papel brotou*

*Ando por ruas que contam o não dito
eu as fabulo em uma escuta do sentido
Recrio criações sonhadas no passado
Vivo sonhos consolidados permeados.*

⁸ Zenaide Silva no Programa do Abujamra

*As rugas trazem a memória que se esculpe no vazio
No telhado das casas vemos o olhar do que fica enquanto marca
Em cada tijolo assentado ouve-se o cantar a 7 léguas daqui
Herstórias que aproximam-se ao balançar do caxixi.*

Quando a doce rugosidade me fora apresentada enquanto conceito, junto a uma outra infinidade de dimensões, o mundo buscou-se dentro de outros padrões, as fissuras desse padrão conformado começaram a ruir. Um outro ser para além do que se poderia pensar ser, nasceu, quis existir. Eu transgredi a forma que eu quis viver. Escrevivir. Me apresentar aqui. Me parir diante do papel, a tinta tingir. O ascender, enquanto se alçava voos rumo ao co-existir.

Costurada junto ao papel, me quebranto nessa busca do natural, nesse enredado encontro das naturezas do espaço que habito. Das emoções que através do tempo se imprimem mais do que somente na imagem, mas expressam-se em performance na minha carne. Marcam a paisagem, essa minha doce imagem, com aconteceres homólogos dentro dessa sociedade de aconteceres hierárquicos.

Tanto o acontecer homólogo quanto o acontecer complementar supõem uma extensão contínua, na cidade e no campo, sendo a contiguidade o fundamento da solidariedade. Já no caso do acontecer hierárquico, as relações podem ser pontuais. Aqui, a solidariedade independe da contiguidade. É a diferença entre proximidade espacial e proximidade organizacional (SANTOS, 1996, p. 133).

Quando digo que *costurada junto ao papel* eu quero re-dizer, é um *costuro do papel junto ao corpo*. É no encontrar em palavras afrografadas na herstória encontros desse corpo-texto que se diz. É fundamentar-se na solidariedade do existir de um corpo-texto, no dizer-palavra, que no pontuar dos aconteceres, faz do corpo-espaço a não continuidade do ser sendo. É reescrever o já escrito em dizeres outros transcorridos. É aconte(ser). É a(com)te(ser). É co-juntamente tecer. É confluir em outro ser dentro dos aconte(seres). As inúmeras existências exuzilhadas pelos seres. É na ruptura paradagmática com as organizadas civilizacionais ideias do ser, do vir, voltar a ser.

Envolvidos num quadro de contar para além da Razão, Milton Santos, meu grande zelador dos saberes, encarna nesse terreiro da Geografia. Ele traz feitiço na palavra. Traz conceito ao brotar, em meio a rocha, água.⁹ Já não bastavam as palavras

⁹ A Natureza do Espaço. Razão, Tempo, Técnica, Emoção. SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço: Razão, Tempo e Técnica, Emoção. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006.

era necessário o que mais havia de potente, por de trás desse bater de palmas. Eu ouvia ao fundo que poderíamos caminhar além. Ouvia como um gritar do tambor um bater de palmas, era preciso vestir branco e andar no casuá descalço, era necessário se sentar e nada além de pensar, sentir... E por que não sonhar. É necessário correr a gira, pro mal não pegar.

Até quando vai fugir menina?

Nesse honrar por essas palavras já escritas, formuladas e fomentadas, a curiosidade brotou, como aquela água. Aquela água boa que despacha todo egum que nos acompanha ao adentrar o casuá. Três vezes gorou. Três voltas deram. Em três pontos da rua, jogaram. Adentrei. Junto dos mais sábios caminhei. Transformações de vida, presenciei. De uma outra família me tornei.

Quando canto, canto junto a mais de mim. Quem habita meu hoje, mas também fez morada quando passou pelo meu ontem. Memórias que fábulas nessa cabaça constroem existências outras para a abiã que faz do papel seu refúgio.

É desse contar que me faço. Um contar outro desse ser afrografado. Transfigurado. Nas águas de minha mãe inundo meu Orí com os saberes que podem ser compreendidos por mim. Mas e os saberes que performam naquele lugar que transmuta-se no tempo? Adentrar aquele casuá, e firmar o cabeçadô. Habita tudo essas conversa que num tem nada de: conversa de pescador

Fico a pensar nas milhares de herstórias que ainda existem por contar. Herstórias que existem a nos fabular. Conforme percorria atenciosamente as linhas fabuladas por Saidiya Hartman, mais e mais via minhas sinhás. Sinhá Maria reluzia. Era sua vida que saia, dançando do papel ela irradia. Performava essa vivência de um corpo para além do que as limitadas expressividades captadas pelo papel podem ser capazes de dizer. Sinhá Maria é o ser, quando o ser sendo, já entendeu que é. Sinhá Maria fora a única até hoje que cedeu aos meus delírios da carne de fabular para além do que está a minha frente. Fora a única que no emaranhado dos meus pensamentos entendeu a necessidade que sentia.

Pois então de Herstórias as Legbaras me nutriam.

Recebido em 20 de maio de 2024

Aceito em 11 de junho de 2024

UMA CARTA PARA OXUM

Ana Clara Sousa Damásio¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.51754>

Amada Oxum,

Quem te escreve é sua filha. Filha de Lídia, Filha de Patrícia, Filha de Fernanda, Filha de Rosana, Filha de Adriana, Filha de Iyaromi. Filha de todas as mulheres desse terreiro. Filha de todas as mulheres.

Rumo aos meus seis anos de santo, talvez eu não tenha muito a dizer. Aliás, eu tenho. Tenho o que agradecer. Chegar a essa casa revolucionou a minha vida em muitos sentidos. Ser feita mudou o meu rumo. Antes de estar aqui o meu sentimento de solidão era tamanho, que as vezes eu nem lembro dele, pois ele foi aplacado em muitos sentidos. Eu ainda não sei falar como minha mais velhas, mas eu sei escrever. E por isso eu escrevo também, pois aprendi que a palavra é axé. E por isso eu falo.

Há alguns anos... Eu nem sei bem a data. Estava em uma viagem de volta para casa com uma das minhas mães. Eu disse a ela que depois de ter feito o santo eu nunca mais havia me sentido sozinha. O orixá me deu o que eu nunca achei que poderia achar, uma casa. Eu que tanto mudei ao longo da minha vida, tinha uma casa. Um lugar para dançar, cantar e fruir a vida que havia em mim. Nem todos os dias são perfeitos, pois eu não sou perfeita. E minhas mais velhas sabem disso, mas elas não me julgaram. Pelo contrário. Elas disseram: “não quero sua perfeição”. E como foi duro ouvir isso. Eu estava autorizada a chorar.

Entre todo começo e fim, eu estava autorizada a chorar. Entre dias bons e ruins, eu estava autorizada a chorar. Entre palavras e silêncios, eu estava autorizada a chorar. Entre sofrimentos e alegrias, eu estava autorizada a chorar. Essas mulheres me autorizaram a ser quem eu sou. E não há nada mais poderoso do que isso. Queriam que eu falasse de empoderamento, pois eu falo dessas mulheres. Pois tudo o que eu tenho em mim, me foi dado.

¹ Doutoranda em Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGAS), UnB. E-mail: anaclarasousadamasio@gmail.com

De Mãe Lídia aprendi o que um olhar de amor é capaz de fazer. Do que um “como você tá, minha filha?” é capaz de curar. Do que o carinho é capaz de tocar.

Com Mãe Patrícia eu aprendi o poder das palavras, a observar o alcance da voz e o respeito ao tempo das coisas.

Com Mãe Fernanda eu aprendi a potência do cuidado com minha cabeça e comigo mesma. Mãe Fernanda me trouxe para mim.

Com Mãe Rosana eu aprendi a importância do respeito. Com Mãe Rosana entendi como me deixar ser cuidada. Ela me ensinou como muitas é melhor que uma.

Com Mãe Adriana eu aprendi que tudo tem um lugar. Com ela aprendi a não ter medo de ser forte. E entendi que também sou forte.

Com Mãe Iyaromi eu aprendi o que é caminho. Entendi que não há como ser sem ele. E aprendi também que tudo tem sua hora (o riso, o choro, a vida).

E com todas elas aprendi e tenho aprendido o que é Oxum.

De um lado há a doçura de suas águas doces, rios e o seu brilho amoroso que nos guia enquanto celebramos sua presença, seu poder, riqueza e afeto. Em nome de todas as mulheres que buscam inspiração, força, caminho e orientação em seu nome, nos curvamos sempre diante de ti, Oxum.

Neste espaço sagrado que é nossa casa, é com alegria e gratidão que nos reunimos para honrar a senhora das águas doces, a deusa da fertilidade, do amor e da beleza. Oxum, você é a personificação da energia feminina que nutre, protege, cura e capacita, e suas águas tocam nossos corações como o suave toque de suas águas correntes.

Em seu guia, encontramos um caminho de transformação e crescimento, um caminho que nos leva a abraçar plenamente o feminino em todas as suas formas. Permita-me, minha mãe Oxum, explorar em detalhes com você, como orixá, e entender o que é estar viva e em vida.

Você, Oxum, é a deusa da fertilidade, da gestação e do nascimento. Sua presença nos lembra da maravilha da vida, da importância da maternidade e da capacidade de criar. Criar filhos, criar caminhos, criar amores, criar respostas, criar casas, criar sonhos. Você nos ensina que a fertilidade não se limita apenas à procriação, mas se estende à criatividade em todas as áreas de nossas vidas. É por meio de sua influência que descobrimos o poder de dar à luz também a ideias e projetos.

Seu amor, Oxum, é um farol que brilha nas horas mais difíceis. É em seu abraço amoroso que encontramos conforto, confiança e a coragem para ser autênticas e vulneráveis. Você nos ensina que o verdadeiro empoderamento feminino começa quando

amamos a nós mesmas e aos outros com sinceridade e compaixão. Oxum lava suas joias antes de lavar seus filhos.

Oxum, é você que nos lembra que somos dignas de admiração. Canta que devemos ser respeitadas e exige que o amor faça parte do nosso dia. A energia de Oxum transforma. A percepção de que a beleza não está apenas na aparência física, foi Oxum quem me ensinou. Oxum, você nos encoraja a cuidar e zelar pelos nossos corpos, mentes, vidas e lares. Você nos ensina a nos sentirmos bonitas. O ouro de Oxum renova.

Entre gestantes, crianças, mães, filhos nascidos, perdidos e paridos, você aponta que vida continua como uma suave dança. Entendemos que juntas e com nossas crias, somos poderosas. Nutrir, é fortalecer todos aqueles que estão ao nosso alcance. É com você que também encontramos força para fazer a vida vingar dentro de nós e para além de nós. Oxum nunca será esquecida.

É com você, minha amada mãe, que a prosperidade nunca se despede da nossa casa. Onde há Oxum, há riqueza. A riqueza de buscar nosso sucesso profissional e coletivo. A sabedoria de também lutar pelos nossos bens materiais. Além disso, você sempre afirmou que nós mulheres temos o direito de ocupar qualquer posição que quisermos nesse mundo. Nos curvamos apenas para Oxum!

Sua energia nos dá a confiança para conquistar nossos sonhos e fazer a diferença no mundo. É não há nada mais bonito do que uma mulher confiante! Nos momentos de desafio e adversidade, é em você que encontramos determinação. É com você que superamos os obstáculos. Seu colo nos ensina que somos capazes de enfrentar qualquer situação, que podemos (e devemos) erguer a cabeça diante das dificuldades e continuar nossa jornada com dignidade e coragem. Sempre com dignidade e coragem. Você é a guerreira que não recua! A deusa que nos inspira a lutar pelos nossos direitos, a persistir em nossos esforços e a trilhar o caminho do ouro.

Amada Oxum, sua influência transformadora no mundo todas as mulheres que buscam sua luz. Que sua energia continue nos fortalecendo, inspirando e guiando à medida que trabalhamos juntas para construir um mundo mais justo e igualitário.

Hoje, neste terreiro, agradecemos sua presença amorosa em nossas vidas e pelo poder que você concede para sermos as autoras de nossos destinos (guiadas por você). Continuaremos a honrar você, a celebrar nossa feminilidade e a capacitar umas às outras, em seu nome e com seu amor como nosso respaldo.

Com respeito, gratidão e amor profundo,

Sua filha, Ana Clara Sousa Damásio

Recebido em: 30 de novembro de 2024

Aceito em: 16 de maio de 2024

NÃO SOU TEU NEGRO

Hans Carrillo Guach/Ọláyínká¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.55140>

**Não sou teu negro
estou certo
decerto, retaliação está por perto**

Sou negro que re-existe a quem açoitou,
e continua fustigar.
Negro que re-existe a quem apanhou,
e assenhoreia o vergastar.

**Não sou teu negro
estou certo
decerto, retaliação está por perto**

Branquitudes na distância me inventam,
objeção à complexidade que pregam, mas não tentam.
Branquitudes que na minha lavoura só veem facão,
contramão à sublime arte na minha canção.

**Não sou teu negro
estou certo
decerto, retaliação está por perto**

Sou cimarrón que em caminhos escuros,
anda e cresce.
Cimarrón que na “senzala” que o habita,
ama e floresce

**Não sou teu negro
estou certo
decerto, retaliação está por perto**

Negras Turmalinas sabem só de indiferença, desagregação?
Colado na Selenita é que somente esta certo?
Não basta difamar, estereotipar? Também autovitimização?
Busca no ladinho, decerto,
branquitudes estão por perto

¹ Professor adjunto na Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás (UFG). Integrante/Fundador do Instituto CALUNDU. E-mail: hanscarrillo@ufg.br

**Não sou teu negro
estou certo
decerto, retaliação está por perto**

Buscam olhos que queiram alucinar
dias que ansseiam desamor alheio, sujeição.
Tornaram-me negro e bode expiatório do confabular.
Vixe, a noite gritou auto-afirmação!
Dignidade, emancipação, veias de um negro coração

**Não sou teu negro
estou certo
decerto, retaliação está por perto**

Recebido em: 02/08/2024

Aceito em: 02/08/2024

SETE ONDAS: SOBRE MEMÓRIAS, ÁGUAS E OUTRAS SENSAÇÕES

Fábia Mônica Souza dos Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.55138>

Eu que gosto de achar as coisas, estou vendo sete em todo lugar, esse número carregado de sagrado, de sabedoria e expansão. Estou prestes a completar meu sétimo ciclo de sete anos, e isso tem me reconectado com várias outras somas.

Dizem que a vida costuma mudar de sete em sete anos, trazendo novos ciclos e renovação. Pensei também na tradição de pular sete ondas na virada de ano, pedindo a Iemanjá para abrir os caminhos no ano que se aproxima. Uma daquelas coisinhas que muita gente que não é do santo faz, justamente pela relação com os ritos tão presentes na afrorreligiosidade que nos embala.

Por falar em mar, aprendi com ele antes mesmo de ter aprendido com aquelas que me ensinaram a ler e escrever. No mar aprendi a nadar. Aprendi também a ter medo, e a buscar coragem, justamente no revolto daquele momento em que se percebe que, para voltar à margem em segurança, você precisa ir mais para o fundo, por detrás da arrebentação. E esperar aquele exato momento em que as águas dão uma breve trégua, ensinando no miudinho que a natureza é sempre soberana.

E as sete ondas que tanto pulei vieram agora para cá. Resolvi brincar com esse sete tão cheio de representações e pluralidade. Esse sete tão sagrado, tão divino, tão primo, número que se desdobra em tantos outros, e significa transformação. Calundu tem sete letras. Também tem sete meses que cheguei por aqui, onde venho sendo acolhida de uma forma extremamente generosa, e onde venho aprendendo tanto. O que me falta em longevidade me sobra em desejo de trocar, em vontade de ouvir aquelas e aqueles que compartilham suas escritas e também suas histórias de resistência, suas narrativas, alianças e ancestralidade. Que falam das suas casas, suas cores, suas marcas e dos afetos que se formam nas partilhas.

Mergulhando (olha Iemanjá e o mar aí me guiando novamente) nas tramas da Revista até aqui, tenho sentido que muitas vezes a correnteza tem me levado em direções

¹ Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: fabiamonica@id.uff.br

com rota própria. Por isso, como já ouvi várias vezes ao longo desses últimos tempos, deve ter enredo com o santo aqui!

Tentando reconstruir meus hiatos a partir dessa chegada, fui mexer nas fotos de infância, nas memórias perdidas e recompostas com a ajuda das mais velhas. Quis de novo perguntar pra tia Preta sobre aquela única foto minha na barriga da minha mãe, dentro do terreiro, linda que só, com aquelas guias no pescoço. Minha mãe com Oxalá e meu pai com Xangô, contou minha tia. E me disse que ela era feita no santo sim. E eu naquela barriga. A minha história. E aquela pulseirinha de Oxum que não saía do meu pulso quando eu era criança. E minha madrinha Marta e meu padrinho Puí. E o terreiro deles, minha madrinha mãe de santo de lá. Tia Preta diz que tem certeza que era Candomblé, e que ficava ali pertinho do KM 13 da Dutra. E eu batizada na igreja, pra agradar a uma parte da família, mas crescendo naquele terreiro de esquina com cheiro forte de pimenta branca, que até hoje me aguça o nariz.

A memória sobre esse tempo foi rareando, assim como a possibilidade de perguntar à minha mãe, que como outros tantos vimos sair do terreiro renegando essa história. Tudo isso estava guardado dentro de mim, mas a cada escuta, a cada texto, a cada título, a cada letra, sigo sendo sacudida por dentro. Vou nesse percurso buscando amparo nos elementos de referência que contam, recontam e interligam diferentes experiências de conexão, tudo aquilo que me coloca de novo em relação.

E quando faltar compreensão ou resposta, de qualquer forma posso sempre ir pro mar... Pular sete ondas, ir pro fundo, depois da arrebentação, e voltar com o corpo cheio de sal pra dentro de mim mesma, retomando o fôlego que preciso pra seguir adiante.

Recebido em 14 de junho de 2024

Aceito em 17 de junho de 2024