

A encruzilhada tem três caminhos:

ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

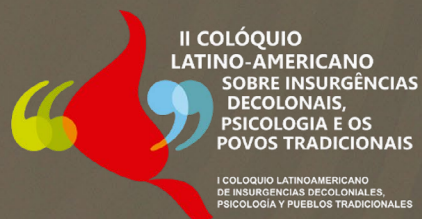
Organização: Paula Moura; José Maria Nogueira Neto
Revisão e finalização: Anderson Moraes Pires e Thaís Felix Cruz



realização:



apoio institucional:



A encruzilhada tem três caminhos:
ensaios para pacificar o homem branco
e descobrir mundos possíveis

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

A encruzilhada tem três caminhos [livro
eletrônico] : ensaios para pacificar o homem
branco e descobrir mundos possíveis. -- 1. ed.
-- Fortaleza, CE : Editora Parentes, 2024.
PDF

Vários autores
Bibliografia.
ISBN 978-65-83089-09-0

1. Decolonialidade 2. Ensaaios brasileiros
3. Sociedade.

24-220659

CDD-B869.4

Índices para catálogo sistemático:

1. Ensaaios : Literatura brasileira B869.4

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415



sumário

RITOS INICIAIS	7
PREFÁCIO	9
E'I*	10
ÍNDIA DE PARIS	12
O PILAR DA MAGIA ANCESTRAL	14
1. INTRODUÇÃO	14
2. RACISMO ESTRUTURAL E A DESUMANIZAÇÃO DAS EXISTÊNCIAS AFRICANAS	16
3. PLURIVERSALIDADES FILOSÓFICAS	20
4. O PILAR DA MAGIA ANCESTRAL E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES DE INÍCIO-MEIO-INÍCIO	23
REFERÊNCIAS	26
É “PRECISO IR LÁ ONDE VIVEM OS BRANCOS”: A ÚLTIMA FLORESTA COMO DISPOSITIVO POLÍTICO-PEDAGÓGICO DE CRÍTICA E EDUCAÇÃO DO OCIDENTE	28
1. INTRODUÇÃO	29
2. O CARÁTER EDUCATIVO NAS PRODUÇÕES KOPENAWANAS	31
3. SONHAR O FILME: EXPERIÊNCIAS ONÍRICAS NA PRODUÇÃO CINEMATOGRAFICA DE <i>A ÚLTIMA FLORESTA</i>	34
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	36
REFERÊNCIAS	37
CRIAR OUTROS MUNDOS (PARA HABITAR NESSE): TRAVESSIAS DE PENSAMENTOS DESDE LA TIERRA	39
1. INTRODUÇÃO: A TRAVESSIA NO DOLOROSO PRESENTE	40
2. UM PERCURSO METODOLÓGICO: PASSOS NA TRAVESSIA	41
3. A POTÊNCIA DA TRAVESSIA: NAS FRONTEIRAS DE SUJEITOS COLETIVOS NASCEM SEMENTES DE AMANHÃS	41
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: RESPIRAR NA TRAVESSIA	49
REFERÊNCIAS	49



CANTOS E ENCANTOS DE SURRUPIRA: UMA ATIVIDADE CULTURAL, EDUCATIVA E MITOPOÉTICA DO MUSEU SURRUPIRA DE ENCANTARIAS AMAZÔNICAS

51

1. APRESENTAÇÃO	52
2. CANTOS E ENCANTOS DE SURRUPIRA	55
3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	60
REFERÊNCIAS	60

DEVIR-EDUCADOR: VOZES A FABULAR (N)A EDUCAÇÃO

63

1. DOS COMEÇOS OU TEMPOS ENTRECruzADOS	64
2. SER RADICALMENTE VIVO OU DA CORAGEM DE DEVIR-OUTREM	64
3. CORPOS-PALAVRAS OU PEDRAS QUE CANTAM	68
4. CONTAR MAIS UMA HISTÓRIA OU ADIAR O FIM DO MUNDO	71
REFERÊNCIAS	73

LUZ QUE VEIO DE ARUANDA PARA TUDO ILUMINAR: BREVE HISTÓRICO DA UMBANDA CEARENSE

75

1. INTRODUÇÃO	75
2. PERCURSO TEÓRICO	77
3. O SURGIMENTO E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA UMBANDA NO BRASIL	78
4. O UNIVERSO RELIGIOSO DA UMBANDA:	
A ESTRUTURA DO CULTO AOS GUIAS ESPIRITUAIS E ORIXÁS	79
5. A UMBANDA NO CEARÁ	82
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS	85

INSURGÊNCIA E RESISTÊNCIA À MODERNIDADE: O TERREIRO DE UMBANDA COMO CONTRAPONTO AO PROJETO DA MODERNIDADE

87

1. INTRODUÇÃO	87
2. REFERENCIAL TEÓRICO	88
3. PERCURSO METODOLÓGICO	90
4. RESULTADOS E DISCUSSÕES	91
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS	92



**“EU TRABALHO COM A TRADIÇÃO! ”: UM ESTUDO FEMINISTA
E DECOLONIAL SOBRE AS NARRATIVAS DAS REZADEIRAS
DO MUNICÍPIO DE ARCOVERDE - PE**

93

1. INTRODUÇÃO	94
2. REFERENCIAL TEÓRICO	99
3. PERCURSO METODOLÓGICO	102
4. RESULTADOS E DISCUSSÕES	105
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS	111

**OCIDENTALIZAÇÃO E RITOS DAS RELIGIÕES DE
MATRIZ AFRICANA: DESCONSTRUINDO PRÁTICAS
HEGEMÔNICAS E COLONIZADORAS**

114

1. INTRODUÇÃO	115
2. PERCURSO METODOLÓGICO	116
3. OCIDENTE, BASE ANCESTRAL AFRICANA E AS “TROCAS”	116
4. REJEIÇÃO DO OCIDENTE E A HIERARQUIZAÇÃO DOS RITOS	118
5. LAICIDADE E RACISMO RELIGIOSO	119
6. RACISMO RELIGIOSO, RITOS E DESCOLONIZAÇÃO DE SABERES	120
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS	122

**O RE-LIGARE ENTRE A FILOSOFIA AFRICANA E A
PSICOLOGIA ANALÍTICA NO ROMANCE “UM DEFEITO DE COR,
DE ANA MARIA GONÇALVES.**

125

1. INTRODUÇÃO	126
2. KEHINDE	126
3. RELIGIÃO E RELIGARE	127
4. PENSAMENTO AFRICANO	128
5. MITO E ANCESTRALIDADE	128
6. SINCRONICIDADE: UMA POSSÍVEL SÍNTESE ENTRE MUNDOS	131
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS	133

**RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E O PAPEL
DA EDUCAÇÃO FORMAL NA DESCONSTRUÇÃO DO PRECONCEITO**

135

1. INTRODUÇÃO	135
2. PERCURSO METODOLÓGICO	135
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	136
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
REFERÊNCIAS	137



ritos iniciais

Neste livro observamos a ação do espírito do tempo, como disse Michel Maffesoli, no desenho deste momento histórico que vem sendo chamado de pós-modernidade. Percebemos que as rachaduras da cosmovisão moderna estão mais à mostra, revelando o eurocentrismo, a destruição da natureza, a violência patriarcal, a invasão de territórios originários entre outras mazelas, cujo impacto tem se agravado com a pandemia da COVID 19.

Ao mesmo tempo, porém, há outras vozes propondo caminhos, novos ventos sopram das florestas e a música dos tambores nos candomblés, umbandas e encantarias sugerem propostas de regeneração do planeta em novas bases. Dentre elas, a convivência harmoniosa com a natureza e a construção de uma nova ética, que compreenda o respeito à existência de outros povos e outras cosmovisões.

O primeiro capítulo deste livro traz, a partir desta proposta de abertura de caminhos, um debate sobre o paradigma ancestral africano, que nos orienta a buscar uma posição de equilíbrio perante a vida, respeito à natureza e a todas as relações.

O segundo capítulo apresenta um debate sobre o filme “A última floresta”, dirigido por Luiz Bolognesi, apresentando o projeto do pajé Davi Kopenawa Yanomami de pacificação do homem branco. O artigo expõe a crítica trazida no filme contra o modelo predatório imposto pelo “povo da mercadoria”, revelando a ignorância do pensamento branco e propondo saídas para evitar a destruição da Terra Floresta.

O capítulo “Criar outros mundos (para habitar nesse): travessias e pensamentos desde la tierra”, aborda o problema do desencantamento do mundo, trazendo a imagem da encruzilhada para construir um diálogo entre o pensamento de Ailton Krenak e Glória Anzáldua, utilizando como mote a pergunta: “que amanhã são possíveis?”

O capítulo seguinte compartilha um texto mitopoético apresentado no Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas, trabalho vinculado à Universidade Federal do Pará que abordou histórias sobre os encantados afro-amazônicos da Família de Surrupiras, como Vovó Surrupira, matriarca da família, Rei dos Surrupiras, normalmente associado ao encantado Japentequara e Chica Baiana, algumas vezes entendidas como Surrupira, mas também associada a outras famílias como a da Baía ou de Légua. O objetivo do trabalho é povoar o imaginário dos estudantes com as referências das culturas afro-brasileiras.

O capítulo “Devir educador: vozes a fabular (n)a educação” problematiza a homogeneização das narrativas e existências dos povos, questionando qual a implicação dos educadores na propagação de tal projeto. O artigo propõe um diálogo entre a construção do sujeito como educador e a fabulação, no sentido de produzir uma educação criativa.

O sexto capítulo problematiza a violência colonial e racista institucionalizada, que se expressa contra os cultos afro-brasileiros, e seu reflexo no pensamento social comum; apontando a necessidade de ocupação de locais de influên-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

cia institucional por minorias, a fim de produzir uma mudança no comportamento social.

O capítulo seguinte apresenta um recorte da trajetória da Umbanda no Brasil, traçando uma linha temporal que vai desde o seu surgimento no Brasil colônia até chegar ao século XX, mais precisamente a 1908, e ser apresentada à comunidade pelo Médiun Zélio Ferriandino de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Descreve ainda um breve histórico da Umbanda em solo cearense, atentando para a institucionalização da mesma pelas mãos de mãe Júlia.

O capítulo “Religiões de matriz africana e o papel da educação formal na desconstrução do preconceito” aborda o modo como a educação formal permanece sendo um importante instrumento da colonialidade, e a importância da implementação de ações para que ela venha ser utilizada também como uma ferramenta no processo de descolonização.

O nono capítulo, problematiza o “império da modernidade” construído sobre as ideias de Hegel e Descartes, e propõe pensar as religiões de matriz africana como elemento de resistência e insurgência contra o modelo de modernidade que vivemos.

O capítulo seguinte, intitulado ““Eu trabalho com a tradição”: um estudo feminista e decolonial sobre as narrativas das rezadeiras no município de Arcoverde – PE” propõe um debate sobre a prática das rezadeiras, muito comum entre as classes populares, problematizando o modo como o pensamento colonial afeta tais mulheres e atestando, ao fim, a eficácia simbólica da função da rezadeira na promoção da saúde da comunidade.

E no último capítulo, intitulado “O Re-ligare entre a Filosofia Africana e a Psicologia Analítica no romance “Um defeito de cor”, de Ana Maria Gonçalves”, acompanhamos a construção de possíveis relações entre a Filosofia Africana e a Psicologia Analítica na história de Kehinde, protagonista desta primorosa obra literária, destacando a importância da religião no traçado do destino da personagem.

Ana Paula Lima Moura
Outubro de 2021



prefácio

Ana Paula Lima Moura

O livro “A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis” é uma coletânea composta por oito artigos e dois resumos expandidos submetidos e publicados no II Colóquio Latino-Americano sobre Insurgências Decoloniais, Psicologia e os Povos Tradicionais.

Neste livro, é possível acompanhar fecundos diálogos provocados pelo pensamento de autores como Ailton Krenak, Glória Anzáldua e Davi Kopenawa, e aqui convidamos Exu, o dono dos caminhos e senhor das encruzilhadas, para operar o processo mágico de transformação da rua sem saída da modernidade na encruzilhada de três caminhos, proposta com base na integração dos pensamentos e cosmovisões das margens, dos terreiros e das florestas.

Nas pesquisas aqui apresentadas, é discutido o modo como o empreendimento colonial atacou o imaginário popular, por meio da tentativa de apagamento das linguagens e símbolos dos povos dominados. Neste caso, as imagens culturais evocadas pelas religiões afro-brasileiras e indígenas foram demonizadas pelo pensamento europeu, tornando-se a parte renegada da religiosidade oficial brasileira. É Ailton Krenak nos convoca a imaginar outros mundos possíveis, e este exercício exige toda a nossa potência de criação. Pensar, enfim, em uma alquimia das culturas que faça jus à nossa mestiçagem genética, cruzar repertórios, dar oportunidade a toda a nossa diversidade cultural é uma utopia que, uma vez alcançada, nos faria gigantes.

As pesquisas trazidas neste livro que ora apresentamos, mostram uma potência de criação que nasce da injustiça, da opressão e da falta de oportunidade. Em um país de desigualdades gritantes, em que a perversidade é comum, direcionamos o olhar para os ensinamentos que vêm da floresta pela voz de Davi Kopenawa, que toma para si a tarefa de educar e pacificar os brancos, o “povo da mercadoria”, como medida de preservação da vida no organismo Terra.

Por fim, esta coletânea é uma celebração da sabedoria das margens em processo de realização do grande trabalho alquímico de mestiçagem espiritual. Neste caminho conduzido pela ancestralidade e radicalmente novo, somos guiados pela lembrança de que “somos um povo que salta no escuro, somos o povo no colo dos deuses”, como nos ensina a mulher lésbica intelectual chicana Glória Anzáldua.

Receba este convite para fazer a travessia e boa leitura!



e'i*

Paula Albuquerque¹

Nasci agora, neste preciso espaço quando as raízes mergulhavam em meus retalhos. Nasci partida como o solo, mas, disseram os anciãos e as anciãs que um dia ele já foi inteiro e as matas emanavam sua sabedoria - um harmônico entre diferentes partes, às vezes em um inverno tão necessário quanto o desfolhar do outono ou deleite de uma alegria em dia pleno de azul.

O sol captava as dores de todos os povos da terra dividida. Olhava para eles, sem teto e sem refúgio, a invasão, a violência, a morte, a escravidão. o Banzo melancólico no olhar, a liberdade confinada por invasores. Os pássaros recolheram as suas asas e num ímpeto de utopia, era um pouco resistência – calaram sua trajetória. Detiveram-se nas árvores e parecia que nenhum animal poderia ser mais ritualizado. O silêncio não era mais contraste da música mista que ecoava no coração da floresta. Passou a ser grande.

Era preciso saber o segredo das palavras. Na roça, no sufoco inerte das águas salgadas, na chuva, na densidade da cachoeira, seus pesares e sua pulsão como lágrimas de mel, a poética simples do mergulho - e então vislumbrar o que esses pássaros guardaram nas asas, os antepassados, plasmar épocas que estão por vir; nascer no recanto das origens. A Natureza só se mostra a quem sabe ler poesia. Às vezes, talvez do inconsciente, um lugar da mente em que os Xamãs conseguem chegar, me vem uma canção de vida que detém mesmo o prumo de uma árvore. Acontece que uma árvore, mesmo parada, não está inerte. Essa sabedoria me ensinou Xeru*, na solidão compartilhada de manhãs e sorrisos em volta dos espíritos que se libertaram.

Os invasores são infelizes e se odeiam, por isso odeiam as raízes, o mato, as borboletas, as lagoas, por isso, minha filha, nos odeiam e somos todas as raízes impossíveis de serem arrancadas, no mais inesgotável e inatingível do ser divino, assim como as lagartas, as formigas, as onças, os javalis, os peixes, os pássaros e o ato de migrar, a dança vermelha dos ancestrais. Amamos Kokué* porque amamos Jaikové*. Yvy Rupá* é nossa casa maior, em comunhão com tudo que existe e assim também louvamos a natureza da morte que todos os dias nos habita.

Há uma bruta seiva que circula nos labirintos das árvores, enquanto elaboramos sobre o que um ser vivo desse porte pode oferecer, nós nos alimentamos dos frutos, enquanto tentam nos matar por madeiras e lucros. Mas os invasores não sabem muito sobre a floresta. Também elas, as árvores, têm circulação sofisticada. Uma árvore é um átomo dos nossos antepassados, tem ensinamentos que não se perdem com a trajetória dos nutrientes. Talvez uma árvore se desloque mais do que muitos humanos, saciados no conforto dos seus ossos.

¹ UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Sei cultivar raízes e vivo tentando saber se sei viver fora da vida mesma, em algum refúgio em que não tenha existido materialidade ou que o corpo não precisasse vestir diariamente cicatrizes. Um dia sonhei que eu mergulhava na floresta. Esta era um rio que me atravessava o espírito. Na verdade era o seio da Mãe-Terra, colo silencioso do meu eu-meni-na em épocas que não se contam e não existem no Universo. Mas eu já disse isso.

A Natureza tem nas mãos o sagrado, o profano, o delta e tudo o que se oculta, tudo o que observamos e tudo que a fugacidade das nossas limitações não revelam aos olhos e ao entendimento. Somos chuva, nuvens, terra bruta, planta, pássaros, komandá*, a liberdade.

A Natureza, mesmo quando se despe, jamais fica nua, já que cada parte é flor e um poema; sabe precisamente a altitude do nosso estar fincados ao chão - nós é que não sabemos se o chão é o limite. Como dissera o karaí Karaí*, o chão faz parte do céu e por isso também é suspenso. Tudo isso se embrenha em um simbólico matigado em nosso corpo, um corpo feito de selva, talvez por isso sejamos deuses. Do arrepio que escutamos, sons e palavras contam aquilo que deságua por toda a vida. Era por liberdade que os nossos já experimentaram, o ir-se; os mortos que tentaram defender Pindorama – Xondaro* - E que vivem dentro de nós e nos deixam o legado cotidiano de reencontro com a paisagem mais absurda que há: a vida, a luta, que é a sensação da asa, a vontade de ser-se em conjunto.

Mas enquanto o derradeiro dia não chega, nunca deixamos de pertencer ao todo, a Nhanderu*, colheremos os dizeres dos Espíritos: a vida é uma morte dentro da outra, enquanto vivemos, vamos morrendo e a cada célula partida, caminhamos para o inexorável, executamos uma rotina, mas o céu não deixa de pulsar beleza e vida. A morte é uma vida dentro da outra. Você é seu avô e sua bisavó, você é o rio limpo e vivo que já morreu. Já somos, enquanto seres humanos, os átomos das flores, das matas, dos peixes, dos rios, do roçado, do sol, da lua, das nuvens, da chuva, das montanhas. Licença para entrar na floresta, foi o que solicitei ao silêncio para escrever estas linhas. Vivemos nessa rotina de viver o Todo. No fundo, rotinas são certezas. E isso é viver. E morrer.

Lembrei de uma passagem de uma música que dizia - viver dói.

Não estava escrito, porque escrever seria apagar o vivo de tal crueza. Então a nossa túnica, a pele que veste a humanidade na força das águas, no etéreo, completamente desprovida de matéria, se desprende do que somos, permanece a vontade e a função primordial das vidas que habitam em todo o cosmos.

Vocabulário de termos utilizados em Língua Guarani.

*E'I: Mel

* Xeru, pai, fala sagrada de extremo respeito na Aldeia, que não deve ser profanada.

* Kokué = Lavoura

* Jayikové = Vida

* Yvy Rupá = Planeta Terra

*karaí Karaí= sábio, liderança espiritual.

* Komandá = feijão

* Xondaro = guerreiros

* Nhanderu = Deus



índia de paris²

Bárbara Galvão Silva³

Apresentação/resumo ou sinopse: As danças miscigenadas, de origem afro-indígena ou afro-brasileira, representam um território de existência que sempre esteve em constante transformação, mediante ao processo acirrado de globalização. A experiência de urbanização das Favelas, território marcado por pretos, pardos e indígenas, e as relações inter-étnicas engendraram a ginga da capoeira em movimentos de quadris no samba e no funk, pelo caráter de deslocamento no território. A relação da música popular brasileira urbana desde os anos 30 e a cultura produzida pelos norte-americanos pelo soul nos anos 90 reverberaram na Furacão 2000. O funk emerge nas favelas cariocas através da mundialização da música eletrônica e o movimento do hip hop, como referências Kratfwerk e Africa Bambaataa. O funk capixaba destaca-se pelo uso do beat fino, uma marca presente dos DJ's e MCs da região do Espírito Santo, mais especificamente na Grande Vitória. Movimentos de quadris e pélvis em sequências de improviso marcam o funk como uma categoria de estética favelada, através da bricolagem. Este estudo tem como objetivo realizar uma cartografia corporal, uma experiência do corpo em seu território físico e existencial, através das relações estéticas e performáticas nos espaços públicos, utilizando o sistema Laban de análise, em seus eixos de experimentação e observação dos movimentos. Este curta-metragem pretende discorrer sobre as origens inter-étnicas da minha construção subjetiva, e abordar a construção do território favelado em sua política de retomadas de terras indígenas. A favela não é área de invasão. Há também denúncias do militarismo atravessado no território, tanto em relação ao tráfico de drogas e as incursões policiais constantes, apontando as origens da polícia para além da compreensão de policiais militares como capitães do mato, abordando sobre a Guarda Rural Indígena e o Reformatório Krenak constituintes desta política militarista. A partir disto foi feito uma filmografia cartográfica utilizando uma câmera acoplada a bicicleta e uma videodança explorando os movimentos do funk e suas origens da capoeira, samba, e danças indígenas.

LINK DO VÍDEO ÍNDIA DE PARIS: <https://youtu.be/RzNyS5FAIpQ>

Duração: (14:29)

Palavras-Chave: favela. indígena. funk.

Ficha Técnica: Roteiro, Filmagem e edição: Bárbara Galvão Silva

Desenho de som: Bárbara Galvão Silva.

² Use o QR CODE ou link para visualizar.

³ UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO



A encruzilhada tem três caminhos:
ensaios para pacificar o homem branco
e descobrir mundos possíveis



aponte a câmera
do seu celular para
poder acessar



o pilar da magia ancestral

Thaianne Miranda Alves⁴

Resumo: Este trabalho trata-se de um exercício reflexivo e tem como objetivo apresentar a perspectiva do paradigma ancestral africano como fio condutor e pilar de sustentação e possibilidade de construção de caminhos de reumanização. A elaboração deste trabalho foi criada a partir do processo de especialização em estudos afrolatino americanos e caribenhos (CLACSO). A formação da diáspora latino-americana foi forjada a partir da colonização deste território e escravização da população africana e originária que já viviam neste território. Este processo produziu ao longo dos últimos séculos fraturas ontológicas que são prejudiciais não apenas para a possibilidade de ser e existir destas populações, mas também para a humanidade em sua coletividade. Abre-se considerações a partir deste trabalho sobre a ancestralidade, enquanto paradigma e forma de compreender-se frente a vida como vital para a sustentabilidade para a continuidade da vida humana na Terra e recarilhamento da humanidade ao estado de ordem, equilíbrio e harmonia com a natureza.

Palavras-chave: ancestralidade. racismo. filosofia africana.

1. INTRODUÇÃO

Abrir os caminhos da escrita sobre as matrizes estruturais, o processo de racialização e os seus efeitos nos corpos, identidades e subjetividades da população amefricana e ameríndia é um desafio que requer amor e coragem, sobretudo a partir de uma existência vivida em uma corpa preta, de ancestralidade miscigenada entre ibéricos, africanos e indígenas, mulher cis-gênero, bissexual, nascida e criada no Sul do sul do Brasil.

Escrever a partir deste lugar é desfazer o novelo e tecer uma outra forma de compreensão sobre si, ir além do estado de alerta memorizado no corpo e nos ganchos psíquicos que capturam a mente. É encarar de frente o medo das impossibilidades de sobrevivência nesta sociedade marcadas pelas violências e vulnerabilidades que compõem este existir e ousar ir além.

Reconhecer-se negro/a/e em um país como o Brasil ocorre muitas vezes pelas múltiplas colisões e fluxos entre as estruturas sistêmicas que são baseadas no apagamento, silenciamento, genocídio e desumanização destes específicos grupos étnicos. Onde “ser negro no significa necessariamente participar en una cultura o tradición diferenciada” (SEGATO, 2007, p. 133).

⁴ Bacharel em Serviço Social (UFRGS), em processo de especialização em Estudos Afro Latinoamericanos e Caribenhos (CLACSO). thaiannemiranda@gmail.com.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

É, portanto, um exercício de tecer outros caminhos que nos permitam existir e encontrar em nossos fragmentos pistas que nos direcionem à memória de que estamos na Terra para a construção de um retorno ancestral. É sobre reconhecer as condições materiais onde estamos condicionados e buscar nas encruzilhadas as potências manifestadas pelas nossas próprias existências na continuidade do que herdamos ancestralmente.

Trabalhar com a saúde mental no Sistema Único de Saúde brasileiro possibilita reconhecer a profundidade da escassez a qual estamos condicionados a acreditar que somos enquanto povo. Não apenas na perspectiva da sobrevivência e da ordem material da vida, mas sobretudo das percepções sobre nós mesmos. Principalmente no que tange a desconexão subjetiva da nossa natureza humana e o tamanho do medo que nossas próprias potências nos causam, o quanto o conhecimento de que estamos conectados através de um fio ancestral causa receio ao sistema racista, mas também a nós.

O paradigma ancestral sofreu tantas retaliações ao longo dos últimos séculos que tememos e nos afastamos daquilo que nos possibilita livrar-nos das amarras mentais. É o conhecimento de quem fomos que nos possibilita reconhecer quem somos e onde estamos, ancorarmos em nossas raízes, quebrando as ilusões e distorções para desmistificar o sistema racista e as histórias únicas que nos contaram sobre nós.

Èşù faz o erro virar acerto e o acerto virar erro. *Èşù* matou o pássaro ontem com a pedra que ele só jogou hoje. É com base nos atributos deste *Òrìsà* que este trabalho se debruça acerca de reflexões sobre a construção de caminhos de reumanização frente às consequências da colonização, sobretudo para a população africana na diáspora brasileira e da América Ladina⁵. Vivenciando através da escrita a experiência reflexiva quanto às possibilidades e potencialidades do resgate dos conhecimentos ancestrais africanos como ferramentas de transformação dos erros da colonização para a ressignificação da experiência humana por vias mais assertivas.

Compreende-se que os conhecimentos ancestrais africanos carregam em si a consciência da importância de experimentarmos a vida terrena de formas harmônicas conosco e com tudo que está ao nosso entorno. Tornando possível assim o encontro do equilíbrio que nos permite viver de formas mais saudáveis no caos instaurado pela interrupção com a ciclicidade da natureza.

Ainda que se trate da colonização como uma construção que busca romper o elo com a natureza de forma harmônica e equilibrada, compreende-se que esta experiência contemporânea de convívio é um ciclo dentro da história da humanidade e que o retorno à integração deste elo só é possível através da reconstrução e reorganização do mundo, primeiramente a partir da história de cada ser que compõe o todo. Pois, é no condicionamento dos indivíduos que o sistema se consolida, e o caminho de retorno pressupõe neste interessante ponto de vista que movamos dentro aquilo que deixamos de desejar que se sustente fora.

E neste sentido, ressignificar os crimes cometidos pela colonização à história africana através do resgate da grandeza da África e de seus povos ao redor do mundo é tarefa emergente, principalmente devido às injustiças intermináveis que (in)consequentemente seguem de for-

⁵ A amefricanidade é uma importante categoria-chave teórico-conceitual que nos possibilita reconhecer as infinitas possibilidades de existências silenciadas pelo racismo e pela dominação da colonização européia. Para a antropóloga brasileira Lélia González a “América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o t pelo d, para aí sim ter o seu nome assumido com todas as letras: América Ladina. [...] Neste contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e “pardos” do IBGE) são *ladinoamefricanos*”. (GONZALEZ, 1988b, p. 69). Com efeito o uso desta ferramenta analítica, reflexiva e conceitual neste trabalho América Ladina ou Ladino América serão utilizados como referência ao que conhecemos por América Latina.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

ma desenfreada ocorrendo. Não apenas para reparar o que fizeram de nós e seguem o fazendo, e sim também para que possamos ter outras referências para transformar o que fizeram de nós.

As bases do pensamento do mundo dominante atual são completamente viciantes e estagnantes para os caminhos de des-envolvimento de sociedades sustentáveis, visto que a tentativa de separar o ser de carne e osso do ser espírito criou um desequilíbrio profundo em nós e na diversidade que nos compõe. Os rumos parece-nos cada vez mais perdidos e os seres fadados ao cansaço e as desilusões com este sistema sem sentido⁶ que cria exponencialmente destruição, devastação, conflitos e morte por onde passa. Portanto falar de ancestralidade requer a consciência de que nossa integridade é sobre nos reconhecermos corpos espirituais para além do físico, assim como também emocional, mental, psíquico, energético.

E por mais que os caminhos onde estejamos não nos pareçam tão claros, muito pela ausência de referências existenciais de outras possibilidades de vida, é voltando para casa que podemos reencontrar o lugar de onde viemos, este que nunca deixou de existir. Através do estudo sobre as filosofias africanas este trabalho se dedica a encontrar algumas chaves para a sustentação da vida da população africana na diáspora brasileira e ladino amefricana e para a produção de uma racionalidade e subjetividade de humanidade através do paradigma ancestral africano.

2.RACISMO ESTRUTURAL E A DESUMANIZAÇÃO DAS EXISTÊNCIAS AFRICANAS

Hegemonicamente vivemos uma forma de relacionar-se coletivamente e com tudo que coexiste a partir de uma consciência de objetificação da natureza que é anterior ao capitalismo enquanto sistema de produção e reprodução econômica, social e política da vida. A noção de universalidade da humanidade que é forjada pela expansão colonial pressupõe como fundamento uma consciência de superioridade do colonizador sobre o colonizado. Construída historicamente, de forma comum aos países ladinoamefricanos e caribenhos, através da espoliação dos povos que aqui viviam, do tráfico da população do continente africano e da exploração de todos, ancorados por um processo de racialização.

Este continente foi palco de dois processos avassaladores que marcam não apenas a história particular étnica, mas a própria constituição do mundo contemporâneo, quais são o genocídio indígena e dos povos originários pindorâmicos e a diáspora africana. Estes processos causam uma fratura ontológica no ser, resultam em quebras identitárias (NJERI, 2020) e também descarrilam o trilho da humanidade (NOBLES, 2009).

Almeida (2019) compartilha que a racialização da humanidade surge a partir de um processo de classificação dos seres entre espécies, sendo este entendimento biológico mais tarde superado por uma nova perspectiva que subdivide os seres humanos enquanto espécie. Esta subdivisão baseada nas características biológicas é acirrada com o iluminismo/modernidade⁷, ganhando no século 19 um novo sentido a partir da ciência euro-ocidental. Em um nível filosófico, onde através do racismo epistêmico a modernidade fez-se crescente a nível global:

A Modernidade tem sido pensada como o processo de desenvolvimento da noção de “Homem”, como fundamento da ordem e do conhecimento do mundo, encontrando na racionalidade o motor das ideias de desenvolvimento, progresso,

6 Tanto do ponto de vista sensorial, de se situar perante ao mundo e também aos direcionamentos de vidas.

7 É este pacote de desgraças vivido pela humanidade!



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

melhoramento, superação que se tornaria típica da presença dos seres humanos na ordem social. (FLOR DO NASCIMENTO, BOTELHO, 2010, p. 71 e 72).

Dentro deste contexto o racismo é compreendido como um processo histórico da modernidade que resulta na constituição de raça, sendo, portanto, uma estrutura de poder que privilegia e beneficia - mesmo que inconscientemente - a branquitude⁸ em detrimento de todas as outras pessoas lidas como não brancas. É o processo de constituição de raça enquanto tecnologia de poder colonial, sendo “el más eficaz instrumento de dominación social inventado nos últimos 500 años” (QUIJANO, 2000, p. 37).

Segato aborda que tão importante quanto historicizar a raça é regionalizarmos como este conceito se constitui em cada localidade. Visto que uma existência negra no Brasil não é da mesma forma compreendida no Norte da América, e a racialização se constitui também nos moldes do que significa não ser branco tanto nos Estados Unidos da América (do Norte) – a comparação entre construções nacionais de raça mais citada entre nós –, quanto nas histórias que transitamos na ladinoamérica.

Raça é, portanto, um conceito político. Uma marca na história de dominação colonial que se perpetua até os dias atuais. Uma construção social de poder e força. Segundo Segato (2019) raça é um signo colonial que nos requer profundidade e estratégia em nossos debates e ações, pois apesar dos avanços que o próprio projeto colonial desenvolveu a partir da construção de parâmetros científicos sobre ela, ainda é bastante recorrente o refúgio a uma noção essencialista a partir dos quesitos biológicos.

Perspectivar a raça a partir de parâmetros biológicos na atualidade nos leva a uma irresponsabilidade ética, filosófica e política. Assim como a um não avanço na construção de ações efetivas, uma vez que o reducionismo do debate em entendimentos não históricos, e muitas vezes morais, acerca da racialização dos corpos é mais uma vez perpetuar o paradigma colonial.

Para Segato a invenção histórica de raça, portanto, não está no corpo, mas sim na produção colonial permanente de “otrficação”, na naturalização da imposição de uma *outra* natureza aos que foram colonizados. A constituição do *Outro*. A natureza da não humanidade e aí sim amparados em conceitos de uma produção científica de conhecimentos estigmatizantes e moralizantes reduzidos a uma biologização, ou ainda uma animalização dos corpos não-brancos.

A diferença colonial é o dispositivo que produz e reproduz a colonialidade e que consiste em classificar grupos de pessoas ou populações e identificá-los, em suas faltas ou excessos o que marca a diferença e a inferioridade com respeito a quem classifica, ao passo que a colonialidade é, sobremaneira, um lugar epistêmico de enunciação no qual se descreve e se legitima o poder, neste caso, o poder colonial. (FLOR DO NASCIMENTO, BOTELHO, 2010, p. 74).

O entendimento do que é *ser humano* a partir do reconhecimento euro-universal como único

8 O tema que dá base ao conceito de Branquitude foi inicialmente abordado por pesquisadores como W.B. Du Bois e Frantz Fanon, e ganha espaço na dimensão acadêmica em torno dos anos 2000. Atualmente uma das mais importantes estudiosas do tema Lia Vainer Schucman aborda o conceito como o lugar de superioridade vivenciado ao longo da vida da pessoa branca. Sendo o exercício de manutenção do poder racial, perpetuando a visão do racismo como um problema das pessoas negras, deixando de reconhecer a herança colonial dos lugares estruturais que estão as pessoas brancas hegemonicamente colocadas. Para maior aprofundamento no assunto: SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. [Tese de Doutorado], Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2012.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

espelho no centro do sistema-mundo. A zoomorfização sistemática⁹ (NOGUERA, 2014) coloca a população africana e originária fora da classificação cartesiana de humanidade, e resulta a todas as gerações futuras a impossibilidade de produzirem outras formas de existir, conceber e interagir com o mundo.

As identidades raciais não são alcançadas enquanto escolhas ao longo da vida. Segato (2019) compartilha que a partir da permanência racial, capital e colonial do branco mantém-se este permanentemente na dominação do mundo, na estrutura colonial de nossas subjetividades, de nosso episteme e da grade cognitiva em que se classificam todas as entidades do mundo no dia a dia.

A perspectiva de vida escassa e a política de morte, que na cosmovisão colonial é regida consciente e inconscientemente como uma verdade absoluta, atravessa nossa conjuntura tornando-se uma crença onde a economia do mundo se sustenta. E que dá base para o que é vivido na realidade brasileira, com o crescente genocídio das populações étnico-racializadas através da neopropolítica, do nutrícidio, do feminicídio, do encarceramento em massa, dos homicídios por armas de fogo que tem como principal alvo homens negros, dentre outras diversas formas de genocídio.

As avenidas onde as existências negras e originárias da América Latina se encontram são diversas, pavimentadas e a cada esquina há um conjunto de estruturas que servem para garantir que os destinos impostos a estes não sejam superados. Uma estrutura colonial, de economia piramidal, hetero-cis-patriarcal¹⁰, racista, e que tem como pilastra um arcabouço institucional que serve para legitimar esta forma de compreender a humanidade e as relações globais sob esta perspectiva universalizante. Uma estratégia que mantém pessoas negras “performando existência na periferia da humanidade” (NJERI, AZIZA, 2020, p. 59) a partir da ideia de raça construída pelo racismo. Esta que sustenta a visão eurocentrista da história perpetuando durante décadas uma ideia de superioridade eurocêntrica que penetrou as bases da sociedade em que vivemos. O racismo é a chave para deixar de fora os povos africanos nos sistemas de valores humanitários.

O processo de racialização suprimiu, de todas as formas, a divulgação dos valores africanos como humanos, retirando de todos os seus herdeiros a possibilidade de auto reconhecimento como sujeitos históricos. A esta continuidade de experienciar a vida no pós escravização é trazida por Marimba Ani (1994) como Maafa a qual sua definição é complementada por Aza Njeri (2019):

Maafa é, desta maneira, o processo de sequestro e cárcere físico e mental da população negra africana, além do surgimento forçado da afrodíaspóra. Este termo foi cunhado por Marimba Ani (1994), e corresponde, em Swahili, à “grande tragédia”, à ocorrência terrível, ao infortúnio de morte, que identifica os 500 anos de sofrimento de pessoas de herança africana através da escravização, imperialismo, colonialismo, apartheid, estupro, opressão, invasões e exploração. É o genocídio histórico e contemporâneo global contra a saúde física e mental dos povos africanos, afetando-os em todas as áreas de suas vidas: espiritualidade, herança, tradição, cultura, agência, autodeterminação, casamento, identidade, ritos de passagem, economia, política, educação, arte, moral e ética. Desta forma, os africanos sofrem o

9 Na perspectiva de Noguera (2014) trata-se da especificidade do racismo antinegro que desumaniza radicalmente. “Os povos negros foram interpretados pelos europeus como criaturas sem alma, animalizados, tomados como coisas. O eurocentrismo colonial dividiu os seres humanos em raças e desqualificou todos os povos não europeus (...). A zoomorfização sistemática desses povos foi um elemento decisivo para embasar a escravização negra.

10 Refere-se a imposição da heteronormatividade e cisgêneridade como modelo universal de humanidade e ao sistema patriarcal.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

trauma histórico da sua desumanização e reproduzem as violências, contribuindo - e muitas das vezes facilitando o trabalho - para o genocídio. (NJERI, 2019, p. 07).

Junto da mercantilização dos corpos africanos que inaugurou nos porões do mundo a categoria homem-moeda, o projeto colonial ataca com a política de embranquecimento, perpetuando-se ideologicamente. Tal política pressupõe na prática a imposição da mestiçagem como uma estratégia de executar a homogeneização do *Outro* buscando diluir as contradições no que Lélia González aborda como artimanha do racismo por denegação.

Na realidade brasileira o racismo por denegação pode ser entendido, de acordo com González (1988), pela discriminação dos negros como testemunhos vivos de nossa ladinoamefricanidade ao mesmo tempo em que o diz não fazer através da venda do mito da democracia racial. Sendo esta uma estratégia de dominação colonial que perpassa as relações sociais em todas as esferas, bem como as instituições nutrido práticas segregacionistas e genocidas. Um projeto ideológico que por “razones ‘civilizatorias’ hacen callar la queja de los que sufren” (SEGATO, 2007, p.149).

Através da crença de uma sociedade constituída pelas diferentes raças havendo organicamente uma mistura harmoniosa a ancestralidade africana na diáspora brasileira compôs o que Wade (2003) chamou de “mosaico trirracial”, ao que se refere a mistura entre brancos, negros e indígenas. Decorrentes deste processo a mestiçagem tratou-se de uma estratégia política, econômica e de estrutura social, buscando naturalizar e sustentar os discursos racistas que permearam e permeiam a construção de nossas identidades e que consequentemente traz o ideário de embranquecimento da população africana na diáspora como formas de viabilizar a espoliação, exploração e roubos territoriais, sendo conforme Abdias do Nascimento afirmou, uma estratégia de genocídio da população africana pós escravização. Em todo território Amefricano a mestiçagem foi e é uma ferramenta fundamental para se construir uma forma de vida comum sem a existência de uma verdadeira comunidade (do aspecto comunal/aldeia). Sendo neste sentido mais um investimento de manutenção colonial, reiterando o eu e o indivíduo autossuficiente como via única de ser e estar, sem referências, sem comum-união, sem possibilidades de reconhecimento étnico, cultural e histórico, tendo no máximo como modelos familiares experiências mononucleares.

Tais processos de alienação e inferiorização compõem as múltiplas expressões da tentativa de homogeneizar através de uma consciência e cultura local que coloca em prática o apagamento e/ou a apropriação de todas as contribuições civilizatórias negras na história da humanidade no antes, durante e após a escravização. Movimentos que permitem que o trem siga seu curso mesmo fora dos trilhos (NOBLES, 2009), ou seja, que a vida siga de forma alienada e descontínua do estimado retorno do ser africano para casa.

Opsicólogo e Mestre em Psicologia Lucas Veiga traz a reflexão quanto às proporções dos efeitos do racismo para a subjetividade da população negra, onde percebe-se que os em torno de 100 anos da política de embranquecimento têm sido mais devastadores que os 400 anos de escravização. Visto que este processo de dominação e a configuração simbólica da humanidade africana é atacada através do esvaziamento cultural do que é “ser africano” (NJERI, AZIZA, 2020). Tendo a partir desses processos como herança subjetiva que “ser negro significa exhibir los rasgos que recuerdan y remiten a la derrota historica de los pueblos africanos frente a los ejércitos coloniales y su posterior esclavisación (SEGATO, 2007, p. 134).

Como um dos produtos da História Geral da humanidade ser contada hegemonicamente apenas a partir do interessante ponto de vista da História branco-europeia temos a constituição de uma



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

consciência de si e do mundo que acredita que a política de uma identidade universal é algo para nós positivo e que ao longo de toda experiência de vida deve ser almejada e alcançada. Um ser humano universal, politicamente representado, a-histórico, sem direitos, sem referências reais de suas raízes.

A escravização dos ancestrais africanos, o aprisionamento da consciência à matéria e a exploração contemporânea só tornaram-se possíveis a partir da sustentação da separação racial e dos investimentos em apagar ou editar as histórias, os símbolos e os significados da experiência africana pré-colonial. Toda cultura tem o seu conjunto de códigos, imagens e símbolos que definem a natureza da mente e da consciência na produção da realidade e da vida cotidiana.

Neste sentido, a colonização estabelece novos símbolos para a construção de uma consciência coletiva, por sua vez, inconsciente da natureza da própria existência, e ao mesmo tempo produz o distanciamento do centro da consciência dos significados africanos do que é ser humano, permitindo assim a possibilidade de tornar os corpos livres, pois tirando a África do centro, a mente está passível de permanentemente ser escravizada.

Há um saber popular que comunica que “não há mal que sempre dure, assim como não há bem que nunca acabe” e compreender que as estruturas hierárquicas e sociais que vivemos hoje foram construídas a partir dos signos que representam a colonização nos traz à consciência de que estes mesmos signos podem ser transformados. O empenho na reconexão com o paradigma ancestral é uma estratégia urgente e necessária para uma transformação sustentável para a continuidade da experiência humana.

O esforço de apagar toda a expressão e ligação que mantém viva a conexão com as raízes originárias de Alkebulan¹¹ e Abya Yala¹² resulta para a experiência humana a demanda de construção de caminhos de reumanização que possibilitem não apenas a vida para os descendentes diretos destas ancestralidades e sim para toda a humanidade. A nossa humanidade é inegociável. Com esta afirmação compreende-se que a dedicação para o reconhecimento de toda riqueza e contribuição da ancestralidade originária e o resgate do fio da ancestralidade é um caminho possível e necessário para *transformar o erro em acerto e o acerto em erro*, é, portanto, possibilitar a continuidade de existir no mundo.

3.PLURIVERSALIDADES FILOSÓFICAS

O racismo enquanto uma estrutura das relações da sociedade moderna foi ancorado pelo sistema filosófico europeu que, de acordo com Machado (2014, p. 3):

A filosofia, por séculos, fora utilizada como meio de colonização, justificando as barbáries cometidas em nome de uma “civilização”, usando seu poder político e epistemológico para inferiorizar o “outro”, ou seja, aqueles que foram jogados para a “periferia” do pensamento e considerados “incapazes de filosofar”. A filosofia fora usada para justificar e enaltecer a colonização e o im-

11 “Um dos nomes mais antigos/ancestrais e indígena, que se refere à terra Mãe “África”, significando “mãe da criação”. Segundo alguns dos nossos ancestrais, como por exemplo o honrado professor Etíope Yosef Ben-Jochannan, o nome atual África surge com os gregos e romanos”. ALKEBULAN ROOTS. E-book Ciência Alimentar I-tal. Disponível em forma digital diretamente com os produtores. p.8, 2020.

12 Abya Yala significa “Terra viva” na língua do povo Kuna (originário da Serra Nevada no norte da Colômbia), e através das construções políticas dos povos originários da Ladinoaméfrica vem sendo utilizado como ferramenta de unidade e pertencimento comum. Instrumento de autodesignação dos povos originários deste continente batizado de América pelos colonizadores.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

perialismo, usurpando conhecimentos, inferiorizando os latino-americanos e, principalmente, os negros africanos, posteriormente, os afrodescendentes também.

Na construção do *Novo Mundo* foi importante a produção de uma nova imagem que compreendesse um certo ordenamento, linearidade e o controle de um constante progresso. Progresso este que estabeleceu não apenas uma compreensão hierárquica racial, mas também civilizatória e humana dentro da escala de quanto mais moderno, mais civilizado, mais desenvolvido, mais humano. A noção de desenvolvimento europeu que na prática de fato des-envolve o ser, que quanto mais racional e distante da ciência de si (auto estudo, auto conhecimento, autoconhecimento) menos envolvido está, assim como as novas ideias de nações, possibilitando assim noções universalizantes no micro e no macro.

O que dentro da perspectiva colonial quanto menos des-envolvido e incivilizado mais “deficitário e necessitado de intervenções ‘benevolentes’ que o coloque na marcha evolutiva da modernidade e da humanidade” (FLOR DO NASCIMENTO, BOTELHO, 2010, p. 72). Com esta compreensão o ocidental funda a recusa em aceitar que “os africanos também “produzam” filosofia, isso se escolhermos compreender a filosofia como um conhecimento cientificamente organizado” (MACHADO, 2014, p. 8).

Com base nos critérios de exclusão que negam violentamente a África e sua história a ideia de domínio sobre o conhecimento, desde sua produção à legitimidade, possibilitam que “as relações entre a construção do conhecimento e o exercício do poder de um modo exponencial, de maneira que a epistemologia moderna seja um mapa estratégico não apenas de conhecimentos sobre o mundo, como também de controle e dominação sobre ele”. (FLOR DO NASCIMENTO, BOTELHO, 2010, p. 68 e 69).

A sociedade que “domina” o conhecimento julga que as civilizações africanas com base em culturas orais não têm a capacidade do exercício intelectual que leva a uma análise rigorosa e pontos de vista sobre o desenvolvimento moral, físico, psicológico e ético, enfim, tais civilizações não poderiam dominar os princípios de conduta do “bom viver”. Esse preconceito da sociedade “dominadora” do conhecimento se dá na medida em que julgam os negros incapazes de pensar de maneira lógica e científica, afirmando, assim, a ideia de superioridade intelectual europeia (MACHADO, 2014, p. 8).

Dessa forma o modelo eurocentrado de reconhecer e produzir filosofia é auto validado pela noção isolada de racionalidade (penso, logo existo) como princípio central do reconhecimento humano, polarizando e diferenciando aquilo que é racional (brancos) do irracional (não brancos). Logo, o entendimento do que é ser humano deriva de uma incapacidade de produzir humanidade, incapacidade de produzir conhecimento, incapacidade de produzir a vida a partir de experiências que não sejam passíveis do reconhecimento euro-universal.

No curso da história a racionalidade e a validação da capacidade de produzir conhecimento acirra o processo de desumanização, não apenas para as populações africanas, africanas em diásporas, ameríndias e originárias, mas para toda humanidade, ainda que para todas essas a violência em todas as perspectivas e âmbitos da vida sejam ainda mais dilacerantes.

Na cultura a qual se dedica o projeto colonial há uma distinção quanto à validade e a legitimidade dos saberes a partir de diferentes categorias a depender das origens de suas produções. O saber filosófico ocidental torna-se a referência e régua que mede a validade não apenas da experiência filosófica, mas também da referência de humanidade a partir deste saber.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

É esta forma cartesiana que objetifica, coisifica e artificializa a vida, fragmenta, separa e condiciona a nossa existência a uma crença de que somente somos a partir da razão, universalizando as possibilidades de existências, destruindo e eliminando por sua vez tudo que é diverso, cíclico, orgânico, fluído e sentido.

Essa destruição trouxe em seu âmago uma destruição cognitiva. Pois, quem domina materialmente, domina também intelectualmente, resultando no que Abdias do Nascimento conceituou de mentecídio, chamando atenção para o caso dos afro-brasileiros. Entre os mecanismos executores do linchamento social do afro-brasileiro deixando de lado a miscigenação compulsória, que significa o embranquecimento forçado do negro [negra] como único meio da melhoria sócio-econômica; indo além do preconceito de cor, da discriminação e da segregação raciais, os supremacistas brancos e brancóides manejam simultaneamente outras ferramentas de controle social do povo negro, exercendo sobre ele constante lavagem cerebral, visando entorpecer ou castrar sua capacidade de raciocínio. Esta tarefa vil quase não encontra obstáculos à sua frente, devido à situação de permanente penúria, fome, degradação física e moral, em que são mantidas as massas afro-brasileiras. Esta forma de mentecídio contribui muito significativamente para o resultado ótimo buscado pela estratégia do seu aniquilamento total (NASCIMENTO Apud ROCHA, 1980, p. 25).

A produção da realidade centrada na cultura (que nos forma e informa) do consumo ligada aos valores coloniais e imperialistas forja a construção de subjetividades esvaziadas de uma agência pessoal. Esta construção nos fornece as ferramentas para construção da nossa forma de perceber e conceber o mundo, que nos possibilita interpretar a realidade. A partir destas ferramentas a construção das identidades negras tem se tornado cada vez mais fragmentadas, precarizadas e adoecidas, apresentando aumento e elevados índices de depressão, assim como outros transtornos de sofrimentos psíquicos e emocionais, crescemos mais inseguros, dependentes de usos e abusos que nos tornam mais consumidores do que produtores de realidades de forma consciente.

A desconexão com a diversidade de nossa humanidade e a consciência que fragmenta a vida humana em todas as suas esferas congestionam a nossa própria possibilidade de existir, assim como a tudo que compõem organicamente a natureza. Rocha (2014) apresenta que “a filosofia existe em todo e qualquer lugar, pois a capacidade de conhecer está intrínseca à existência humana; compreende-se, então, que, desse modo, ela é fruto das experiências, da vivência, assim, é da ordem do acontecimento”. Machado nos apresenta com a consciência de que “o fazer filosofia está na própria ação, no cotidiano, em não estar preso às normas, a conceitos e regras ‘impostas’, a uma universalidade que não contempla as singularidades e o contexto” (MACHADO, 2014, p. 4). Compreende-se, portanto, que deixa de ser possível compreender a filosofia como um único interessante ponto de vista universalizante, e sim trata-se de universos pluriversais. O desafio está justamente na consideração da diferença, por exemplo, no reconhecimento de que “o pensamento negro-africano tem um fio condutor diferenciado do pensamento europeu” (ROCHA, 2014, p. 14).

Na ressignificação das experiências filosóficas, e aqui entendendo a filosofia como um fazer também singular, não sendo exclusividade das faculdades ocidentais e mentais, entende-se conforme Machado (2014, p. 9) que “não é possível uma filosofia sem cultura, sem oralidade, sem ancestralidade”. E torna-se assim importante trazermos outros paradigmas que possibilitem “captar a energia espiritual e intelectual nessas fontes inesgotáveis da ciência e da cultura para enfrentar eficazmente os desafios da nossa época” (FOÉ Apud MACHADO, 2011, p. 77).



Acredita-se que “embora tenha sido pavoroso o ataque contra o senso de ser dos africanos, ele não conseguiu destruir o africano dentro de nós” (NOBLES, p. 277, 2009). E é no retorno deste ser africano que torna-se possível o alcance das ferramentas de construção de caminhos de ressignificação das amarras e das estruturas coloniais em nós, tornando possíveis consciências plurais e autênticas. As filosofias africanas nos apontam para a compreensão de que a redução da experiência humana à racionalidade nos entrega historicamente a um modelo de humanidade que é insuficiente para dar conta da vida e do mundo. São insuficientes para nossas experiências de ser-sendo.

Nossos ancestrais, aqui compreendidos como nossos antepassados - consanguíneos ou não, há séculos vem dedicando suas vidas e propósitos para que nosso direito a existir se torne uma possibilidade coletiva, cabendo a nós nesta conjuntura compreender a estrutura que nos leva à alienação da nossa própria existência para que com consciência possamos traçar caminhos e os trilharmos no destino de superar os efeitos do racismo enquanto estrutura desumanizante e que fixa outras estruturas geográficas, existenciais e subjetivas delimitando o que podemos ser. Desta forma entrelaçamos a teia da ancestralidade para na ressignificação das estruturas coloniais nos ancorarmos no encantamento da vida.

4. O PILAR DA MAGIA ANCESTRAL E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES DE INÍCIO-MEIO-INÍCIO

A construção do *Novo Mundo* foi alicerçada sob as fraturas ontológicas do ser africano e originário e sedimentada pelo projeto colonial. Dentre as fraturas mais destrutivas compreende-se a ausência da consciência da integridade¹³ do nosso ser. Vivemos desconectados de nossa natureza, inviabilizando todas as possibilidades de vida para a vida em toda biosfera.

Compreende-se que a desconexão com a nossa natureza humana é também a nossa desconexão com a natureza da natureza, a natureza de coexistir. Humanamente tais condições de vida nos levam não apenas em nossas experiências individuais, mas geracionalmente ao longo do decorrer da história a um enfraquecimento de nossa psique, e distanciamento de nossa subjetividade do reconhecimento de nossas identidades e potências. O que em grande parte se constrói devido ao afastamento dos arquétipos e tradições africanas e ancestrais, tão importantes e centrais para a percepção de *ser* africano no mundo.

Moldada através da alvenaria da colonização a humanidade vivencia hoje um processo de morte do espírito. O desabar do céu sobre nossas experiências individuais e coletivas. O desencantamento que há alguns séculos representa uma ausência de vida, torna-se primoroso dizer que neste contexto “o contrário da vida não é a morte, mas sim o desencantamento” (RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 18).

Krenak é contundente quando afirma que “se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas que estávamos ameaçados da ruptura ou da extinção do sentido da nossa vida, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda” (KRENAK, p.7, 2020). O racismo estrutural que sustenta as relações humanas e sociais impõe cotidianamente a desconexão do aspecto humano de ser para todos os descendentes das civilizações originárias com a espiritualidade, com suas próprias referências comunitárias, coletivas, étnicas, com a cultura, a ciência, e todas as formas e expressões das produções de vida ancestrais. A colonização terceirizou o espírito, sequestrou a (cons)ciência e desenfreadamente segue matando nossos corpos.

¹³ A compreensão de nossas existências são compostas por nossos corpos físicos, mentais, espirituais, emocionais, etc.. Não há recortes ou partes em separadas que nos compõe ou atravessam, somos integrados, um único ser.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Compreender o sentido da ancestralidade dentro de perspectivas filosóficas pluriverais é expandir a consciência do ser para além do físico, do visível e do tangível. “A ancestralidade, a alteridade e o encantamento, aqui, delinearam a filosofia africana, ao mesmo tempo em que os princípios da diversidade, da integração e da tradição dançam, entrelaçam-se, permeando todos os espaços do pensamento africano e afro-brasileiro” (MACHADO, 2014, p. 2).

Nós enquanto africanos na diáspora afro-brasileira escrevemos¹⁴ das experiências que são perpetuadas e atualizadas por meio da ancestralidade. Sendo neste agora o que chamamos de filosofia africana contemporânea uma construção e ao mesmo tempo uma atualização fiel aos saberes ancestrais.

Posto que aprender as novidades dos antigos é sempre uma sabedoria atualizada – é filosofia que se abre para todas as possibilidades, é filosofia do sentido, da alteridade, da diversidade, pois encara a diferença como atitude. É filosofia que cria mundos e encanta, ressignifica e dá sentido, é desterritorializada e caracteriza-se fundamentalmente por ser uma ética implicada no cuidado de si e do outro, por ser uma filosofia da alteridade, por ser uma epistemologia que prima pelas relações étnico-raciais (MACHADO, 2014, p. 17 e 18).

A ancestralidade é a grande articuladora das tradições africanas para as possibilidades de vida nas diásporas. Conforme Segato (1998) *Apud* Segato (2007):

Fuera de la numéricamente pequeña población negra que mantiene una existencia territorialmente distinta en las tierras de Quilombo, negros y blancos co-participan en tradiciones de ambos orígenes, y yo misma defendí que la política inclusiva del Candomblé [...] constituyó una estrategia decisiva de sus liderazgos históricos para garantizar su sobrevivencia - crecer a expensas del Blanco significó sobrevivir (SEGATO, 2007, p. 133).

Onde segue que “*las diferentes religiones de matriz africana ofrecen lo que denominé código africano en Brasil como conjunto de premisas estables de una filosofía, construcción de género y formas de organización y sociabilidad diferenciadas dentro de la nación*” (SEGATO, 2007, p. 133). E ainda complementado com Machado “as filosofias africanas estão diretamente ligadas às diversas culturas, tendo a alteridade, a relação com a natureza, o respeito aos antepassados, ou seja, à tradição e à ancestralidade como características que dão coesão” (MACHADO, 2014, p. 10).

Neste entendimento cada ser é um no todo, um mesmo universo e cada ser sua fractal. Ao mesmo tempo em que em nossas experiências diárias não sermos aquilo que tocamos, de não sermos as pessoas que nos comunicamos, de não sermos aquilo que lemos, de termos retirada a possibilidade de narrarmos nossa própria história. A ancestralidade africana é o ser-sendo em direção ao vir a ser, é o agora, o que foi e o que será, na intemporalidade, na receptividade e no encantamento. “Ancestralidade envolve encantamento, e este é o fundamento e o não fundamento, é o sustentáculo, é a condição para que o acontecimento se realize. Aquela é a base de tudo, é o sentido da existência” (MACHADO, 2014, p. 17).

14 Referência ao conceito literário da escritora e pesquisadora Dra Conceição Evaristo. EVARISTO, Conceição (2017). *Becos da Memória*. 200p. Rio de Janeiro: Pallas.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Por sua vez o encantamento é o que:

Dá condição de alguma coisa ser sentido de mudança política e ser perspectiva de outras construções epistemológicas, é o sustentáculo – não é objeto de estudo, é quem desperta e impulsiona o agir, é o que dá sentido. É esse encantamento que nos qualifica no mundo, trazendo beleza no pensar/fazer com qualidade, no produzir conhecimento com/desde os sentidos. É sem começo e sem fim, é um movimento constante, e movimento é conhecimento, é vida, é uma ação de ancestralidade, como já fora dito. Assim, o encantamento é da ordem do acontecimento, é papel da ancestralidade; esta é a forma, e aquele é o conteúdo. Aquele é produtor de sentidos, criador de mundos (MACHADO, 2014, p. 17).

Tratando-se da compreensão de que hoje nossa subjetividade se constitui de forma automatizada, negada pelo epistemicídio, através de processos contínuos e sistemáticos de violência e objetificação enquanto populações que estão fora do eixo de universalização e da necessidade de reconfigurar a ontologia na perspectiva de reconexão com a ancestralidade e da integração que pressupõe a ruptura com a dicotomia, separação e binariedade que fragmenta e cinde o ser.

A ancestralidade é viva e no mundo das forças vitais conectadas por fios invisíveis. Esta interação é aqui compreendida por magia, é o poder de transformar o invisível para o visível utilizando os elementos da própria natureza. E nesta perspectiva é a defesa da ideia de que somente a fé na ancestralidade é capaz de construir e transformar os efeitos do racismo em nossas vidas. Viver é a materialidade contínua no agora, ao mesmo tempo em que experienciamos o tempo artificial ocidental que vidrado na produtividade, no progresso e no lucro nos coloca sob uma ansiedade pelo amanhã e ao mesmo apego às memórias e aos ressentimentos do passado. Romper com esta lógica não é tarefa simples, sobretudo na estrutura em que vivemos, ao mesmo passo em que compreendermos as estratégias de forma coletiva é no movimento de retornarmos ao passado para ressignificar o presente que encontramos a possibilidade de no aqui e agora construir futuros sendo guiados/as/es pelos passos dos que experienciaram esta vida antes de nós.

Uma vez que a estrutura colonial deflagrou em nossa constituição de ser humano a expressão de uma sociabilidade que nos separa da nossa humanidade e de nossa ancestralidade trata-se de criarmos, percebermos, sabermos, reconhecermos e sermos possibilidades de ruptura e ressignificação de tais condições. Onde para além de nos atermos em desconstruir e ressignificar tais estruturas, possamos cada vez mais expandir com intencionalidade na transformação da realidade coletiva.

Assim como trata-se do (re)conhecimento “sobre nós” que atravessou o atlântico, resistiu aos séculos de escravização, e de política de embranquecimento, colando os pedaços da nossa própria história como pegadas que nossos ancestrais construíram no passado como ponte para que possamos contribuir dando continuidade neste “retorno pra casa”.

O paradigma ancestral é, portanto, um modo de existir, é um caminho ético de reumanização e de re-existir coletivamente, pois na contramão dos valores e princípios coloniais o caminhos junto, a troca de experiências, a contribuição mútua, a solidificação dos laços são passos que dão forma às pontes e às encruzilhadas da vida. Caminhar junto, construir as teias, as redes, as comum-unidades em prol de objetivos comuns podem servir para encontrarmos mais potências, belezas e também cumprir com nossa obrigação ancestral de ser feliz.



REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. O que é racismo estrutural? São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson; BOTELHO, Denise. Colonialidade e Educação: O currículo de filosofia brasileiro entre discursos coloniais. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 14: maio-out/2010, p. 66-89.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - Censo 2010.
- KRENAK, Ailton. O amanhã não está à venda. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. 29 p. E-book. ISBN 978-85-5451-732-8. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=blndDwAAQBAJ&lpg=PP1&hl=pt-BR&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 20 dez. 2020.
- MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia Africana para Descolonizar Olhares: Perspectivas para o Ensino das Relações Étnico-Raciais. #Tear: Revista de Educação, Ciência e Tecnologia, Canoas, v.3, n.1, 2014. Disponível em: <http://seer.canoas.ifrs.edu.br/seer/index.php/tear/article/view/197>. Acesso em 24 de Agosto de 2020.
- NJERI, Aza. Reflexões artístico - filosóficas sobre a humanidade negra. In.: Ítica. Especial Filosofia Africana. n.º 36. Rio de Janeiro, UFRJ, 2020. p. 164 - 226.
- _____. Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 31: mai.-out./2019, p. 4-17.
- _____; AZIZA, Dandara. Entre a fumaça e as cinzas: estado de maafa pela perspectiva mulherismo africana e a psicologia africana. In: Problemata: R. Intern. Fil. V. 11. n. 2 (2020), p. 57-80.
- NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocêntrico. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.) Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- NOGUERA, Renato. O ensino de filosofia e a lei 10.639. Rio de Janeiro: Pallas, 2014. 136 p.
- QUIJANO, Aníbal. “¿Qué tal Raza!”. 2000. Disponível em: <https://antropologiaeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-que-tal-raza.pdf>
- ROCHA, Aline Matos da. A exclusão intelectual do pensamento negro. Pólemos, Brasília, vol.3, n.5, julho 2014.
- RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. Dossiê Filosofia e macumba: apresentação. Cult: Revista brasileira de cultura, São Paulo, v. 23, n. 254, p. 18-20, fev. 2020. Semanal.
- SEGATO, R. L. Clase 3: Entender la raza entre nosotros - Vídeo aula CLACSO. 2019.



**A encruzilhada tem três caminhos:
ensaios para pacificar o homem branco
e descobrir mundos possíveis**

SEGATO, R. L. Raza es signo. In: La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad - 1 a ed. - Buenos Aires: Prometeo Libros. 2007 - 300 p.

WADE, Peter. Repensando el Mestizaje. Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 273-296.



é “preciso ir lá onde vivem os brancos”:

a última floresta como dispositivo político-pedagógico de crítica e educação do ocidente

Kévia Daniele da Silva¹⁵

Resumo: No presente artigo, parto da leitura do filme *A última floresta*, dirigido por Luiz Bolognesi, para refletir sobre a crítica à civilização ocidental em articulação ao projeto político-pedagógico de Davi Kopenawa Yanomami em “pacificar” o napë, o branco. A partir da crítica contra o modelo de progresso predatório do “povo da mercadoria” Kopenawa nos alerta para uma concepção de progresso ecocida e cosmocida que implica no extermínio não só da floresta, dos animais e dos seres humanos, mas também na destruição de diferentes cosmos e dos além-de-humanos. Kopenawa, em suas reflexões, não se restringe apenas em revelar a ignorância do “homem branco”, evidenciando os “emaranhados” e “vazios” do seu pensamento e das suas palavras, por mais engenhosas que estas sejam. Ele nos mostra a necessidade de encontrarmos saídas possíveis para evitar a destruição da Terra Floresta, por isso nos apresenta tanto em *A queda do céu*: palavras de um xamã Yanomami como em *A última floresta* o compromisso de ir até os brancos para pacificá-los, reeducá-los através dos ensinamentos de Omama e dos xapiri transmitidos ao longo do tempo pelos xamãs e de romper com a dicotomia entre natureza e cultura. Analiso, o filme *A última floresta* – filme este que Kopenawa foi ator, personagem, coprodutor e co-roteirista – para identificar o que considero ser os pilares da intentio educativa kopenawana: a crítica ao modo de existência eurocêntrico, a desmistificação de estereótipos sobre os povos da floresta e a afirmação de outros modos de existências concorrentes aos modos de existências eurocênticos. Por fim, quero abordar também um pouco sobre o estatuto do sonho entre os Yanomami e como sonhar está na concepção de *A última floresta*. Dar uma atenção aos sonhos na perspectiva Yanomami é reafirmar uma revolução onto-epistemológica crucial para vermos, pensarmos e agirmos na contramão do ecocídio em funcionamento no capitalismo e na modernidade.

Palavras-chave: Davi Kopenawa Yanomami. Ecocídio. Educação.

¹⁵ Graduada em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA) e Mestranda em Letras pela mesma instituição, bolsista pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP), e-mail: keviads15@gmail.com



1. INTRODUÇÃO

A epígrafe que anuncia este artigo é retirada do filme *The Last Forest* (A última floresta), direção de Luiz Bolognesi e roteiro deste com Davi Kopenawa Yanomami. Esse longa-metragem estreou mundialmente em março de 2021 no Festival Internacional de Cinema de Berlim, único filme brasileiro na mostra *Panorama*. Após a sua transmissão em Berlim, em um intervalo de quatro meses o filme ganhou repercussão global, com convites para festivais em Barcelona, o *Hot Docs* (em Toronto, Canadá), no *Visions du Réel* (em Nyon, Suíça), África do Sul, Áustria, Coreia do Sul, onde, neste último país, ganhou o prêmio de Melhor Filme no 18ª *Seoul Eco Film Festival*. No Brasil, sua estreia aconteceu no dia dezoito de abril, na 26ª edição do *É tudo verdade – Festival Internacional de Documentários*. Davi Kopenawa é um escritor, xamã, líder político e membro da Academia Brasileira de Ciências (ABC), conhecido no Brasil e no cenário internacional pelo seu ativismo político nos movimentos sociais indígenas e, principalmente, pelo livro, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*¹⁶, de autoria conjunta com o antropólogo francês Bruce Albert.

Tanto *A queda do céu* como *A última floresta*, como bem sugerem os títulos, trazem um caráter de urgência, pois diante da iminência de um cataclismo ecológico, um ecocídio-suicídio e um cosmocídio, é preciso ir até o branco não apenas para lhe mostrar sua estupidez e suas escalas de valores sobre o que é “importante”, criticando um modelo de organização social, de conhecimento e cultura que estão centrados em uma deia de progresso predatório e o dicotomismo natureza/cultura. Além de evidenciar as práticas ecocidas e cosmocidas do Ocidente, Kopenawa apresenta tanto em *A queda do céu* como em *A última floresta* o compromisso de ir até os brancos para pacificá-los, reeducá-los através dos ensinamentos de *Omama* e dos *xapiri* transmitidos ao longo do tempo pelos xamãs. Há um compromisso político-pedagógico perceptível nas produções kopenawanas que revela a *intenção* de Davi Kopenawa e a *intensão* de seus ensinamentos, ou seja, um direcionamento objetivo de uma vontade e a força deste direcionamento, que reverbera de diferentes formas, por diferentes mídias.

16 Livro de difícil enquadramento categórico, pois estamos, ao mesmo tempo, diante de memórias, reflexões filosóficas, texto etnográfico, narrativas cósmicas e mitológicas, tratado de economia política da natureza, além de também ter alçado a posição de clássico da literatura brasileira, com uma prosa que o ergue ao mesmo nível de relevância de um Grande Sertão: Veredas, por exemplo, para a literatura brasileira. Com *A queda do céu* nos deparamos, ao longo de suas centenas de páginas, com um texto polifônico, que ecoa a voz de um sujeito biográfico – o Davi que trabalhou como intérprete dos brancos, que conheceu o mundo dos brancos, chegando a se converter ao protestantismo; o Davi que se converte Xamã; o Davi escritor/narrador, ativista político e intelectual –, e as vozes de seu grupo étnico – que clama por reconhecimento, respeito e, principalmente, o direito de viver, haja vista seus territórios assolados pelo mal que é o garimpo, que leva não apenas a destruição e poluição para a floresta como leva também a morte violenta. Sem contar as vozes dos *xapiri*, seres transcendentais que, em uma tradução parcial para a língua do branco, podem ser entendidos como espíritos ancestrais dos Yanomami. O livro, assim, se revela não apenas como um tratado antropológico que informa sobre a cultura Yanomami, nem somente uma descrição etnográfica dos *napë* (outra designação yanomami para os brancos), no estilo de uma “antropologia reversa”, como denomina por Roy Wagner (2012), ou de uma “antropologia simétrica”, como propõe Bruno Latour (1994), na qual, quem por muito tempo foi o “outro” do pesquisador branco agora se torna o sujeito objetivador da cultura destes. O livro é também um tratado xamânico sobre o futuro da Terra e dos seres vivos, humanos e além-de-humanos, em um cenário de destruição crescente causados por uma ânsia capitalista pelo progresso. O discurso e a prática desenvolvimentista capitalista, centrada na produção e consumo de mercadorias, gera uma pressão sobre os ecossistemas a ponto de questionarmos até onde a vida será possível no capitaloceno.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Como um intelectual comprometido com a luta dos movimentos indígenas, seu ativismo se manifesta em uma práxis educativa que pressupõe transformações radicais não só de sociabilidades, mas de estruturas de percepção e compreensão ecossistêmicas sobre nossas formas de viver no planeta. É preciso ir até os brancos justamente pelo fato de que de todos os lados, os povos indígenas se veem cercados de uma gula capitalista que os afligem em todas as “palavras sobre os garimpeiros que comem a terra da floresta e sujam nossos rios, com palavras sobre colonos e fazendeiros que queimam todas as árvores para dar de comer a seu gado, com palavras sobre o governo que quer abrir nela novas estradas e arrancar minério da terra” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.226). “O que fazem os brancos com todo esse ouro? Por acaso, eles o comem?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.407), pergunta Kopenawa. Essa não é uma pergunta ingênua, mas sarcástica, que revela a estupidez do branco em ambicionar o ouro e esquecer da natureza, pois é esta, e não aquele, que nos alimenta. Quando a floresta não puder alimentar, não será o ouro que aplacará nossa fome.

Diante da destruição que o *napë* (termo yanomami para “inimigo” e para “homem branco”) vem causando, este precisa ser educado, uma educação não apenas no nível de simples informação transmitida, pois a ignorância do branco não é a da carência de informações, mas de uma alienação econômica, psicológica e, principalmente, ecológica, na qual o sujeito se vê desprovido não só dos meios de produção econômicos, como também da possibilidade de uma autonomia na formação de suas subjetividades e no apagamento dos vínculos com a natureza. Falamos de uma educação a nível epistemológico e ontológico, ou seja, um cambiamento dos modos de pensar, ser e estar no mundo capazes de reverter a alienação ecológica que intensifica o fosso entre Humanos e Natureza.

A educação do *napë* consiste em substituir nossos modos de existências centrados em um destrutivo “sistema-mundo capitalista/patriarcal/cristão/moderno/colonial europeu”, como afirma Ramón Grosfoguel e Joaze Bernardino-Costa (2016), por um modo de existência ecológico que não apenas seja capaz de frear o avanço capitalista sobre a Terra-Floresta (*Maxita Uhiri*, em Yanomami), mas que fomente uma pluriversidade de seres e saberes ocupando a esfera pública, levando ao extremo a possibilidade de uma cosmopolítica. Estas são lições que ouvimos de Kopenawa ao palestrar na universidade de Harvard:

Fiquem com seus ouvidos atentos. Meu nome é Davi Kopenawa Yanomami e vou ensinar algumas coisas para vocês. Vocês que vivem aqui na outra margem. Daqui vocês não enxergam. Pensam que na floresta tudo é bonito. Mas os brancos que são autoridades liberaram o garimpo em nossas terras. As autoridades não indígenas usam muito a palavra ‘importante’. Para vocês que vivem na cidade o mais importante é a mercadoria. Apesar de ter muitas mercadorias, o branco não divide. São sovinas. Fazer muita mercadoria faz mal para a floresta. Para nós, importante são os animais da floresta, a fertilidade. Importante é dividir o alimento entre o nosso povo, nossa sobrevivência, nosso conhecimento, nossa forma de viver e nossa existência como povo (A Última Floresta, 2021).

Palavras semelhantes lemos nas primeiras páginas de seu livro: “Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defende-a conosco?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64). Deste modo, não poderia passar despercebido aos leitores de Kopenawa como *A última floresta* potencializa os ensinamentos presentes em *A queda do céu* conforme cruzam-se as duas mídias (a filmica e a literária). Nas páginas que se seguem, refletirei um pouco mais sobre o filme enquanto um dispositivo político que, ao se somar ao livro, cumpre uma função pedagógica, qual seja, a pacificação do *napë*. Procurarei, todavia, dar mais



ênfase ao filme neste artigo, já que, em outro texto, analiso o caráter educativo de *A queda do céu* a partir da reflexão sobre a “literatura indígena como fenômeno, simultaneamente, literário, político-social e epistemológico capaz de não só apreender e interpretar uma realidade nativa, mas também de afirmar identidades e memórias de resistência de grupos historicamente subalternizados” (SILVA, 2021, p. 83).

Ao me concentrar no filme, não excluirei o diálogo com o livro. Ambos portam o que considero ser os pilares da *intentio* educativa kopenawana: a crítica ao modo de existência eurocêntrico, a desmistificação de estereótipos sobre os povos da floresta e a afirmação de outros modos de existências concorrentes àqueles eurocêntricos. Por fim, quero abordar também um pouco sobre o estatuto do sonho entre os Yanomami e como sonhar está na concepção de *A última floresta*. Dar uma atenção aos sonhos na perspectiva Yanomami é reafirmar uma revolução onto-epistemológica crucial para vermos, pensarmos e agirmos na contramão do ecocídio em funcionamento no capitalismo e na modernidade.

2. O CARÁTER EDUCATIVO NAS PRODUÇÕES KOPENAWANAS

A última floresta tem três núcleos narrativos que se sobrepõem ao longo de seus minutos, de forma que transitamos entre o cotidiano da vida na aldeia; o relato mítico do surgimento do mundo e dos humanos a partir dos demiurgos *Omama e Yoasi*; a história de Yehuana, cujo marido não retorna à aldeia depois de ter saído para pescar, podendo ter sido levado por espíritos, como *Yawarioma*¹⁷ ou vitimado por garimpeiros. O cotidiano vivido na aldeia é assim apresentado em sua complexidade, ou seja, na pluralidade de fios que tecem suas existências na floresta, entremeando desde a saída para caçar, o banho no rio, expulsar garimpeiros, ouvir as narrativas míticas, colher ensinamentos dos mais velhos, sonhar para se conectar com os espíritos ancestrais, solucionar problemas valendo-se dos mais velhos e dos xapiri, como é o caso de resgatar o marido de Yehuana, educar o branco em Harvard, etc. É um filme, enfim, que vai além da denúncia, não optando por posicionar os povos indígenas como simples vítimas fracas de uma força opressora forte, mas sim demonstrando a força dos Yanomami e suas intenções de propor conexões¹⁸ e alianças políticas para o enfrentamento das injustiças que os habitantes da floresta¹⁹ tem sofrido.

O filme tem suas primeiras raízes em outro filme do diretor Luiz Bolognesi. Em 2018, Luiz Bo-

17 *Yawarioma*, mulheres das águas (termo também usado para designar o povo das águas em geral). Em passagem de *A queda do céu*, Kopenawa narra: “Quando a imagem de um rapaz é capturada pelas filhas de *Tēpērēsiki* [sogro do demiurgo Omama. Este pescou sua filha *Thuëyoma*, casando com ela e dando origem aos Yanomami] ele foge de casa todos os dias, para só retornar após o anoitecer. Mas já não reconhece ninguém ali. Tornando outro, parte ao raiar do dia em sua corrida pela floresta. Por mais que seus familiares tentem mantê-lo à força em sua rede, não conseguem. Ele não é capaz de resistir ao chamado dessas mulheres yawarioma. Ninguém mais as vê, mas elas estão sempre a seu lado. Suas corridas pela floresta levam-no para bem longe de sua casa. Pode até mesmo entrar e sair de casas de desconhecidos sem se dar conta, pois o intenso brilho do caminho da gente das águas na floresta o deixa cego. Assim, as mulheres yawarioma podem mantê-lo em seu poder por muito tempo. No fim, os xamãs de sua casa terão de trazer sua imagem de volta para que ele volte a si” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.102).

18 Em entrevista, Bolognesi (2021d, p. 5) comenta: “o Davi sempre dizia que esse não é um filme de denúncia, é um filme de reconhecimento, de conexão. Ele dizia: ‘os brancos não nos conhecem, nos olham com preconceito. Eu queria que o filme fosse uma maneira de eles conhecerem mais os Yanomami, nos verem de dentro para fora, para poder estabelecer uma conexão’. Então é um filme de conexão, para apresentar a potência Yanomami. Mas também faz parte do dia a dia deles enfrentar esse momento político que é marcado por uma invasão de mais de 20 mil garimpeiros no território Yanomami, uma invasão ilegal, já que o território é legalmente constituído”.

19 Os habitantes da floresta segundo Davi Kopenawa são “os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480)



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

lognesi dirigiu *Ex-Pajé*, cujo enredo gira em torno de Perpera, um Pajé do povo Paiter-Suruí, que vê suas práticas condenadas pelas missões evangélicas que adentram em sua comunidade, rotulando de demoníaco seus saberes tradicionais. Porém, mesmo em face da intolerância religiosa do missionário e a conversão de Perpera para a religião do branco, ele não perde o contato com os espíritos ancestrais, mostrando uma forma de resistência xamânica às empreitadas coloniais sobre a existência indígena. A partir deste filme, o próprio Bolognesi reconhece que teve a ideia de produzir um segundo filme com uma segunda mirada sobre os modos de existências indígenas em contato com o branco. Dessa vez não seria a figura de um pajé açoitado pelo colonizador, mas um que enfrenta fortemente os avanços coloniais sobre o território Yanomami e este pajé, Davi Kopenawa Yanomami, não seria apenas personagem e ator neste filme, mas co-roteirista e coprodutor:

I invited the great shaman, Davi Kopenawa Yanomami, to be the main character of this next film and more than that, I invited him to be co-writer, to be the one to tell the story. He accepted and invited me to stay in his small village in the middle of the Amazon forest for two weeks. There, we decided what story we'd tell. He wanted to show how strong and beautiful his people are. He didn't want to portray the Yanomami as victims, as poor people that need help, even though they're dealing with some major problems, such as the gold miners invasions. He preferred to show how they are dealing with the problems and the solutions they come up with – not focus on the problems themselves. That's the way we chose to tell the story (BOLOGNESI, 2021a, p.3)²⁰.

Na mesma linha de *A queda do céu*, Kopenawa não se centra apenas em demonstrar a ameaça do *napë* sobre a floresta e os povos que nela habita. Se fosse apenas a denúncia da destruição do branco, incorreria o risco de retificar uma postura salvacionista da qual os indígenas, vítimas passivas da colonização, esperam do branco a solução de um problema causado pelo próprio branco. Ao contrário, os brancos é que são os fracos, os ignorantes que não percebem a estupidez de suas existências voltadas para as mercadorias ou, como diz Eduardo Viveiro de Castro²¹ (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.37), sonhando mais com o ouro do que com o outro. Se em *A queda do céu* Kopenawa começa suas narrativas pelo “Devir Outro”, pela apresentação das práticas culturais e cosmovisões Yanomami, para em seguida falar dos “forasteiros” e das ameaças que estes trouxeram e ainda trazem, *A última floresta* retoma essa tendência de pôr ênfase aos modos de existências indígenas, pois são estas a resposta direta dada pelo xamã para os problemas impulsionados pela lógica econômica capitalista. O mal dos brancos – estes sujeitos que desaprenderam a sonhar e, por conseguinte, se desconectaram da natureza e dos ensinamentos ancestrais –, é que se espalha sobre o mundo levando as “fumaças de epidemias”, “devorando a terra” em busca de riquezas, em busca de ouro através do garimpo ilegal. Eles que são a fonte do problema, o elo fraco, porém numerosos, que precisa reaprender a sonhar, ou seja, se conectar e traçar alianças com a floresta e com os ancestrais.

20 “Convidei o grande xamã Davi Kopenawa Yanomami para ser o protagonista desse próximo filme e mais do que isso, convidei-o para ser co-escritor, para ser aquele que contaria a história. Ele aceitou e me convidou para ficar em sua pequena aldeia no meio da floresta amazônica por duas semanas. Lá, decidimos que história contaríamos. Ele queria mostrar o quão forte e belo é o seu povo. Ele não queria retratar os Yanomami como vítimas, como pessoas pobres que precisam de ajuda, embora estejam enfrentando alguns problemas graves, como as invasões dos garimpeiros. Ele preferiu mostrar como estão lidando com os problemas e as soluções que apresentam – não se concentrando nos problemas em si. Essa é a maneira que escolhemos para contar a história” (tradução nossa).

21 “A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista — sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos — e sua avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia. Os Brancos, em suma, sonham com o que *não tem sentido*. Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.37).



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Como reforça Bolognesi, em outra entrevista sobre o filme, ao tratar da construção do roteiro, ele observa como Kopenawa entende que o problema ecológico planetário que vivemos emana da ignorância do “povo da mercadoria”:

LL: When Davi went to Harvard he criticized white people ‘on the other side of the river’ for thinking everything is beautiful in the forest – but doesn’t your film reinforce that view?

LB: That was also Davi’s decision – he said he wanted to show the damage that the miners do, and also the attraction of money and consumer goods that they offer to the young people, but he said, “Luiz, I don’t want to make a film about victims. You, white people are the weak ones, not us – you are eating your own stomach, you are destroying the rivers where you live, because you don’t listen to the spirit anymore, the way your grandparents did. So, we must teach you, and the film must not show the Yanomami as sick people”. I can take you to a village where you can see things like that, but we must show the Yanomami as healthy and beautiful, and living a sustainable life, then we can discuss our problems (BOLOGNESI, 2021b, p. 3-4 - grifos nossos)²².

A mineração está presente ao longo do filme, com a representação dos mineradores com suas táticas persuasivas para atrair o indígena para o mundo do branco. Por volta do minuto 35 do filme, um jovem Yanomami, andando pela mata, encontra um outro indígena, que o chama para mostrar que “assim é a floresta deles. Muito bom na cidade”. Este indígena, agenciado pela mineração, procura atrair o jovem Yanomami. Ao voltar para próximo de seus parentes sem ter trazido caça, Kopenawa desconfia e alerta os mais jovens: “As mercadorias deles podem enfeitar a gente. Eles parecem bons. Querem ajudar. Mas quando você fica sozinho, ninguém se importa com você, e você passa fome. Tem fome e não tem o que caçar. Não te dão um lugar para dormir. Somente na nossa floresta você pode dormir em paz”. São momentos como esses, ao longo de todo o filme, que nos deparamos com a intenção pedagógica kopenawana, na qual os modos de viver dos brancos, embora persuasivos, são perniciosos, pois ignoram a relação ontológica entre o sujeito e a Terra-Floresta que este habita. Se o pensamento ocidental ao longo de sua história viveu diferentes “revoluções copernicanas”, estamos diante da urgência agora de um “devir outro” indígena nos modos que existimos sobre a *Maxita Uhiri*, uma revolução kopenawana do pensamento, em que nossas ocidentalocêntricas certezas ontológicas e epistemológicas são reviradas, sacudidas e demolidas para a construção de novos modos de existências. “Se o capitalismo é genocida, epistemicida, ecológicida, racista, cristocêntrico, eurocêntrico, sexista, destruidor de comunidades, do mundo agrário e do campesinato, é porque está alinhado essencialmente às lógicas civilizatórias da modernidade” (GROSFOGUEL; ONESKO, 2021, p.14-15) e são estas lógicas que vemos questionadas tanto em *A queda do céu* como em *A última floresta*. Na próxima seção, daremos um exemplo de como um aspecto importante da práxis cultural Yanomami se apropria de modos de produções culturais ocidentais e subverte-os a favor de um projeto sócio-político-pedagógico.

22 “LL: Quando Davi foi para Harvard, ele criticou os brancos ‘do outro lado do rio’ por pensarem que tudo é lindo na floresta - mas seu filme não reforça essa visão?

LB: Essa também foi a decisão do Davi – ele disse que queria mostrar os estragos que os garimpeiros fazem, e também a atração de dinheiro e bens de consumo que eles oferecem aos jovens, mas ele disse: ‘Luiz, eu não quero fazer um filme sobre vítimas. Vocês, brancos, são os fracos, não nós – vocês estão comendo seu próprio estômago, estão destruindo os rios onde vivem, porque não dão mais ouvidos ao espírito, como seus avós faziam. Então, temos que ensinar, e o filme não pode mostrar os Yanomami como doentes’. Eu posso te levar para uma aldeia onde você pode ver coisas assim, mas temos que mostrar os Yanomami como saudáveis e bonitos, e vivendo uma vida sustentável, então podemos discutir nossos problemas”.



3. SONHAR O FILME: EXPERIÊNCIAS ONÍRICAS NA PRODUÇÃO CINEMATOGRAFICA DE *A ÚLTIMA FLORESTA*

O estatuto do sonho entre os Yanomami não é o mesmo dos Ocidentais. Se no senso comum opomos tão facilmente sonho à realidade, para os Yanomami, o sonho é real, ou melhor, a realidade é mais extensa do que supõe o pensamento ocidental. Enquanto para esse, o sonho pode ganhar contornos tanto fisioquímicos, neurológicos e, principalmente, psicanalíticos, para os Yanomami o sonho delineia um transporte, uma via, um catalisador de experiências xamânicas e transcendentais de aprendizagem e comunicação com os xapiri. Por meio dos sonhos se pode viajar, conhecer lugares ainda não visitados, aprender com os espíritos ancestrais a solucionar problemas práticos do cotidiano e, principalmente, se constituir como sujeito. Sobre esse último ponto, podemos citar o seguinte relato de Kopenawa acerca de seu nome. Depois de contar sobre a sua participação no enfrentamento de garimpeiros que invadiram o território Yanomami e mataram quatro indígenas, ele observa:

Só os espíritos xapiri estavam do meu lado naquele momento. Foram eles que quiseram me nomear. Deram-me esse nome, Kopenawa, em razão da fúria que havia em mim para enfrentar os brancos. O pai de minha esposa, o grande homem de nossa casa de Watoriki, ao pé da montanha do vento, tinha me feito beber o pó que os xamãs tiram da árvore yãkoana hi. Sob efeito do seu poder vi descer em mim os espíritos das vespas kopena. Disseram-me: “Estamos com você e iremos protegê-lo. Por isso você passará a ter esse nome: Kopenawa!”. Esse nome vem dos espíritos vespa que beberam o sangue derramado por Arowë, um grande guerreiro do primeiro tempo. Meu sogro fez suas imagens descerem e as deu a mim com seu sopro de vida. Foi então que eu pude ver esses espíritos vespa dançarem pela primeira vez. E quando contemplei também a imagem de Arowë, de quem só tinha ouvido o nome até então, disse a mim mesmo: “Haixopë! Então foi esse antepassado que pôs em nós a coragem guerreira! Esse é o verdadeiro rastro daquele que nos ensinou a bravura!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.71-72).

A palavra sonho e sonhar aparecem centenas de vezes no livro *A queda do céu*. Pela passagem citada, vemos como por meio do sonho, um sonho mediado pelo seu sogro, Kopenawa ganhou um nome que é mais do que simples designação individualizante. É dádiva divina que se soma à constituição identitária de Kopenawa e o fortalece em face de uma exigência da vida em vigília. Se um leitor de Shakespeare se inspirou ou se inspira na frase “nós somos feitos da matéria de que são feitos os sonhos” para pensar sonho como esperança, com o relato citado, podemos apresentar uma versão da mesma frase levada às últimas consequências, em que a palavra matéria não é metafórica, mas literal: os Yanomami são feitos da mesma matéria que são feitos os sonhos, pois estes dão-lhe identidade, ensinamentos e experiências. E para aqueles que desaprenderam a sonhar, resta a ignorância com suas consequências, ou seja, um solipsismo egóico e destrutivo

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos [...]. Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Oma-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

ma e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

Assim, se para os ocidentais, o sonho é passível de interpretação, revelando as raízes psicanalíticas de experiências traumáticas, para os Yanomami o sonho é para o sujeito que o vive uma realidade ontologicamente distinta do momento de vigília, porém inerentemente entrelaçadas. O próprio Luiz Bolognesi, durante a gravação de *A última floresta*, demonstra seu reconhecimento do sonho como algo crucial na vida dos povos indígenas. Em entrevista, ao ser indagado como os Yanomami vieram a confiar nele como homem branco, Bolognesi responde:

I am not a young guy and I have been working here since I was 22, living with the Pataxó, where I am now, as an anthropologist and also teaching them Portuguese, because they need that. The first children I taught are now grandparents. In Brazil we have more than 200 nations, speaking different languages. They have been here 2000 years, and resisting the political power, the scientific power and the religious invasions by the priests, so when *I invited Davi to make a film about their resistance, not just to be the main character, but to help write the script, he agreed. He invited me and suggested that we spend some time, 'so I can dream about the film'. To him a film is a dream, so we needed time to dream to decide what kind of film we are going to make. For them, dreams are just as real as everyday life, they are not treated as mere fantasies. I met him at 5 AM one morning and he said he was very tired. I said: "you've just been sleeping!" He said he was struggling all night with a jaguar that was trying to eat him, so it was very tiring* (BOLOGNESI, 2021b, p. 2 - grifo nosso)²³.

Destaco aqui a passagem referente à dimensão da experiência onírica para a constituição do filme. Considero relevante perceber como um dispositivo produtor de práticas e discursos culturais ocidentais é apropriado ao universo cultural Yanomami, tendo que submeter às exigências da experiência vivida dos atores sociais. A viabilização de *A última floresta* não se restringiu, portanto, a uma autorização para filmar e nem apenas a coparticipação na produção. O filme foi também *sonhado* no duplo sentido que esta palavra carrega: desejado pelos seus produtores e concebido efetivamente tanto na esfera da vigília quanto na esfera onírica, ouvindo o que os espíritos ancestrais teriam a dizer sobre o filme. Como reconhece o próprio Bolognesi, os sonhos não só estiveram presentes na construção do enredo do filme como impactaram o próprio modo ocidental de pensar e narrar uma história que o diretor portava consigo:

23 “Não sou jovem e trabalho aqui desde os 22 anos, morando com os Pataxó, onde estou agora, como antropólogo e também ensinando português para eles, porque eles precisam. As primeiras crianças que ensinei são agora avós. No Brasil temos mais de 200 nações, falando diferentes idiomas. Eles estão aqui há 2.000 anos, e resistem ao poder político, ao poder científico e às invasões religiosas dos pregadores, então quando convidei o Davi para fazer um filme sobre a resistência deles, não apenas para ser o personagem principal, mas para ajudar a escrever o script, ele concordou. Ele me convidou e sugeriu que passássemos algum tempo, ‘para que eu possa sonhar com o filme’. Para ele, um filme é um sonho, então precisamos de tempo para sonhar para decidir que tipo de filme iríamos fazer. Para eles, os sonhos são tão reais quanto a vida cotidiana, não são tratados como meras fantasias. Eu o conheci às 5 da manhã e ele disse que estava muito cansado. Eu disse: ‘você acabou de acordar!’ Ele disse que passou a noite toda lutando com uma onça que tentava comê-lo, o que foi muito cansativo”.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Entrevistador: Como é que o Kopenawamuda a sua forma de celebrar de fazer roteiros?
Bolognesi: O Davi interveio, fez o roteiro juntamente comigo e falávamos muito sobre sonhos. De modo geral, para toda a cultura indígena, sonhos possuem muita força. Assim como possuem para a nossa cultura, pois partindo da psicanálise, entendeu-se muito a importância dos sonhos. Para eles, os sonhos são muito vivos. Davi contava-me os seus sonhos. Quando eu contava um meu e sugeria que alguma sequência ou dispositivo narrativo fosse introduzido no filme, muitas vezes o Davi falava que o sonho era meu e não dele. O filme precisava ser sobre os Yanomami e ele rejeitava os dispositivos que eu trazia. Seguíamos sempre os sonhos do Davi e articulávamos a narrativa com as histórias que ele contava e com os sonhos. Não só dele, pois ouvi outros relatos de sonhos. O roteiro foi feito praticamente dentro dos sonhos. Ele refere-se ao sonho da noite ou ao sonho que tiveram à tarde, não como algo que não existe. Para eles é um acontecimento, é da ordem dos acontecimentos naturais. Um tipo que disse que à noite sonhou estar a caçar, tinha uma onça, acredita que isso aconteceu. Para ele, o espírito dele saiu e chegou perto da onça. Escrevemos o roteiro desse modo. Muitas vezes, decidíamos o que fazer pelos sonhos do Davi. Era isso que ele solicitava e eu encantei-me com essa possibilidade. A minha maneira de fazer roteiros, ou seja, a maneira do homem branco de fazer um roteiro, foi colocada de lado um pouco. Claro que na montagem, tive que trabalhar com a nossa lógica, tentando fazer uma ponte entre a riqueza do material fantástico que eles propuseram e uma inteligibilidade, uma capacidade cognitiva da audiência branca. Existe um trabalho de dramaturgia na montagem de costurar para tornar inteligível, ter início, meio e fim. Mas está muito mantida a visão circular de narrativa que vem das histórias deles, onde as coisas faladas vão costurando as histórias. A nossa narrativa está imbuída desse modo deles em contar histórias. Diria que, de certa forma, abandonei o modo de articular narrativas à priori e trabalhei com a escuta dos acontecimentos (BOLOGNESI, 2021c, p. 3 – grifos nossos).

A articulação de narrativas é também uma articulação de sonhos, contato de vivências que subverte práticas ocidentais de pensar a realidade. Conhecer essa dimensão onírica que atravessa o filme não apenas em seu enredo, mas em sua produção, é essencial para pensarmos experiências interculturais capazes de delinear alianças transformadoras dos modos de sermos e habitar a Terra-Floresta. ao atribuir um novo estatuto de significados para os sonhos dentro do repertório semântico dos napë, os modos de existências yanomami adentram no pensamento ocidental, abrindo brechas, fissuras das quais podem emergir novas formas de nos relacionarmos com nós mesmos, com os outros – sejam eles humanos ou além-de-humanos (uma efetiva alteridade racial, e não a alteridade domesticada pelo relativismo cultural ocidentocêntrico) – e com o Planeta.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frear a catástrofe ecológica que já vivenciamos e que caminha ainda mais para seu agravamento passa por um desmantelamento da lógica simbólica, ontológica e epistemológica do Ocidente. Tais lógicas são produtos de séculos de relações de forças marcadas pela violência colonial. Não é segredo que os processos de colonização e imperialismos postos em ação por



elites econômicas, religiosas e culturais da Europa sobre o resto do mundo lançaram milhões de sujeitos na condição de subalternizados, quando não vítimas de genocídios/epistemicídios.

Limitando-me aqui a se referir aos povos indígenas, estes sempre foram o Outro a ser estudado, apre(e)ndido, dominado, explorado e exterminado pelos movimentos de conquistas europeias. A lista de casos históricos de violência colonial sobre os povos indígenas é inesgotável. Tal violência atravessa os limites tanto da violência física como da violência epistêmica. Se a primeira tem maior chance de ser identificada²⁴, nem sempre a segunda é evidente, pois se insere, com múltiplas formas, na micropolítica da vida cotidiana, adentrando, principalmente, nos corpos e subjetividades dos sujeitos colonizados. Podemos definir a violência epistêmica nos termos dados por Gayatri Chakravorty Spivak (2010, p. 47): um “projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse outro em sua precária Subje-tividade”. Em outras palavras, não é apenas a violência que ceifa diretamente as vidas de um povo, mas também a violência que estabelece os limites de uma vida precária na qual os sujeitos são forçados a habitar.

Quando nos deparamos com uma produção cinematográfica sobre povos indígenas, uma das primeiras questões que colocamos é justamente sobre os termos de sua produção, se a construção do filme não reproduz violências epistêmicas. Pelo que abordamos ao longo deste artigo, *A última floresta* elide a violência colonial tanto no âmbito de sua produção como de sua roteirização. Ao trazer a participação dos Yanomami para a feitura da obra, dando espaços para eles manipularem as narrativas conforme suas criatividades sociais, o filme reverbera vozes indígenas de acordo com o que apontamos anteriormente: uma intenção de educar, pacificar o napë para que este aprenda a se ver e se pensar como extensão da floresta, como um ser que só é ser porque habita a Terra. A existência enquanto ser vivente é inerente à existência da *Maxita Uhiri*. A presença da força criativa Yanomami é perceptível também por meio da intensão da narrativa que o enredo do filme reflete. Em pouco mais de uma hora de filme, nos deparamos com uma história que parte da criação do mundo pelos demiurgos Omma e Yoasi, atravessa a vida cotidiana na aldeia e chega ao ativismo político de Kopenawa em ir até o branco para alertá-los dos males que estão causando para a floresta. Para um leitor conhecedor dos textos de Kopenawa e sensível às vozes da floresta, não é equivocado interpretarmos *A última floresta* como um acontecimento político que prolifera outros modos de existências ecologicamente possíveis além de reverberar um projeto de sociedade cosmopolítica da qual não há mais espaço para os modos de existência eurocêntricos e estereótipos simplistas e ingênuos sobre os povos indígenas.

REFERÊNCIAS

A última floresta. Direção: Luiz Bolognesi. Produção: Caio Gullane; Fabiano Gullane; Laus Bodanzky; Luiz Bolognesi. Roteiro: Davi Kopenawa Yanomami; Luiz Bolognesi. Fotografia: Pedro J. Márquez. São Paulo: Gullane e Buriti Filmes, 2021. 1 filme (157 min.) Disponível em: <<https://ecofalante.org.br/filme/a-ultima-floresta>>. Acesso em 18 abr. 2021.

BERNADINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, jan./abr., p. 15-24, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6077/5453>>. Acesso em 30 jun. 2021.

24 Como não perceber violências do tipo exemplificado pelo massacre do Cururupe, em que Mem de Sá, em 1559, liderou uma matança contra os Tupinambás de Olivença, Sul da Bahia, estendendo por sete quilômetros à beira da praia do Cururupe os corpos dos indígenas massacrados no confronto que ficou conhecido como Batalha dos Nadadores.



BOLOGNESI, Luiz. The Last Forest Director Luiz Bolognesi On The Threats Facing Indigenous People In Brazil. Entrevista concedida a James Prestridge. Cultura de Close-Up, 2021a. Disponível em: <<https://closeupculture.com/2021/03/19/the-last-forest-director-luiz-bolognesi-on-the-threats-facing-brazils-indigenous-population/>>. Acesso em 30 jun. 2021.

BOLOGNESI, Luiz. The last forest – Where Dreams Collide and Nightmares Escape. Entrevista concedida a Graham Douglas. Latino Life, 2021b. Disponível em: <<https://www.latinolife.co.uk/articles/last-forest-%E2%80%93-where-dreams-collide-and-nightmares-escape>>. Acesso em 30 jun. 2021.

BOLOGNESI, Luiz. A última floresta: os rituais da ancestralidade indígena na Berlinale. Entrevista concedida a Rodrigo Fonseca. C7nema, 2021c. Disponível em: <<https://c7nema.net/destaque/item/94376-a-ultima-floresta-os-rituais-da-ancestralidade-indigena-na-berlinale.html>>. Acesso em 30 jun. 2021.

BOLOGNESI, Luiz. “A última floresta” é um olhar de urgência pela proteção dos Yanomami, diz diretor. Entrevista concedida a Luana Piotto. Amazônia Real, 2021d. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/a-ultima-floresta-e-um-olhar-de-urgencia-pela-protecao-dos-yanomami-diz-diretor/>>. Acesso em 30 jun. 2021.

GROSGOUEL, Ramón; ONESKO, Gabriel. A complexa relação entre modernidade e capitalismo: uma visão descolonial. Revista X, v. 16, n. 1, p. 6-23, 2021. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78186/43059>>. Acesso em 30 jun. 2021.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

SILVA, Kévia Daniele da. Resistência política e a educação do homem branco na obra A queda do céu. Revista África e Africanidades, v. 14, p. 81-93, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio - o recado da mata. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p.11-42.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo, Cosac Naify, 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/wKkj6xkzPZHGcFCf8K4BqCr/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 30 jun. 2021.



criar outros mundos (para habitar nesse):

travessias de pensamentos desde *la tierra*

Lis Paiva de Medeiros²⁵

Maria Sandra Montenegro Silva Leão²⁶

Resumo: Habitamos um mundo desencantado, rompido pela ficção moderna e colonial da separatividade entre humano e natureza. No Brasil, o cenário se soma a uma necropolítica acentuada pela pandemia neoliberal. Em busca de inspirações para sairmos desse lugar de inércia e abatimento, nos reencantamos e criamos outros modos de habitar nosso tempo e espaço, buscamos apresentar uma encruzilhada entre as vias epistemológicas e éticas propostas pelos ativistas e pensadores Ailton Krenak e Gloria Anzaldúa. Especificamente nossa busca é por nos movimentarmos, no interior de seus escritos, a partir da pergunta: “que amanhã são possíveis?”. A escolha pelos autores se justificou pela ressonância afetiva que ambos têm despertado, de modo a trazer esperanças para nosso viver no presente e sonhar com futuros. Nossa abordagem parte de um olhar a partir das Epistemologias do Sul e, metodologicamente, optamos pela leitura de duas obras de Krenak e três de Anzaldúa, além de textos de comentadoras, no caso da autora. Essas vozes indígenas, originárias e chicanas nos ofertaram pistas, não respostas prontas. Suas leituras nos apontam caminhos a serem atravessados para criar outros mundos. Essa travessia pode ocorrer por meio da nossa vivência humana e não-humana como sujeitos coletivos, pela transformação dos nossos modos de viver e educar. Perpassa uma integração da nossa desenraizamento do humano enquanto centro da nossa experiência no mundo e um rompimento com binarismos identitários para a construção de um futuro de mestiçagem, híbrido, que sustente as angústias do presente, e não as negue, e habite as fronteiras territoriais, epistemológicas, culturais, sexuais como lugar de potência para romper com elas. As vozes dos autores também apontam para a impossibilidade de separarmos a luta política da experiência de afirmação de espiritualidades, de maneiras plurais, de conexão com o mundo para além do humano. É necessário atravessar o fim do mundo para que outros possam existir.

Palavras-chave: Epistemologias. Ailton Krenak. Gloria Anzaldúa.

25 Psicóloga especialista em Saúde da Família. Mestranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (PGGEdu/UFPE). E-mail: lispaiva.m@gmail.com.

26 Doutora em Educação. Professora do Departamento de Administração Escolar e Planejamento Educacional do Centro de Educação – UFPE. E-mail: sandra.montenegro@yahoo.com.br.



1. INTRODUÇÃO: A TRAVESSIA NO DOLOROSO PRESENTE

Que podem os pensamentos frente ao caos? Que vida ainda ecoa por dentro da máquina de moer carnes-subjetividades? “Atravessamos tempos difíceis”. Sim. Essa frase, espalhada aos quatro ventos, ecoa, machuca, abre feridas que sequer imaginávamos a existência. Com feridas abertas caminhamos, ainda tentamos respirar com os corpos mastigados, cansados, moídos. De fato, são tempos difíceis. Um mundo pandêmico, um Brasil assolado por boiadas de morte que passam, passam, passam, sem freios, sem máscara para proteger, fazer escudo. Emergem as forças que empurram em nossas goelas, gargantas, pulmões seus desejos de mortificar as vidas (ainda) vivas e fazê-las mortas, matáveis (MBEMBE, 2016). Mortes simbólicas, mortes orgânicas, mortes virais, mortes pretas, mortes faveladas, mortes indígenas, mortes viadas. Mas essa frase, que tanto tem ecoado, de diferentes formas, sob diferentes vozes, há outro pedaço importante: a travessia. Será que a realizamos? Será que esses tempos estão sendo atravessados? Haverá um depois?

Em diagnóstico semelhante e anterior ao Brasil e mundo pandêmicos, Suely Rolnik (2019) aponta a cafetinagem capitalística que engole e coloniza nossos inconscientes, apartando-os de suas potências criativas e de afetividade, isto é, de um sentir-vivo, de habitar nossos corpos, de experienciar. Ela aponta os encontros como horizonte ético, o sustento da angústia como afeto motor da transformação, como possibilidade de criar uma vida não cafetinada.

É em busca dessa ação que nos movemos. Na contramão da fábrica de neossujeitos (DAR-DOT; LAVAL, 2016), que reduz subjetividade a individualismo e transforma a ficção moderna do indivíduo em máxima para fabricação de uma “si-mesmidade” plástica, fechada em um bloco único, que apenas exerce em laços mercadológicos, competitivos; que deseja superar a esse tal si mesmo, indo sempre mais longe, fazendo mais em menos tempo, sendo mais eficiente, mais eficaz, mais produtivo, consumindo mais: produtos, empregos, telas, relacionamentos, nutrientes, saúde, espaço, plástico, sexo, petróleo, gente, bicho, mata, minério, água, luz... A lista continuaria. São consumos diários, extrativismos de formas de vida várias, mobilizados pelo capitalismo neoliberal que, em comum, partem do pressuposto de que o mundo está aí (e não aqui) para que, nós - na condição de humanos, seres racionais, dignos, habitantes majoritários do antropoceno - dele façamos uso.

Nossa antro-po-arrogância nos trouxe para um mundo ocidental desencantado. Questionamos até se podemos ainda fazer experiência, tamanho nosso desencanto. Ele, o desencantamento, emerge da ilusão de que, em nossa condição de sapiens, podemos intervir no mundo, como se ele fosse algo fora de nós, não há mais vínculo na ação, a magia de habitar o mundo se esvai. Eis a grande premissa da distância sujeito-observador-ativo / objeto-observado-passivo. Nós agimos, não experienciamos. A ação é marcada pela vontade de entender, saber para, assim, controlar. Já a experiência (LAROSSA, 2011) – ausente ou raríssima nos tempos neoliberais, exige um movimento de deixar-se atravessar e uma suspensão das vontades de representar, classificar.

Preciado (2019) ainda nos recorda que o binarismo está na raiz dessa violência: a epistemologia binária funda o Ocidente e nos separa da possibilidade de vivermos um mundo encantado. Como herdeiros da racionalidade moderna, voltamos nossos sentidos (palpáveis, visíveis) para a materialidade. Um tal outro mundo, sutil, sensível, impalpável, julgamos inacessível, chamamos sobrenatural, e o relegamos ao deus. Paradoxalmente, apesar de subjugados aos deuses, agimos como deidades, exercemos caprichos sobre o organismo vivo que é a Ter-



ra, Gaia, em nome dos ideais coloniais, exterminando seres, mitos, deusas, rios, montanhas, terras.

Como resistência, Simas e Rufino (2020) brindam o encantamento como proposta para nos trazer esperança. Os autores afirmam que nossa única possibilidade é começarmos a dar errado. Errados como desviantes dessa humanidade predatória e desencantada, apartada do brilho da vida. O reencantar-se é nossa chance, urgente, de atravessar a falta de vitalidade, ouvindo as canções ancestrais e retomando a magia que move o mundo e, como consequência, a nós também.

Esse texto, então, segue esse movimento. Ao acreditar que é possível – ainda – afirmar vidas, no plural. Que é possível fazer resistência à necropolítica à brasileira. Seguimos um Sul Epistemológico (SANTOS, 2019) para afirmar que existem Outros Brasis e é precisamente com eles que nosso pensamento pode se alinhar para afirmar novos mundos. Nesse sentido, de modo amplo, nosso objetivo é apresentar algumas contribuições de dois autores que têm nos inspirado de modo mais próximo, e, especificamente, buscamos construir uma encruzilhada ético-epistemológica entre entres – Ailton Krenak e Gloria Anzaldúa. Nossa motivação é nos perguntarmos, de fato, a partir deles, “que amanhã serão possíveis?” e buscar, em suas vozes, contribuições para seguirmos nos agarrando às esperanças de outros futuros e mundos possíveis.

A justificativa para a escolha dessas duas autorias não se deu por acaso. Na verdade, ela veio do campo afetivo; são vozes-pensamentos que têm nos movido de modo muito enérgico, que têm nos trazido de volta o respiro quando estamos prestes a sucumbir à asfixia neoliberal. Além disso, para além do que dizem, suas trajetórias de vida também são marcas de percursos inspiradores, de luta política institucional, cotidiana e existencial pela afirmação da possibilidade de sonhar como modo de produzir outra vida, como diz o próprio Krenak (2020a).

2. UM PERCURSO METODOLOGICO: PASSOS NA TRAVESSIA

Ao construirmos esse trabalho, embora movidas pela pergunta acima mencionada, também temos a humildade de saber que não será possível obter respostas, ou talvez esse tipo de pretensão nem seria desejável. Longe disso, nosso objetivo é recolher pistas, juntar cacos, fragmentos de inspiração, mobilizados pelas vozes de Krenak e Anzaldúa, que possam nos fazer mover. Especificamente, nos voltamos para a leitura das obras: “A vida não é útil” (KRENAK, 2020a), “Ideias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2020b), “Light in the dark / Luz em lo Escuro: rewriting identity, spirituality, reality” (ANZALDÚA, 2015), “Borderlands / La Frontera: the new mestiza” (ANZALDÚA, 1987) e “Interviews / Entrevistas (ANZALDÚA, 2000)”. Mas, no caso de Anzaldúa, também consultamos leitoras de seu trabalho, explicitadas nas referências.

A partir disso, nosso movimento é de costura, ainda com pontos vacilantes, com agulhas que se movem vagarosamente em um bordado que vai tomando forma na medida em que é tecido. Seguimos, então, para apresentar nossa colcha de retalhos.

3. A POTÊNCIA DA TRAVESSIA: NAS FRONTERAS DE SUJEITOS COLETIVOS NASCEM SEMENTES DE AMANHÃS

O amanhã é um tempo presente, e está tão perto que é quase possível senti-lo. As indagações acerca de como será o amanhã para as todas as formas de vida existentes no planeta Terra tem sido campo de estudiosos de diversas áreas do conhecimento humano. Mas o que há de comum nas ideias de quem olha



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

criticamente para o cenário é de que a Terra é um organismo vivo, como tal, tem reações próprias dos seres vivos e pode adoecer, enfraquecer, se extinguir, se exaurir caso não se desenvolva outra forma de nos relacionarmos e cuidarmos do mundo que habitamos. O que sobrecarrega a Terra, nos adoce também, pois somos organismos em interação, vivendo em um mundo compartilhado. Mas por que grande parte da humanidade não entende o princípio básico de que vivemos em um mundo compartilhado? O que devemos fazer para tornar possível a sobrevivência do planeta Terra e de todos os seres que a habitam? Para dialogar conosco, trazemos neste tópico algumas ideias de Ailton Krenak, um dos expoentes atuais do movimento para um outro modo de viver e de se relacionar com todos os habitantes deste planeta.

É possível compreender que as ideias subjacentes ao trabalho de resistência política, social e ecológica desenvolvida por Krenak estão conectadas ao sentido da crítica ao colonialismo e o que resulta dele: um modo de viver individualista, fraco de solidariedade social, racista, agressivo, deletério, preconceituoso, presunçoso, ignorante, consumista, devastador planetário, feroz por lucros, não importando as consequências. Está na base de sua interpretação para o fenômeno do desrespeito para com o planeta Terra o modo de viver pautado pelo modelo econômico capitalista e sua forma política neoliberal. A vida dos povos indígenas e dos povos africanos são exemplos trazidos por Krenak (ver Referências) para demonstrar o grau de espoliação que têm sofrido a partir consumo dos seus corpos e da exploração de suas terras.

Uma das perguntas elaboradas por Krenak é: “somos mesmo uma humanidade?”. Na base desta pergunta está o paradoxo, ou seja, se ter humanidade corresponde a ideia de estarmos em maior grau de evolução mental, espiritual, social e emocional em relação aos outros seres, considerados animais não-humanos, por que destruímos o ar, a água, as plantas, os peixes, desrespeitando o valor intrínseco da vida? Que humanidade é esta da qual se fala? Qual a garantia que temos que somos mesmo humanos? Dizer que somos humanos, e, portanto, supostamente melhores que outros seres, não cria separações e barreiras para uma vida mais conectada a todos os elementos e seres que compõem a vida planetária? Na sequência, Krenak (2020b, p.13) questiona: “Por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?”. E conclui (Ibid, ibid): “Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária?”. A nossa suposta humanidade se desmancha ao nos depararmos com a fragilidade que apresentamos para entendermos a importância da existência do Outro e dos vínculos presentes entre nós e demais seres, assim como para dialogar com grupos, nações, povos que pensam de outro modo, constroem, expressam saberes diferentes e possuem modos de vida que não estão no padrão eurocêntrico.

Há, segundo Krenak (2020a, p.08), uma inversão do que é essencial para a vida planetária, de modo que as notícias narram os problemas econômicos como se estes representassem o que é mais importante para viver, em suas palavras:

Hoje de manhã eu vi um indígena norte-americano do conselho dos anciões do povo Lakota falar sobre o coronavírus. É um homem de uns setenta e poucos anos, chamado Wakya Un Manee, também conhecido como Vernon Foster. (Vernon, que é um típico nome americano, pois quando os colonos chegaram na América, além de proibirem as línguas nativas, mudavam os nomes das pessoas.) Pois, repetindo as palavras de um ancestral, ele dizia: Quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer seu dinheiro.

A ideia da economia regulando vidas é uma deformação do que vem a antes no grau de im-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

portância, a saúde das pessoas e demais seres vivos do planeta Terra. Segundo o relatório das Nações Unidas (2013), as condições climáticas estão se deteriorando e o mundo vive uma catástrofe ambiental que pode se intensificar no ano de 2050. Os alertas são vários em relação ao amanhã do planeta Terra e de todos os seres que a habitam. Portanto, não basta uma economia desenvolvida se não há redistribuição de riquezas com sabedoria e sem ganância, respeitando, também, as condições da saúde planetária. O progresso de desenvolvimento humano está ameaçado pelas graves consequências da pobreza que se intensifica mundialmente, atingindo grande parte dos continentes africano e latino-americano.

No ano de 2001, o jornal Folha de São Paulo, noticia o risco de extermínio de 15 tribos no Brasil. Evidencia que, em 50 anos a população indígena brasileira passou de um milhão para duzentas mil pessoas, assim como cerca de 80 nações indígenas foram exterminadas neste período. É possível dizer que isto se configura em um genocídio em grande escala, como evidenciado já há duas décadas, mas corrente desde o surgimento do capitalismo mercantil, assim como foi com as pessoas africanas, trazidas pela violência para morrerem nos porões dos navios negreiros, nos canaviais ou outras formas de trabalho escravo, portanto, a avidez por lucro e por consumo não deixa nada em paz, transforma o outro em objeto ou o destrói. Do mesmo modo, o planeta Terra é utilizado pelos mesmos grupos políticos e econômicos que veem a produção de riquezas desvinculadas das condições de vida do sistema planetário.

Conforme ressalta Krenak, persiste uma educação baseada no paradigma mecanicista e cartesiano, separando a alma do corpo, a razão do sentimento, o conhecimento dos afetos, de modo que contribui para nos vermos separados das consequências dos nossos comportamentos em relação ao mundo que habitamos. Ainda não desenvolvemos um *ethos* para a totalidade das relações, mas nos percebemos localizados em pequenos espaços de convivência. Não nos sentimos uno com o planeta Terra e atribuímos um poder quase absoluto as tecnologias:

Estamos viciados em modernidade. A maior parte das invenções é uma tentativa de nós, humanos, nos projetarmos em matéria para além de nossos corpos. Isso nos dá sensação de poder, de permanência, a ilusão de que vamos continuar existindo. A modernidade tem esses artificios. A ideia da fotografia, por exemplo, que não é tão recente: projetar uma imagem para além daquele instante em que você está vivo é uma coisa fantástica. E assim ficamos presos em uma espécie de looping sem sentido. Isso é uma droga incrível, muito mais perigosa que as que o sistema proíbe por aí. Estamos a tal ponto dopados por essa realidade nefasta de consumo e entretenimento que nos desconectamos do organismo vivo da Terra. Com todas as evidências, as geleiras derretendo, os oceanos cheios de lixo, as listas de espécies em extinção aumentando, será que a única maneira de mostrar para os negacionistas que a Terra é um organismo vivo é esquartejá-la? Picá-la em pedaços e mostrar: “Olha, ela é viva”? É de uma estupidez absurda (KRENAK, 2020b, p. 12)

O amanhã está em perigo, mas ainda é possível vislumbrar a possibilidade de construir uma outra condição de vida, potencialmente coletiva, segundo Ailton Krenak, voltada para a ideia e a atitude de respeito e de preservação da vida do planeta Terra: a cura é um processo lento uma vez que a Terra tem alcançado um nível alto de poluição das águas e do ar; ao mesmo tempo, a extinção avassaladora de muitas espécies de animais, de tribos e povos indígenas; o empobrecimento cada vez mais acentuada de grande parte da população mundial gera adoecimento para Gaia – a mãe Terra.

Em suas palavras: “Adiar o fim do mundo é necessário porque, como sabemos, um outro fim



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

de mundo é possível... O fim, por exemplo, daquele outro mundo suscitado pela negação deste mundo – o mundo melhor que imaginamos estar construindo sobre as ruínas deste mundo (2020b, p.80). Este mundo em ruínas é o mundo do extermínio de povos e de diversos outros seres. É o mundo de uma riqueza gerada pela violência e da morte de milhares de pessoas, mortes pela falta de trabalho, pela escassez de alimentos - apesar da larga produção para vender a quem pode comprar - pela escassez de água potável, porque, a água potável só está disponível para quem pode comprá-la.

Além das questões ambientais comentadas aqui, é crescente o ódio, a belicosidade racista, anti-islâmicas, antissemitas que se avoluma nas ruas e nas mídias sociais. Os povos indígenas, os pobres, as mulheres, as minorias de um modo geral estão nas agendas mortíferas de políticas que possuem bases e legitimidades impensáveis até poucos atrás, e este é um cenário que agrava as condições de vida em proporção mundial e planetária, pois abre uma clivagem cultural, política e econômica de grandes proporções. Na esteira desta situação está o problema do abandono, a ausência de cuidado com todas as formas de vida.

Onde não há cuidado se faz necessário uma outra rota para reverter o cenário ou a morte será a consequência inevitável. É preciso criar, simultaneamente e coletivamente, redes de solidariedade e movimentos sociais de resistência à violência de governos ecocidas, etnocidas e em relação à civilização tecnocapitalista.

A ideia é de um coletivo que pode se unir e criar várias frentes para enfrentar e adiar o fim do mundo, pelo menos este mundo como o conhecemos agora, e é resultado dos passos largos que devastam, exploram, saqueiam e destroem as condições de vida saudável para o planeta, que é um ser vivo e precisa de cuidados. Não apenas cuidados pontuais, mas permanentes, porque cuidando do planeta Terra estamos cuidando de todos nós. Esta é a proposta que Krenak traz para pensarmos como gerar potências de vida para o planeta, para os povos em situação de injustiça social e para enfrentarmos um tipo de racionalidade que se ampara na agressão, na violência, na descrença da ciência e na supremacia branca como nunca visto após a Segunda Guerra Mundial. Se referindo a Lévy Strauss, afirma Krenak: “O mundo começou sem o homem e terminará sem ele. Resta saber se teremos imaginação e forças suficientes para adiar o fim de nossos mundos, isto é, nosso próprio fim como espécie” (2020b, p. 84).

Do mesmo modo que fomos e somos afetados por um modo tecnocapitalista de viver, por uma epistemologia colonizadora e por uma visão de mundo segregadora e excludente, também podemos modificar esses padrões para pensar em possibilidades outras e vivenciá-las na proporção que construímos o sentido de unidade com todos os seres. Certamente, é uma condição imanente e transcendente que acontece a partir da tríade pensar-sentir-agir interligados. Palavras não são suficientes para alterar a rota de colisão com a destruição que o planeta Terra e os seres, vítimas de um modelo destruidor de vidas, mas são necessárias para advertir e recriar possibilidades conjuntamente com a ação que mobiliza as diversas ciências, a educação, principalmente a que se realiza em espaços não formais, assim como a articulação com organizações sociais de resistências

O planeta Terra ainda é a nossa morada, a nossa casa principal, ainda há tempo, mas não muito, para criarmos outras possibilidades de chegada do amanhã. Ainda não podemos perder as esperanças. Os nossos passos de homo sapiens até o homo sapiens sapiens foram rápidos, quase num sopro, e criamos tantas ferramentas para sobrevivermos enquanto espécie, que, olhando para trás foi um desenvolvimento cognitivo acelerado, mas sem muita sabedoria. É tempo de desenvolvermos sabedorias coletivas para aprendermos a construir outros caminhos que, potencialmente, abrirão possibilidades para nos encontrarmos com o amanhã.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Na encruzilhada desses caminhos, um belo encontro se fez corpo quando nos deparamos com a escritora chicana Gloria Anzaldúa. Gloria chegou até nós por meio de um chamado às “mulheres do terceiro mundo” (ANZALDÚA, 2000a) para que escrevêssemos com nossas vísceras, desaprendêssemos qualquer pretensão de aceitabilidade e reconhecimento acadêmicos. Ela nos alerta que o desejo da academia é sugar nossas vidas e separá-las da nossa escrita.

Seu manifesto, que nos atravessou de maneira tão intensa, é por uma escrita orgânica. Para que as mãos formem movimentos dançantes de uma coreografia mais ampla, feita de um balançar de pernas na inquietação trêmula para deixar sair as palavras que querem fazer-se mundo; feita de um peito que pulsa e dói quando sente a urgência de falar, feita de uma garganta inflamada por tanto que já foi silenciado, feita do suor gelado das tais mãos que precisam se mexer, feita de uma presença num espaço e num tempo e num corpo que não encontra conforto no confortável, que demanda expansão, desterritorialização, mas também quer fincar raízes na terra.

O chamado de Gloria nos atçou a buscar de modo mais aprofundado por dentro de sua obra rastros de inspiração para nossa travessia. Pistas que pudessem sustentar, ou mesmo dar suporte a uma caminhada que não sabemos bem se caminha, para onde caminha, em que tempo. Anzaldúa nos veio para nos ensinar a começar a criar gestos de dança com a incerteza. E foi então que a beleza nasceu. Não porque essa mulher *mestiza* – como se define, entre tantas outras identidades e recusa delas – tinha respostas. Mas exatamente pelo oposto: Gloria rasga a si, se desnuda, encarna e mostra suas feridas, suas incompletudes na tentativa de dar sentido a uma vida que cabe no seu corpo, mas que ela sabe que não é sua, mas se conecta com vidas outras, não-humanas e humanas.

A história de vida da autora nos ajuda a compreender seus movimentos e movimentar os nossos próprios, inspiradas pela maneira como ela envolve os acontecimentos de sua história e os revela, em ato, na escrita. Como chicana, marcada por uma história de vida em uma educação formal que – embora voltada para latinos – era composta por professores majoritariamente americanos, que não permitiam o uso do espanhol no ambiente escolar, e, posteriormente, sendo a única chicana nas salas de aula da sua graduação em Literatura, ela cria armaduras. Defende-se e atravessa uma vida escolar e acadêmica como uma estudante brilhante, de notas máximas, pleno domínio da língua inglesa e amante dos livros (ANZALDÚA, 2000b). No seu percurso, como professora da Educação Infantil, ela se encontra com mitos astecas, que se encontram com suas raízes e sua história de uma família mexicana e, a partir daí, começa seu movimento de rebeldia epistêmica.

O primeiro ato, talvez o mais explícito dessa rebeldia, está no próprio idioma. Ela afirma um terrorismo linguístico (ANZALDÚA, 1987, p. 58), nascente da “língua órfã” do espanhol chicano, que mistura o tempo todo o inglês e o espanhol com suas expressões do cotidiano, gírias, marcas da oralidade. Sua posição, assim, é pela mistura sem necessidade de se explicar a todo momento, traduzir para se fazer ouvida, compreendida. Ela é contundente: “Eu terei minha língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Eu triunfarei sobre a tradição do silêncio.” (ANZALDÚA, 1987, p. 59, tradução nossa). Sua escrita é para “idear”, como (in)definida pela própria, que não se fecha em uma disciplina:

Meu trabalho é sobre questionar, afetar e mudar os paradigmas que governam as noções prevalentes de realidade, identidade, criatividade, ativismo, espiritualidade, raça, gênero, classe e sexualidade. É sobre desenvolver uma epistemologia da imaginação, uma psicologia da imagem. Eu construo meu próprio sistema simbólico. Enquanto tento criar novos quadros epistemológicos, estou refletindo constante-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

mente nessa atividade de idear. (ANZALDÚA, 2015a, p. 02 -03, tradução nossa).

A imagem da serpente é outro elemento muito poderoso na voz da autora. Ela afirma uma epistemologia como a língua da serpente, bifurcada, que não é nem uma nem dual, mas um complexo dessas duas qualidades. Essa imagem, evocada das mitologias astecas, traz em si os elementos da sexualidade, do feminino mitológico asteca (ANZALDÚA, 2000b), temas ainda muito abordados em sua obra e, mais uma vez, entrecruzados com sua história. Gloria nasceu com uma condição hormonal raríssima que fez com que ela menstruasse ainda bebê. Sua infância foi toda marcada por panos e pernas muito fechadas para conter qualquer possibilidade da vergonha do sangue precoce. Além disso, aos seis anos ela começou a desenvolver seios, e o ato de contenção se intensificou em mais tecidos para apertar o volume que aumentava em seu peito. Corpo simbólico, corpo orgânico, corpo escrito.

Ela relata (ANZALDÚA, 2000b) como essas convivências ainda na infância foram se constituindo em prisões para sua sexualidade futuramente, além das prisões simbólicas da religião patricarcal e das demandas para uma mulher, às quais ela nunca se adequou; e como isso se produziu na rejeição até tardiamente de sua sexualidade. Seu primeiro encontro ocorreu na faculdade – só para mulheres – quando esbarrou com a cena de duas mulheres fazendo sexo em um banheiro do dormitório e como isso produziu uma reação de intenso afastamento. Seu movimento de retomada e afirmação, em suas obras, enquanto mulher queer, lésbica, feminista chicana denota, novamente, sua rebeldia e a afirmação do que tanto foi negado e fonte de contenção, vergonha.

Além da sexualidade, a metáfora da posição bifurcada da língua da serpente recobre ainda outro elemento essencial na obra da autora: a mestiagem, como movimento de tolerância à tensão constante para sustentar a ambivalência entre identidades, as contradições e as ambiguidades. Embora se alinhe a diversas categorias de identidades – algumas já citadas acima –, Anzaldúa não acredita que o caminho para construções políticas, epistemológicas, afetivas e espirituais de um mundo em que caibam essas identidades seja feito por meio do seu reforço, isto é, das identidades como fins em si. Pelo contrário, a crítica central da autora é o binarismo colonial, que funda as identidades e as hierarquias entre elas. Sua proposta, então, é uma epistemologia das fronteiras, como lugar de ir e vir, de movimento, de não-lugar e, por isso, esse movimento não cessa no sustento dessas ambiguidades, mas é potente para tecer redes, criar outros mundos.

É nesse (não-)lugar que a autora concentra sua proposta ética que e, de modo muito direto, nos dá pistas para responder nossas inquietações iniciais: que futuro nos é possível? Ao final da década de 1980, diz Gloria, como se acessasse um outro tempo e tocasse no nosso:

En unas pocas centúrias, o futuro pertencerá à mestiza. Porque o futuro depende de quebras de paradigmas, depende do alcance de duas ou mais culturas. Ao criar um novo mythos – isto é, uma mudança na forma como percebemos a realidade, o modo como vemos a nós mesmos e os modos como nos comportamos. – la mestiza cria uma nova consciência. O trabalho da consciência da mestiza é romper com a dualidade sujeito-objeto que a deixa prisioneira, e mostrar na sua carne e por meio de imagens no seu trabalho como a dualidade é transcendida. A resposta para o problema entre a raça branca e as pessoas racializadas, entre homens e mulheres mora em curar a separação que se origina na base das nossas vidas, nossa cultura, nossa linguagem, nossos pensamentos. Um desenraizamento massivo do pensamento dualista na consciência individual e coletiva é o começo de uma árdua bata-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

lha, mas uma que pode, nas nossas maiores esperanças, nos trazer o fim do estupro, da violência, da guerra. (ANZALDÚA, 1987, p. 80, tradução nossa)

Anzaldúa ainda evoca a metáfora do milho como imagem da mestiza. Nascido do cruzamento aleatório de tipos, o milho, assim como a mestiza, resiste ocupando diferentes territórios, se espalhando e, em cada canto, nutrindo de diversas maneiras – sendo moído, misturado, amassado, como farinha, cozido, assado, nas *tortillas*. A espiga do milho, órgão feminino, dotado de sementes, se protege das intempéries com uma capa em camadas e se finca na terra para sobreviver. Assim também é a *mestizagem*: vestindo cascas protetoras identitárias, mas guardando um interior que sobrevive pelo entrecruzamento e pelo espalhamento nos territórios, na troca com diversos povos, num ciclo de nutrir e ser semeada. Gloria também evoca El Mundo Zurdo, um mundo canhoto, habitado por todos aqueles que desviam: pobres, racializados, mulheres, queers, pessoas com deficiência (ANZALDÚA, 1987).

A potência ética de Anzaldúa não reside somente em todas essas proposições, mas também, por sua característica de escancarar suas quedas. Ela não deixa de afirmar seus sonhos, mas também não esconde as dificuldades de habitar esse lugar, das incertezas que isso permeia, das dores de não saber o que fazer para misturar; ou mesmo de sentir-se pressionada e atacada por todos os lados, tanto pelo mundo das hegemonias que tentam esmagá-la, como o das dissonâncias que afirmam não pisar no mundo das hegemonias. A posição da autora, porém, não é de neutralidade. Ao contrário, Gloria é muito enfática ao se afirmar numa contra-colonialidade. Para além dela, entretanto, sua defesa é a de que, fechados em identidades, ficaremos isolados em órgãos separados, imersos na paralisia da doença do corpo capitalístico, adoecido por inteiro:

Você diz que meu nome é ambivalência? Pense em mim como Shiva, um corpo de muitos braços e muitas pernas com um pé no solo negro, um no branco, um na sociedade hétero, um no mundo gay, no mundo de homens, de mulheres, um membro no mundo literário, outro na classe trabalhadora, no mundo socialista e no mundo do oculto. Um tipo de mulher-aranha pendurada por um fino fio de teia. (...) Eu apoio qualquer coisa que ameace nossa opressão. Eu apoio aquilo que nos liberte de nossas amarras, exceto matar e mutilar. Eu me filio com tudo e com quem quer que seja que nos tire de nossas visões limitadas e desperte nossos potenciais atrofiados. Como fugir da jornada infernal em que a doença me colocou, as noites alquímicas da alma. Rasgando membro por membro, esfaqueados, assaltados, espancados. Minha língua (espanhola) arrancada da minha boca, deixada sem voz. Minhas entranhas fodidas com uma faca de um cirurgião, úteros e ovários jogados no lixo. Castrada. Deixada de lado pela minha própria espécie, isolada. Meu sangue vital sugado de mim pelo meu papel como mulher nutridora – a última forma de canibalismo. (ANZALDÚA, 2015b, p. 205 - 208, tradução nossa)

Nesse trecho, chama nossa atenção que Gloria fala, ao mesmo tempo, do seu adoecimento e do adoecimento político-espiritual – podemos dizer hoje, neoliberal. Seu corpo, de fato, mutilado por uma histerectomia realizada para resolver definitivamente suas questões hormonais, não passou sem efeitos fortes em sua subjetividade, que não é somente sua. Sua dor é metáfora e encarnação da dor das amarras e dos silenciamentos coletivos que menciona. Em sua carne, ela rompe com os binarismos interno/externo, individual/coletivo e institui seu outro lugar epistêmico-criativo, chamado Neplanta:

Neplanta é um lugar onde meus códigos culturais e pessoais colidem, onde eu me confronto com os ditames do mundo, onde esses mundos diferentes se aglu-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

tinam. Eu sou consciente de várias neplantas – linguísticas, geográficas, de gênero, sexuais, históricas, culturais, políticas, sociais – quando escrevo. Neplanta é o ponto de contato e o lugar entre mundos – entre as existências imaginal e física, entre as realidades natural e o sobrenatural (espiritual). As preocupações de Neplanta automaticamente invadem minha escrita: eu não tenho que me dispor para lidar com esses pontos particulares; essas neplantas me habitam e inevitavelmente emergem em qualquer que seja minha escrita. Neplantas são lugares de tensão constante, onde os pedaços perdidos ou ausentes podem ser chamados de volta, onde a transformação e a cura podem ser possíveis, onde a inteireza ainda está fora do alcance, mas parece alcançável. (ANZALDÚA, 2015a, p. 2, tradução nossa).

Ao habitar várias neplantas, múltiplas, que irrompem em sua carne e em sua escrita, Gloria segue tecendo futuros a partir do lugar-não-lugar, em uma proposta de habitar e sustentar as ambiguidades das fronteiras como meio para romper com elas e criar outros futuros. As identidades, em vez de fins em si, passam a ser pontes para a inteireza do seu projeto ético-epistêmico-cósmico.

É interessante ainda pontuar que esse último elemento, a inclusão de um cósmico, espiritual, como um chão importante de sua obra, é frequentemente escamoteado por uma hegemonia de leitores, que a analisam como uma escritora política, uma feminista *queer* chicana, apenas (KEATING, 2008). Como já pudemos suspeitar a partir de suas críticas às identidades, nada poderia estar mais distante da batalha epistêmica da autora. Até mesmo sua escrita revela uma mística, que ela explicita nas narrativas de suas experiências de quase morte, de saída do seu corpo, de conexão com outras pessoas e do seu senso de profunda integração com elementos não-humanos do mundo.

Ela ainda aprofunda essa indissociabilidade nesses mundos de oposição entre material e espiritual quando narra suas experiências místicas - segundo ela, idênticas – nos momentos de vivências sexuais em que sente um orgasmo e em suas meditações (ANZALDÚA, 2000). Rompe-se outra dicotomia: sagrado e profano habitam o mesmo corpo e o mesmo cosmos. Nesse sentido, Anzaldúa desfaz ainda as barreiras entre humanos e não-humanos e cria um ativismo espiritual (KEATING, 2008), um pensar-sentir com o corpo agarrado à terra. A escrita mística de Gloria é ainda guiada, para além das imagens, por um outro elemento evocado do aspecto espiritual: naguala, um espírito-guia, um daimon (ANZALDÚA, 2015a), que, como uma sensibilidade interna, guia os caminhos por onde sua escrita e sua vida seguem - já que uma coisa não pode, jamais, se apartar da outra:

Eu escrevo os mitos em mim, os mitos que sou, os mitos que quero me tornar. O mundo, a imagens e os sentimentos têm uma energia palpável, um tipo de poder. Con imagenes domo mi miedo, cruzo los abismos que tengo por dentro. Con palabras me hago piedra, pajaro, puente de serpientes arrastrando a ras del suelo todo que soy, todo que algún día será. (ANZALDÚA, 1987, p. 71 tradução nossa, grifos originais)

É, então, a partir dessa escrita imaginativa e criativa – viva – que imaginamos um futuro mestizo. Ao habitar *neplantas*, ao nos rebelarmos, ao incorporarmos as ambiguidades, mas também nos movendo para além do equilíbrio das tensões, permitimos nascer o novo e acolhemos as dores desses partos sem dia ou hora para começar e terminar. Como filhas e filhos de Gaia, de *la tierra*, reconhecemos nossa condição interrelacional da experiência de habitar um tempo e espaço no planeta. As diversas vozes de Gloria, *mestizas*, incompletas, nos inspiram a começar cotidianamente a parir nossos futuros, afirmando o que nosso corpo pode nas cordas bambas das incertezas, como também rememorando os mundos *zurdos*



com quem fazemos alianças. Com eles criamos raízes e como serpentes, incorporadas à terra, podemos fazer como o milho, nos adaptarmos pela hibridez, pela experimentação, pela feitura de nutrição.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: RESPIRAR NA TRAVESSIA

As vozes de Krenak e Anzaldúa representam origens em conexão com epistemologias, éticas e cosmologias ameríndias, embora de modos diferentes. Enquanto Krenak é um representante direto do mundo originário brasileiro, Gloria tem em suas raízes a identidade chicana, a família migrante do México para os Estados Unidos. Contudo, em sua história, a conexão com a mitologia asteca foi uma retomada tardia, reavivada ancestralmente em sua carne.

Esses nascedouros em tempos coletivos e pessoais distintos nos apontam que a possibilidade de conexão com esses saberes não está perdida, apesar da nossa desconexão moderna. A vida e as palavras desses ativistas-pensadores não dão esperanças de que podemos, sim, encontrar o encantamento de sermos filhos de Gaia. Como ponto central, o abandono desse lugar de antropocentrismo, de humanismo, para um rumo outro, em que o humano é convidado para a festa da dança cósmica.

De fato, não é uma tarefa simples para humanos ocidentalizados, perpassados por essa antropo-arrogância. Nesse sentido, devemos admitir, que também sucumbimos à angústia paralisante. À raiva, à dor, ao medo, à incerteza de ver cotidianos destroçados, famintos. Afetos de rompantes, nos tomam, nos tocam, nos lembramos das impossibilidades de tocar corpos alheios em produção de potência. Nosso corpo amiúda. Essas revoltas, desilusões, desesperanças, não são, em si, meras adaptações, passivas, inertes.

Paradoxalmente, as direções apontadas pelas vozes que escutamos são de sabedorias para nos tirar dessa posição de onipotência e nos alinhar em uma fragilidade, a qual se conecta com a vida e encara a morte, a doença, o mundo em destruição. É somente por meio desse abraço ao caos que podemos começar a ver a chegada do amanhã. Admitir nossa impermanência, nossa pequenez se torna, então, o mais grandioso ato que podemos mover nesse momento de incerteza.

Frente a ele, para não sucumbirmos, necessitamos de motores de esperanças. Precisamos de respiros que nos mantenham vivos na travessia. E é assim que encaramos e encarnamos essas vozes sábias, inteiras. Elas se mostram possibilidades de descentrar para enraizar e nos movem na direção da saída do abatimento. Justamente nos encontramos com elas enquanto fluxos de afetos cósmico-políticos; guardam em si uma disrupção, uma descontinuidade brotante, que quer nascer e interromper o amortecimento, transformá-lo em ação. Respiramos gestantes de um futuro novo. Sentimos dores e contrações de um parto que se aproxima. É em conexão com essas sementes disruptivas que nutrimos as potências ameríndias e chicanas, com as quais o pensamento se faz sentir-agir rumo à criação de novos porvires.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, G. Boderlands / La Frontera: the new mestiza. 1. ed. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Estudos Feministas, v. 8, n. 1, 2000a. p. 229 – 236. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 16 mai. 2021.



**A encruzilhada tem três caminhos:
ensaios para pacificar o homem branco
e descobrir mundos possíveis**

ANZALDÚA, G. Interviews / Entrevistas. 1. Ed. New York: Routledge, 2000b.

ANZALDÚA, G. Light in the Dark – Luz em lo Escuro: rewriting identity, spirituality, reality. Edição: AnaLouise Keating. EUA: Duke University Press; Duham and London, 2015a. E-book.

ANZALDÚA, G. La Prieta. In: MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. This bridge called my back: writings by radical women of color. 4. ed. Albany: State University of New York Press, p. 198 – 209. 2015b.

DARDOT, P.; LAVAL, C. A nova razão do mundo – ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1 ed., São Paulo: Boitempo, 2016.

FLORIDO, F. Mais de 15 tribos correm risco de extinção no Brasil. Jornal Folha de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj2705200106.htm>. Acesso em 27 mai. 2021.

KEATING, A. “I’m a Citizen of the universe”: Gloria Anzaldua’s Spiritual Activism as Catalyst for Social Change. Feminist Studies, v. 34, n. 1/2, 2008, p. 53 – 69.

KRENAK, A. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

LARROSA, J. Experiência e alteridade em educação. Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 2, p. 04 – 27, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/2444>. Acesso em: 26 dez. 2020.

MBEME, A. Necropolítica. Arte & Ensaios – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ. n. 32, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 08 jun. 2021.

PRECIADO, P.B. Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia. 1.ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2019. E-book.

ROLNIK, S. Esferas da Insurreição: notas para uma vida não ca-fetizada. 2. ed., São Paulo: n -1 Edições, 2019. E-book.

SANTOS, B. S. O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SIMAS, L.A.; RUFINO, L. Encantamento – sobre política de vida. 1.ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2020. E-book.



cantos e encantos de surrupira:

uma atividade cultural, educativa e mitopoética do museu surrupira de encantarias amazônicas

Diogo Jorge de Melo²⁷

Marcos Henrique de Oliveira Zanotti Rosi²⁸

Gisele Nascimento Barroso²⁹

Cássio Alexandre Souza dos Santos³⁰

Resumo: O trabalho consiste na apresentação de um texto mitopoético comentado, que foi produzido para uma ação educativa/cultural do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas, um projeto de extensão da Universidade Federal do Pará vinculado ao curso de graduação em Museologia. Esta atividade foi realizada no dia 07 de junho de 2021 em um encontro remoto via plataforma Google Meet, que ocorreu entre às 19h e 21h, dentro das programações das Noites no Museu Surrupira e teve como seu título “Cantos e Encantos de Surrupira”. O Museu Surrupira se constitui em um projeto de experimentação museal, que tem como seu objeto as culturas de terreiro na Amazônia, principalmente com os seus encantados e mortos vivos e por isso se denomina de virtual, por lidar com o dinamismo, a complexidade e a potencialidade deste objeto. O texto “Cantos e Encantos de Surrupira” foi lido, interpretado e cantado durante a atividade e consiste em uma construção poética, baseada em pesquisas acadêmicas desenvolvidas pelo Museu Surrupira. O texto aborda histórias sobre os encantados afro-amazônicos da Família de Surrupiras, como Vovó Surrupira, matriarca da família, Rei dos Surrupiras, normalmente associado ao encantado Japentequara e Chica Baiana, algumas vezes entendidas como Surrupira, mas também é associada a outras famílias como a da Baía ou de Légua. O texto e a atividade têm como principal objetivo a divulgação, popularização e aproximação do público com as religiões afro-diaspóricas amazônicas, mostrando as suas riquezas epistêmicas e diversidades culturais, rompendo com preconceitos que foram postos pela colonialidade do poder, do ser e do saber, bem como os racimos estruturais. Cabe destacar que esta foi uma atividade experimental, mas que apresentou bons resultados e provavelmente será repetida em outras atividades do Noites no Museu Surrupira posteriormente, uma vez que servirá de base para a criação de novas atividades e novos olhares sobre outros encantados.

Palavras-chaves: Amazônia. Religiões Afro-diásporas. Mitopoética.

27 Professor do Bacharelado em Museologia da Universidade Federal do Pará e coordenador do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas. diogojmelo@gmail.com

28 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará e Secretário do Museu Surrupira. marcos_zanotti@live.com

29 Professora da Rede Pública Estadual do Pará e Vice-coordenadora do Museu Surrupira. gisa.barroso@gmail.com

30 Graduando em Pedagogia da Universidade Paulista, artista plástico, músico e colaborador do Museu Surrupira. kcosantos@gmail.com



1. APRESENTAÇÃO

O Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas é um Projeto de Extensão da Universidade Federal do Pará, vinculado ao curso de graduação em Museologia, começou a se germinar em 2016, porém só retomou às suas atividades e ganhou fôlego no ano de 2021, quando efetivamente começou a realizar diversas atividades³¹, principalmente as “Noites no Museu Surrupira”. Estruturadas em encontros online e noturnos, no horário de 19h e muitas vezes segue até as 22h. Atividade definida como sendo inspirada:

[...] no orientalismo dos contos das “mil e uma noites” narrados por Xerazade, pois devemos lembrar que os Surrupiras são encantados amazônidas, culturalmente híbridos, e muitos mencionam que um dos chefes da sua família seria um dos membros da Família da Turquia³², Japentequara. Tais encontros também se arvoram nas ideias do imaginário, principalmente cinematográfico, dos museus, presentes na franquia de filmes “Uma Noite no Museu”. A qual entende os museus com lugares de encantos e encantados, onde seus objetos ganham vida durante a noite. Neste sentido que Noites no Museu Surrupira se compõem de encontros mágicos, no sentido de mundiar ou encantar os seus participantes, trazendo diversos debates culturais, epistêmicos, mitopoéticos, principalmente amazônidas, a partir de distintos lugares de saberes, sendo eles acadêmicos ou não. Se configurando em um espaço de produção e troca de conhecimento a contrapelo, como nos diria Walter Benjamin³³. Sendo este um espaço que busca se constituir a partir das questões fratrioniais, decoloniais, antirracistas e de gênero, valorizando principalmente as culturas indígenas e afro-diaspóricas.³⁴

Justamente com estas atividades estamos participando e contribuindo com outros eventos de grande destaque no universo museal, como a 19ª Semana Nacional de Museus promovida pelo IBRAM³⁵ e a Museum Week. Este segundo é um evento internacional que visa a comunicação online de programações de diversas instituições museais e afins, principalmente utilizando-se de *hashtags* gerais (#museumweek; #museuweek2021) e temáticas, por dia da semana (#eraumavezmw; #nosbastidoresmw; #pelosolhosdascriancasmw; #eurecamw; #legendeistomw; #arteemtodaapartemw; #palavrasproFuturomw³⁶). O evento no ano de 2021 ocorreu entre 07 e 13 de junho e no caso específico do Museu Surrupira, participamos de três dias específicos, que eram: “Era uma Vez” (segunda), atividade a qual apresentamos neste trabalho; “Pelos Olhos das Crianças” (Quarta), quando realizamos a atividade “Noite com o Pássaro Colibri”; e “Arte em Toda Parte” (Sábado), quando publicamos em nossas redes sociais o ensaio fotográfico da mascote do Museu, o Surrupirinha do Gangá, no Parque da Residência em Belém (PA)³⁷ (Figura 1).

A atividade “Era uma Vez”, apresentada no dia 07 de junho de 2021 (Figura 2 e 3), se confi-

31 Para mais detalhes sobre o Museu Surrupira ver Melo et. al. (2021a) e <http://museusurrupira.blogspot.com/>.

32 Pai Tayandô no documentário “A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados” de Luiz Arnaldo Campos, mencionou que existe uma história dentre os contos das “Mil e uma Noites” de Mansour Chalita referente ao Rei da Turquia.

33 Inferência ao texto “Sobre o conceito da História” presente no livro “O anjo da história” (BENJAMIN, 2018).

34 Retirado do blog do Museu Surrupira - <http://museusurrupira.blogspot.com/>.

35 A programação da 19ª Semana nacional de Museus pode ser visualizada no site http://eventos.museus.gov.br/docs/19SEMANA/Guia_da_Programacao_19SNM.pdf.

36 Da terceira *hashtag* em diante, são as temáticas de cada dia da semana.

37 O ensaio pode ser visualizado em nossas páginas do Facebook e Instagram (@museusurrupira).



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

gourou como ação cultural/educativa do Museu Surrupira, que gostamos de nominar como sendo uma atividade “mitopoética”. Esta se configurou como um breve ensaio textual, pautado em pesquisas desenvolvidas a partir do Museu Surrupira sobre o encantado que lhe empresta o nome³⁸. Deste modo, propomos apresentação textual produzida para a atividade na íntegra, com diversos comentários e referências que serão colocados em notas de rodapé, para depois tecermos algumas considerações finais sobre essa ação. Um texto produzido a partir dos resultados de pesquisas, mas com liberdade poéticas e assumido determinadas escolhas, no sentido de uma melhor divulgação e transposição didática buscando aproximar as pessoas das culturas afro-diaspóricas, principalmente dos encantados afro-amazônidas.

Devemos, antes de iniciar o texto, lembrar que o Museu Surrupira é nominado como virtual não por usar o universo online e plataformas de internet e sim por entender que seu objeto se constitui virtualmente, isto é, conforme apresentado por Pierre Levy (2011), estando em potência, um vir a ser, sempre se reconduzindo e se reatualizando dentro do seu contexto museal, pois assim são os encantados amazônidas e afro-diásporos, assim como as narrativas sobre eles, extremamente dinâmicas. Lembramos que os encantados se fazem presentemente ativo, fazendo parte da comunidade imaginada³⁹ dos terreiros, que são capazes de interagir, emitir suas opiniões, contar, recontar e transformam as suas histórias. Seja nas Pajelanças, no Tambor de Mina, Terecô, Umbandas, Candomblés ou em diversas outras manifestações culturais, onde incorporam nos seus cavalos⁴⁰ ou respondendo em oráculos.

Os Surrupiras são agentes híbridos, que representa diversos encontros culturais entre as inúmeras culturas indígenas, afro-disporias e europeias⁴¹. Processo que ocorreu principalmente como uma consequência da diáspora negra africana, que consideramos a partir da compreensão de lugares aos quais as identidades são vividas e imaginadas por seus sujeitos, a partir de uma viagem física ou imaginada de emaranhados de experiências⁴². Produto de encontros que muitos definem como processos sincrético e que nos aportamos nas zonas de fronteira ou contato, que se configuram em processos de estabelecimento das relações entre distintos lugares de saberes e fazeres, que transformam, adequam e concebem distintos cenários, o qual o Brasil e a região Amazônica são produtos destas complexidades culturais⁴³.

Por fim, destacamos que a principal missão do Museu Surrupira é aproximar as culturas afro-diaspóricas da população em geral, construindo um caminho combativo dos processos coloniais, isto é, da colonialidade do poder, do ser e do saber⁴⁴ e do racismo estrutural, que colocou as culturas afro-diaspóricas na subalternidade, mostrando as riquezas epistêmicas e as fortes relações patrimoniais, fratrioniais e de memória existente nessa diversidade cultural tão importante para nossa cultura. Com isso, apresentamos o texto na íntegra e comentado da atividade “Cantos e Encantos de Surrupira”, que foi apresentado, encenado e cantado no encontro remoto no *Google Meet* do Museu Surrupira realizado às 19h no dia 07 de junho de 2021.

38 Mais detalhes sobre a pesquisa podem ser encontrados em Melo (2020) e Melo *et al.* (2021b)

39 Conceito de Benedict Anderson (2008).

40 Mesmo que médiuns.

41 Para entender um pouco melhor o contexto da pesquisa, recomendamos a leitura do artigo de Melo *et al.* (2021b).

42 O conceito de diáspora negra africana é utilizado a partir de Stuart Hall (2006; 2013), Paul Gilroy (2012) e Kim D. Butler & Petrônio Domingues (2020).

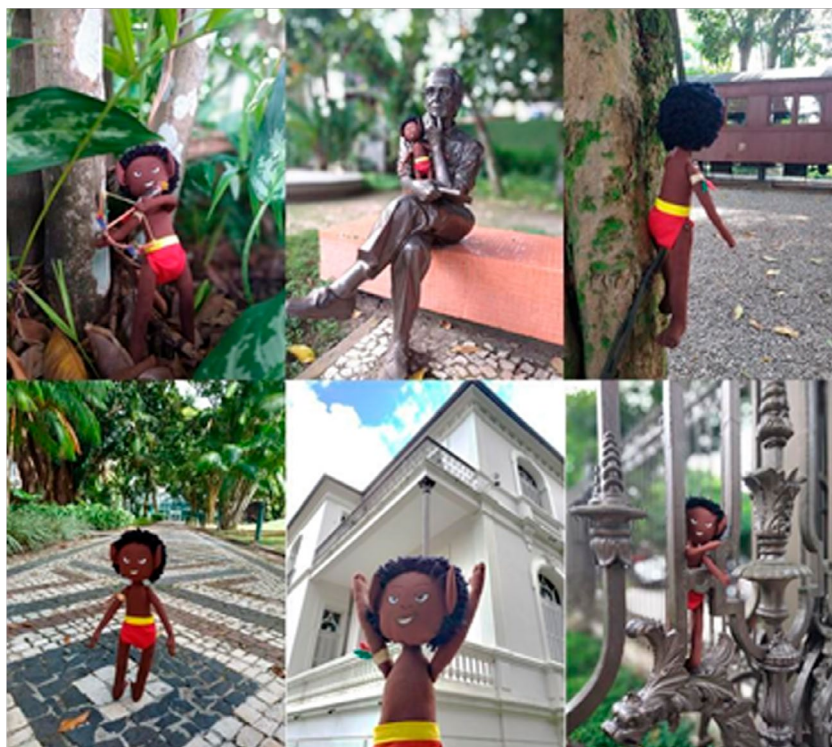
43 O conceito de Zona de Fronteira ou de Contato são utilizados a partir de Mary Louise Pratt (1999) e James Clifford (1997).

44 Conceito apresentado por Luciana Ballestrin (2013).



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Figura 1 Ensaio fotográfico do Surrupirinha do Gangá no Parque da Residências, Belém (PA).



Fonte: Fotografia dos autores, 2021.

Figura 2 Material de divulgação da atividade do Museu Surrupira – “Cantos e Encantos de Surrupira”.



Fonte: <http://museusurrupira.blogspot.com/>.



2.CANTOS E ENCANTOS DE SURRUPIRA

Minha gente venha ver...
Festa de encantaria... (2x)
Venha ver / meu mestre rei dos mestres
Venha ver / a estrela que nos guia (2x)⁴⁵

Sonhos e devaneios são construções do nosso imaginário e o território amazônida com seus imensos rios meandantes, matas, animais, além de dunas e praias que são convites e criadouros de devaneios⁴⁶, se apresentam ao mundo como imagens sensíveis e mitopoéticas, locais onde as forças da natureza e da humanidade se somaram e onde diversas culturas se encontraram⁴⁷. Como as diversas etnias indígenas, europeias e africanas, também não podemos deixar de falar dos turcos, árabes e japoneses, dentre muitas outras culturas e povos. Justamente nesse encontro, como os encontros dos grandes rios, as quais muitas histórias ganham vida e a região amazônica, como mencionado por Paes Loureiro, se apresenta como um grande anfiteatro onde as mitopoéticas amazônidas são encenadas⁴⁸.

E nesse intermeio cultural, fervendo nos caldeirões das Matintas, manifestando-se nas pajelanças e dançando os batuques dos terreiros que os “Cantos e Encantos de Surrupiras” se constrói, como uma poética de contos e de histórias, causos, com intuito de mundiar⁴⁹ os corações e as mentes de quem queira compartilhar essa manifestação sacra e misteriosa das matas e, como Mário de Andrade proferiu, “para a gênese de Macunaíma”⁵⁰.

No fundo do mato virgem
Nasceu Surrupira
Era preto retinto
Filho do medo e da noite
Houve um momento em que o silêncio foi tão grande
Escutou-se o murmurejo do Uraricoera

45 Cântico presente no CD do grupo “A Barca” denominado de “Baião das Princesas” de 2002, sendo ele composto por cânticos da Casa Fanti-Ashanti.

46 Este conceito é empregado a partir dos estudos sobre Imaginário e Mitopoética ao qual o conceito se reportar a Gaston Bachelard (2001).

47 Aqui nos referimos as questões das zonas de fronteira e contato descritas na apresentação (CLIFFORD, 1997; PRATT, 1999).

48 O trecho em questão se refere ao livro “Cultura Amazônica: uma poética do imaginário” de João de Jesus Paes Loureiro (1995). Neste livro o autor faz uma comparação da região amazônica como sendo um grande anfiteatro, como no texto a seguir: “[...] A associação da Amazônia com anfiteatro provoca uma cadeia de significações que não é casual; que certamente ocorre pelo fato de tratar-se de uma região que é recebida sob constante apelo do estético, palco onde se desenrola o espetáculo de uma espécie de “ficção acontecendo”” (LOUREIRO, 1995 p.97).

49 Termo popular amazônico cujo o significado é encantar, enfeitiçar e entorpecer. Aplica-se ao sujeito que anda em círculos, aludindo o movimento rotacional da Terra (Mundo) no sentido de estar perdido.

50 Fazemos uma brincadeira entre os Surrupiras e entre Macunaíma, personagem principal do livro “Macunaíma” de Mario de Andrade (2016). Cabe destacar que apesar de algumas características semelhantes, não existem evidências entre ambas as personagens, mítica e literária, só destacamos que no livro Macunaíma tem um encontro com um Curupira, este sim fortemente associado aos Surrupiras.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Que a índia tapanhumas pariu uma criança feia...⁵¹

E assim começamos a nossa jornada, nos perguntando, será que essa criança é feia ou mal compreendida por nossa sociedade? Então quem é Surrupira?⁵²

Ele é Surrupira

Ele é marzagão (2x)

Ele é o caboclo da Virgem da Conceição (2x)

De um lado ele Pedro

Do outro lado ele João (2x)

Ele é o caboclo da Virgem da Conceição (2x)⁵³

Aparentemente muito católico! Devoto de Nossa Senhora da Conceição e com duas faces, ora Pedro e ora João - dois apóstolos católicos comemorados neste mês de junho - no entanto, acreditamos que esta dualidade está mais próxima da irreverência de Exu⁵⁴. Sua origem é muito mais profunda, pois os Surrupiras são seres híbridos, que se mesclaram entre os seres encantados das matas amazônicas, com os mortos-vivos da diáspora africana e do imaginário popular europeu.

Por isso, se confundem ou estão próximos de muitos seres encantados. Muitos dizem que Surrupiras e Curupiras são parentes, membros de uma mesma e grande família. Alguns acreditam que ele é um tipo de Saci Pererê⁵⁵, mas com duas pernas e pés voltados para trás, pele escura e cabelos crespos⁵⁶. Gostam de sair das suas encantarias para passear nos terreiros de macumba, onde gostam de beber e fumar, mas normalmente não ficam por muito tempo. Muitos religiosos afro-diaspóricos falam que eles são os Exus da Amazônia, que realizam limpezas espirituais nas pessoas e nos lugares por onde passam.

Devemos lembrar que Surrupira não é um, são muitos, uma família, uma aldeia e quem sabe até uma diversidade de seres encantados. Não sabemos ao certo quem é o chefe dos Surrupiras, o Cacique dessa aldeia encantada. Muitos falam que eles são um matriarcado, e assim como Nanã Bu-

51 Esse trecho foi inspirado no álbum “Macunaíma Ópera Tupi” o qual a artista iara Rennó musicalizou a obra literária de Mario de Andrade.

52 As duas perguntas presentes nos textos se referem aos Surrupiras serem encantados pouco conhecidos pela população amazônica no geral, a não ser pelos que estão inseridos no contexto das religiões afro-diaspóricas. Por isso nos questionamos qual seria o motivo dos Surrupiras serem poucos reconhecidos e não terem adquirido status de “folclore” nacional ou local, como os Curupiras, Matintas e Sacis (MELO & FAULHABER, 2018a; 2018b; MELO et al., 2021b). Também levantamos a questão da beleza como um conceito construído culturalmente e que nossos padrões estéticos normalmente estão fortemente atrelados a colonialidade, logo a pergunta se coloca como uma reflexão/interposição decolonial, como nos é ensinado por Aníbal Quijano (2002; 2005).

53 Ponto cantado presente no álbum “Ponto de Santo - A Música do Pará - V.8”, com algumas alterações baseadas nas vivências dos autores.

54 Uma menção às fortes interposições entre as religiões afro-diaspóricas com o catolicismo popular, assim como a evidência da complexidade epistêmica/filosófica presente na figura do orixá Exu, como nos foi apresentado por Luiz Rufino (2017; 2019).

55 Neste trecho fazemos uma alusão aos encontros míticos que aproximam encantados distintos com os Surrupiras, dentre eles os Curupiras, Matintas, Sacis, dentre outros como os Caiporas (MELO et al., 2021b).

56 Gostamos sempre de evidenciar as características negras do encantado, pois sabemos que muitas delas foram apagadas devido aos processos racistas e decoloniais, como a representação do orixá Iemanjá como uma mulher branca, tal como Nossa Senhora (MELO, 2020).



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

ruquê, a orixá mais velha, Vovó Surrupira comanda tudo e a todos com sua imensa sabedoria⁵⁷.

A velha Surrupira mandou me chamar
Pra ver a Mãe d'água no fundo do mar (2x)
Eu não vou não
Eu não vou lá
Eu não vou ver a Mãe d'água no mar (2x)⁵⁸

Algumas pessoas falam que eles têm um Rei, o Rei dos Surrupiras (coroa), e este seria o Surrupira mais importante e respeitado em sua encantaria. Comenta-se em muitos terreiros e até entre os antropólogos, que Rei dos Surrupiras seria um título que Caboclo Velho ganhou por sua amizade com Vovó Surrupira, que sempre a respeitou e a tratou com muito carinho e proteção⁵⁹. Caboclo Velho também é um encantado muito antigo, alguns dizem que veio do Ariri no Ceará, nós acreditamos que ele é um encantado do Arquipélago do Marajó, de Cachoeira do Arari, onde tem sua aldeia encantada e recebe com muita festa todos os que cruzam os portais das encantarias.

Assim como foi com as princesas turcas - Mariana, Herondina e Jarina e posteriormente seu pai, Toy Dardalan, o Rei da Turquia, ao ir procurá-las. Tal foi a alegria e a festividade com a chegada do Rei da Turquia que ambos se declararam irmãos e muitos turcos passaram a viver com Caboclo Velho, assim como muitos dos seus filhos foram desbravar as encantarias com Toy Darsalan. Não foi ao acaso que Caboclo Velho se tornou um dos chefes da família da Turquia, comandado a parte da família denominada de Ramos. Como nos lembrava Pai Tayandô, foi nesse encontro que os turcos vestiram a plumária indígena, se ajuremando, e muitos membros da aldeia de Caboclo Velho passaram a se vestir como os turcos, com seus lenços coloridos e adornos dourados.

Foi numa raiz de coral
Meu pai nasceu, ele nasceu (2x)
Olha viva Caboclo Velho da Barra do Arari (2x)⁶⁰

Grande estrondo deu na aldeia
Que aldeia... balanceou... (2x)
Era o nosso Rei dos Índios
Quando na Jurema entrou (2x)
Eaaa... Eaaa...
Japentequara índio velho brasileiro (2x)
Desceu na guma ao redor do seu pampeio (2x)

57 Neste trecho trazemos a questão de gênero a partir da chefia da Família do Surrupiras, pois existem diversas e distintas narrativas sobre a sua liderança, mas aqui optamos por apresentá-los como um matriarcado. Trazemos conjuntamente a figura do Orixá Nanã Buruque que nos reforça essa concepção e nos aporta as deusas mães predominantes em tempos mais remotos da humanidade. Pierre Verger (1981) mencionou que Nanã é uma divindade muito antiga e seu culto abrange um vasto território no continente africano.

58 Ponto cantado registrado por Reginaldo Prandi (2004).

59 Ainda sobre a questão da liderança da Família de Surrupira, pautado em discussões acadêmicas e diversos relatos, optamos em colocar o Rei dos Surrupiras como um título dado a Caboclo Velho ou Japentequara, que algumas vezes é tido como indígena e outras como turco. Para maiores detalhes dessa discussão ver Ferretti (2000), Melo (2020) e Melo et al. (2021b).

60 Ponto cantado escutado pela primeira vez por Mãe Maria no Terreiro de Umbanda de Cabocla Mariana no Conjunto Maguari, Belém (PA).



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Por aqui passa caboclo
Caboclo de Canindé (2x)
Ô com o seu arco e sua flecha
E sua candeia de Fé (2x)

Ô incorpora Surrupira
Ô incorpora guerreiro (2x)
Ô incorpora Surrupira
Caboclo é feiticeiro (2x)⁶¹

Morando dentro dos Tucumanzeiros e em outras vegetações espinhosas os Surrupiras se encontram espalhados por toda região amazônica, até comentam que existem Surrupiras nas florestas africanas. Quem nunca se sentiu observado ao caminhar de noite em um lugar de matas? Quem sabe, não eram os Surrupiras curiosos, querendo saber quem está passando? Por isso nunca se esqueçam de pedir licença ao adentrar nas matas, e se deixarem um pouco de fumo e marafo em uma cuia, eles ficarão muito felizes e gratos, lhe afastando de todo mal e perigo.

Com sua coroa de espinhos (2x)
Ele também é um espinheiro (2x)
Meu pai é Rei
É Rei de Surrupira
E morador do Tucumanzeiro (2x)⁶²

- Salve os Surrupiras!
- Salve Dona Chica Baiana!

Chica Baiana
mora no oco do pau (2x)
Chica Baiana vem
Chica Baiana vem baiar (2x)⁶³

Certa vez, uma jovem Surrupira, muito bonita e de nome Chica⁶⁴, resolveu correr mundo... conhecer todas as encantarias que pudesse, assim como o mundo do pecado - o nosso mundo - como

61 Ponto cantado presente no álbum “Ponto de Santo - A Música do Pará - V.8”, com algumas alterações baseadas nas vivências dos autores.

62 Ponto cantado presente no álbum “Ponto de Santo - A Música do Pará - V.8”, com algumas alterações baseadas nas vivências dos autores.

63 Ponto cantado escutado pela primeira vez no terreiro de Umbanda de Pai Pingo de Oxumaré, no bairro da Pedreira, Belém (PA).

64 Existem alguns relatos de que Chica Baiana seria uma Surrupira, mas nem todos as narrativas concordam com este fato e nos aproveitamos deste relato para inserir e construir sua história em nossa narrativa. Ela normalmente é tida como pertencente a família da Baía (Encantada), mas muitas vezes se apresentam junto as entidades da Bahia (Estado). No geral, escutamos o argumento que ela é uma encantada e não é baiana, pois não fala “oxente”. Na prática temos observado a manifestação das duas características. Pai Welbe (Babá Odé Onigbsina), filho de Pai Tayandô, nos diz que ela é filha de Rei Surrupira e seria uma escravizada de ganho, que veio do Congo, e se associou a Família de Baiano Grande, posteriormente a Família de Légua, podendo se manifestar em ambas.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

é chamado pelos encantados. Apesar de muito nova, Chica já era grande conhecedora das feitiçarias das matas e sabia se proteger muito bem, usando um arco e flecha e seu maracá quando necessário.

Ole-le-le-lê...
Ole-lê do Maitá (2x)
Trago arco, trago flecha e também o maracá
Saravá Chica baiana moradeira do Pará (2x)

Pai nosso que está no céu...
Santificado seja o vosso nome (2x)
Aê... mãe Chica
Aê... Chica Baiana (2x)⁶⁵

Depois de conhecer todas as cidades das encantarias e diversos lugares no mundo do pecado, sempre curando e dando bons conselhos, tornou-se muito conhecida e respeitada. Chica finalmente adentrou em terras maranhenses, em São José do Ribamar, onde contemplou o mar em uma linda baía e lá avistou no horizonte um grande e imponente barco, que aos poucos foi se aproximando. Logo conseguiu também avistar um jovem homem vestido de branco, um nobre marinheiro, que a convidou para conhecer as encantarias do fundo do mar. E com sua grande curiosidade, não negou o convite e adentrou na encantaria chamada de Baía e por lá decidiu morar.

Ô Chica nana painana
Chica nana painana
Ô chicaca...
Cai na maré
Ô chicaca...
Cai na maré⁶⁶

Assim terminamos nossa jornada mitopoética de “Cantos e Encantos de Surrupiras”. Uma viagem entre os sons das matas, dos terreiros, do mundo dos encantados e do nosso interior. Neste momento, imbuídos pela força de nossos ancestrais e dos entes da natureza, agradecemos a todos os encantados e pedimos a benção dos mais velhos e dos mais novos. Axé... Ide em paz e que os Surrupiras vos acompanhem e protejam.

Minha gente veio ver
Festa de encantaria
veio ver / meu mestre Rei dos Mestres
veio ver / a estrela que nos guia⁶⁷

65 Ponto cantado retirado das vivências dos autores.

66 Cântico presente no CD do grupo “A Barca” denominado de “Baião das Princesas” de 2002, sendo ele composto por cânticos da Casa Fanti-Ashanti.

67 Cântico adaptado do CD do grupo “A Barca” denominado de “Baião das Princesas” de 2002, sendo ele composto por cânticos da Casa Fanti-Ashanti.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Figura 3 Equipe do Museu Surrupira durante a atividade “Cantos e Encantos de Surrupira”.
Da direita para esquerda, Marcos Henrique de Oliveira Zanotti Rosi, Gisele Nascimento Barbosa, Cássio
Alexandre Souza dos Santos e Diogo Jorge de Melo.



Fonte: Acervo do Museu Surrupira.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atividade “Cantos e Encantos de Surrupira” foi uma proposta de uma ação educativa/cultural do Museu Surrupira, criada com base nas pesquisas e experiências do Museu Surrupira, com base no imaginário e nas mitopoética afro-diaspóricas e amazônicas. Contando com a liberdade poética para construção de uma narrativa mítica teve como principal objetivo de divulgação e aproximação do público com os saberes afro-diaspóricos, sendo ela uma primeira experimentação, que em nosso ponto de vista foi muito bem aceita pelos participantes e que gera demanda para o desenvolvimento de outras atividades similares, abarcando outras mitopoéticas de encantados afro-amazônidas. Devemos também destacar que esta proposta se encontra disponível no canal do YouTube do Museu Surrupira e pretende ser aperfeiçoada e ofertada em outros momentos, servindo de base experimental para atividades futuras.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Mário. Macunaíma: o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2016
- BACHELARD, Gaston. A poética do Devaneio. São Paulo: Martins Fonte, 2001.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Revista brasileira de ciência política, n. 11, 2013, p. 89-117.
- BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- BUTLER, Kim D.; DOMINGUES, Petrônio. Diásporas imagina-



- das: atlântico negro e histórias afro-brasileiras. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- CLIFFORD, James. Museum as contact zones. In: CLIFFORD, James. Routes. Travels and translation in the late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1997. p. 188-219.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – A Casa Fanti-Ashanti. São Luís: EDUFMA, 2000.
- GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes e Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012, 432p.
- HALL, Stuart. A identidade cultural da pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- LÉVY, Pierre. O que é o virtual? São Paulo: Editora 34, 2011.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. Cultura amazônica: uma poética do imaginário. Belém: Cejup, 1995.
- MELO, Diogo Jorge de Melo. Festa de encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônidas, um olhar fraterno em Museologia. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio interinstitucional UNIRIO e MAST, 2020.
- MELO, Diogo Jorge de; BARROSO, Gisele Nascimento; ROSI, Marcos Henrique de Oliveira Zanotti. Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas um Projeto de Extensão da Universidade Federal do Pará. In: Anais da XII Semana Nacional de Museus na UNIFAL-MG, 2021a, p.34-48.
- MELO, Diogo Jorge de; FAULHABER, Priscila. Coleccionando “encantarias”: una propuesta del museo Surrupira de Encantarias Amazónicas. In: NAZOR, Olga et al.. Musealidad y Patrimonio en la teoría museológica latinoamericana y del Caribe. Avellaneda: UndavEdiciones, 2018a, p. 199-229.
- MELO, Diogo Jorge de; FAULHABER, Priscila. Descolonizando ou decolonizando o pensamento museológico: exu, compadres, pombagiras e surrupiras. In: Anais da X Semana MELO, Diogo Jorge de; ROSI, Marcos Henrique de Oliveira Zanotti; BARROSO, Gisele Nascimento. Imaginários afro-diaspóricos e a mitopoética amazônida dos Surrupiras. Revista Sentidos da Cultura, UEPA, 2021b. (inprint)
- PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). Encantaria Brasileira. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2004, pág. 216-280.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. Novos Rumos, v.17, n.37, 2002, p. 4-28.
- PRATT, Mary Louise. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: Editora Universidade do Sagrado Coração, 1999.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.



**A encruzilhada tem três caminhos:
ensaios para pacificar o homem branco
e descobrir mundos possíveis**

RUFINO, Luiz. Exu e a pedagogia das encruzilhadas. Tese (doutorado) da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, 2017.

RUFINO, Luiz. Exu e a pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Editora Corrupio Comércio LTDA. e Circulo do Livro S.A., 1981.



devir-educador:

vozes a fabular (n)a educação

Laís de Paula Pereira⁶⁸

Élida Santos Ribeiro⁶⁹

Resumo: Vivemos numa civilização de humanos muito humanos que segue há séculos sufocando em todo o mundo o que subsiste de outras culturas e outros seres. Uma civilização que tenta, incessantemente, impor um modelo de sociedade que homogeneiza narrativas, corpos, vozes, povos - indígenas, afro-descendentes, caiçaras, camponeses, crianças. Dada a cosmovisão ocidental e a noção de funcionalidade que permeia a epistemologia moderna, nos perguntamos qual a função de contar mais uma história e buscamos pensar aqui a participação ativa que temos nas construções narrativas que promovemos e disseminamos, especialmente, no campo da educação. Assim, a proposta do presente artigo é criar interseções com potências criativas entre o processo devir-educador e a fabulação (DELEUZE, 1993), de modo a fazer sobreviver uma educação que se pretende inventiva, criativa e comum (STENGERS, 2015). Para tanto, convidamos os/as educadores/as a se abrirem para uma educação-invenção esvaziada de certezas e que se deixa afetar e ser afetada por vozes dissonantes. Uma educação que possa conceber tempos ampliados, onde caibam histórias menores e em que se possa adivinhar um tempo não linear, que subjaz ao cronológico, em que o presente possa entrecruzar futuro e passado, em que as memórias estejam em movimento. A partir de uma breve discussão a respeito dos processos de produção de realidades no fazer educativo com a fabulação - das histórias, das memórias inventadas (BARROS, 2008), dos corpos -, bem como de entrelaçamentos com narrativas ameríndias, colocamos em suspeição as formas recorrentes de vermos e falarmos das práticas educativas para estimularmos pensamentos e práticas que irrompam narrativas menores. Narrativas e modos de existências que nos contem histórias outras, que subvertam um jeito dito certo, verdadeiro e único de estar na Terra. O que defendemos neste texto, portanto, é que criemos linhas de fuga que destoem da ideia de um mundo comum, unívoco, tão presente nos discursos educativos, nos currículos escolares e, sobretudo, na nossa própria subjetividade. Fabular um povo por vir, sonhar um comum por vir - com Ailton Krenak (1992; 2019; 2020), Daniel Munduruku (2001), Davi Kopenawa (2015), a montanha, os pássaros, os ventos (...) - é, também, descolonizar neste hoje nossos pensamentos, nossas práticas e, principalmente, nossos afetos, no sentido de torná-los próprios e comuns, singulares e plurais. Em outras palavras, acreditamos que um dos caminhos possíveis para a descolonização seja povoar e deixar ser povoado pelos devires-outrem, o que inclui a possibilidade das próprias crianças passarem pelo devir-criança, os próprios indígenas passarem pelo devir-índio, os caiçaras pelo devir-caiçara, as mulheres pelo devir-mulher, o educador pelo devir-educador etc. Deste modo, esse chamado de devir é um chamado para entrarmos em contato com o outro do outro. Afinal, o que é entrar em comunicação com o que há em nós de planta, bicho, floresta, água, indígena, africano, criança, mulher? Aqui seguimos uma pista: é tornar-se passagem, estar em processo, entender-se inacabado, encontrar, descolonizar-se.

Palavras-chave:

Devir-educador.

Fabulação.

Descolonização.

68 Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense. Mestre em Educação, Licenciada e Bacharela em Ciências Biológicas pela mesma. E-mail: laisbiouff@gmail.com.

69 Mestranda do Programa de Pós-Graduação Educação em Ciências e Saúde - NUTES - Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: elidasribeiro@gmail.com.



1. DOS COMEÇOS OU TEMPOS ENTRECruzADOS

[...] sempre experimentei um interesse afetuoso e, às vezes, uma paixão pela voz humana, ou mais, pelas vozes, porque elas são por natureza particulares e secretas. (ZUMTHOR, 2018, p. 14).

Vozes. Vibrações que dançam pelos ares e tocam cada superfície que encontram pelo caminho. Que fazem vibrar junto, que ensinam vibrações outras, que encontram descompassos e compassos. Vozes com cadências únicas, ímpares, particulares, mas que encontram pares, ressoam e ecoam por diversos cantos. Vozes dissonantes que por vezes sussurram e tantas outras gritam. Vozes querendo ser ouvidas e querendo fazer ouvir.

Escrever este texto é declarar nosso interesse afetuoso pelas vozes em devir. Vozes que não podem ser determinadas por modelos de representação e não estão fixas no espaço - num mapa e num papel - tampouco no tempo - num relógio que determina a temporalidade *cronos*. Vozes que se abrem à temporalidade *aion* (DELEUZE E GUATTARI, [1980]; 1995-1997) e, assim, à abstração dos tempos que se entrecruzam: passado, presente e futuro. *Fazia pouco tempo que o mundo era mundo e que as garras da onça ainda não haviam crescido e já reinava a insatisfação. E isso porque a noite nunca chegava [...]*.⁷⁰

Inspiradas pelo texto *Antes, o mundo não existia*, do líder indígena, ambientalista, filósofo, poeta e escritor brasileiro Ailton Krenak (1992), buscamos aqui fazer emergir no campo da educação vozes não datadas, aquelas que contam e cantam com as coisas, os ventos, as montanhas, os rios; e, então, dar a ver, ouvir e sentir com essa gente que reverencia, que dá sentido às coisas sagradas, que espera o vento nas folhas das árvores para ver se ele ensina uma cantiga nova.

A nossa proposta com essa escrita é criar interseções com potências criativas entre o processo devir-educador e a fabulação (DELEUZE, 1993), de modo a fazer sobrevir uma educação que se pretende inventiva, criativa e *comum*. O conceito de comum aqui utilizado é baseado nas ideias de Isabelle Stengers no livro *No tempo das catástrofes* (2015). Para a filósofa da ciência, os modos de resistência passam pela ideia de conexões capazes de barrar a criação de novos cercamentos (enclosures) e resistir a capturas do “comum” (o “bem comum”, aquilo capaz de “fazer comunidade”) sem cair na ideia de um “mundo comum” unívoco. Assim, convidamos os/as educadores/as a se abrirem para uma educação-invenção esvaziada de certezas e que se deixa afetar e ser afetada por vozes dissonantes. A partir de uma breve discussão a respeito dos processos de produção de realidades no fazer educativo com a fabulação, colocaremos em suspeição as formas recorrentes de vermos e falarmos das práticas educativas para estimularmos pensamentos e práticas descolonizadoras que irrompam narrativas e modos de existências que nos contem histórias outras sobre um jeito dito certo, verdadeiro e único de estar na Terra.

2. SER RADICALMENTE VIVO OU DA CORAGEM DE DEVIR-OUTREM

Não há reverência, não existe o sentido das coisas sagradas. Eu fiquei com medo. Eu fiquei pensando: e agora? (...) Fiquei muitos dias sem graça até que eu ganhei um sonho. (...) sonho de verdade é quando você sente, comunica, recupera a me-

70 Trecho da história (adaptada por nós) do livro *As serpentes que roubaram a noite: e outros mitos*, de Daniel Munduruku (2001). Outros trechos dessa história aparecerão ao longo do texto - em itálico - como alegorias do entrelaçamento de vozes, imagens e fabulações que ora propomos.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

mória da criação do mundo onde o fundamento da vida e o sentido do caminho do homem [e da mulher] no mundo é contado para você. (KRENAK, 1992, p. 203).

Quanto espaço ocupa na sua vida o desejo de ouvir uma história? Quando encontramos alguém que não vemos há muito, e perguntamos sobre sua vida (quando o fazemos), já se parte de que a pergunta se dirige especialmente à ocupação atual, talvez ao lugar onde se vive então, ou outros marcos operacionais. Quando foi que alguém já te perguntou o que tem te entusiasmado, com o que você tem sonhado? Interessa ouvir notícias, informações, fórmulas e conteúdos, receitas. O que buscamos ouvir e dizer tem tratado de se pautar a partir de leis de oferta e procura. Qual é a *função* de ouvir ou contar histórias? Pra que *serve*?

A noção de funcionalidade permeia a epistemologia moderna, a cosmovisão ocidental. Encaramos a vida buscando a função das coisas, vamos ao enalço de algo ou de alguém orientados pela utilidade da coisa, suas possibilidades de uso, seja em coisa, em bicho, em pessoa, em narrativas. O funcionalismo moderno assenta suas bases nessa busca por um fim ou uma função para cada situação ou ser que encontra, um *objetivo geral* ou *específico*, uma salvação temporária, uma satisfação de necessidades produzidas. Essa insistência na função acompanha a lógica aristotélica segundo a qual a função ordenaria a evolução - da necessidade de enxergar é que teria surgido o olho, por exemplo⁷¹. Essas histórias têm embalado nossas vidas e nossos sonos, contudo, não nos inspiram a sonhar.

E, assim, o modo de vida contemporâneo, o excesso de informações, a transformação constante e acelerada das mídias seguem nos convocando a dar respostas imediatas e assumir o papel de sujeitos informantes e informados que, depois de sentirem-se informados, sentem-se no direito e no dever de opinar (LARROSA, 2002). Esse papel de informantes nos torna protagonistas das realidades que criamos. Nesse sentido, temos participação ativa nas construções narrativas que promovemos e disseminamos, o que não significa dizer que fomos tocados e afetados pelo que narramos.

[...] Felizmente, um belo dia, os índios descobriram quem havia escondido a noite: as serpentes! Então, os líderes indígenas organizaram uma reunião para ver quem iria falar com as serpentes para que elas libertassem a noite. Karu Bempô, o mais valoroso dos guerreiros indígenas, foi até a serpente e lhe ofereceu um arco e flecha em troca da noite [...].

Ailton Krenak (1992) tece diversas críticas à ontologia ocidental, ofertando a maneira de a tradição indígena relacionar-se com seu território e com suas narrativas: segundo ele, enquanto na tradição indígena fazem-se cerimônias para uma montanha, perscruta-se seu humor ou o que diz sobre a atmosfera, sobre o clima, sobre o tempo,..., na cultura ocidental tende-se a investigar a mesma montanha pela possibilidade de encontrar minérios, por sua possível rentabilidade; enquanto os primeiros auscultam o vento como aprendizes, ou cantam para um rio, os últimos espreitariam o mesmo rio calculando a possibilidade de fazer uma usina hidrelétrica ou construir barragens.

A vida não é útil, anuncia Krenak desde o título de sua obra mais recente (2020). A vida, segundo ele

[...] é uma dança, só que uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreogra-

71 Ver VINTE MIL LÉGUAS: Um novo estoque de metáforas, pt. I. Entrevistado: Pedro Paulo Pimenta. Entrevistadoras: Leda Cartum e Sofia Nestrovski. Associação Quatro Cinco Um, 14 set. 2020. Podcast. Disponível em: <<https://www.quatrocinco.um.com.br/podcasts/vinte-mil-leguas/um-novo-estoque-de-metaforas-pt-i>>. Acesso em: mai. 2021.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

fia ridícula e utilitária. Uma biografia: alguém nasceu, fez isso, fez aquilo, cresceu, fundou uma cidade, inventou o fordismo, fez a revolução, fez um foguete, foi para o espaço; tudo isso é uma historinha ridícula. Por que insistimos em transformar a vida em uma coisa útil? Nós temos que ter coragem de ser *radicalmente vivos*, e não ficar barganhando a sobrevivência. (KRENAK, 2020, pp. 108-109, destaque nosso).

Ser radicalmente vivos inclui deixar-se afetar; aumentar a nossa potência de pensar, agir, contaminar, encantar, encontrar e devir. A vida pede mais do que simplesmente sobreviver, “sobreviver é muito pouco, e muito pouco pode ser um nada de vida” (GODOY, 2008, p. 77). Esse nada de vida e essa barganha à qual estamos submetidos têm sido substrato (empobrecido) para os discursos desanimados que temos produzido e reproduzido no campo da educação. Se não for útil, não serve. Se não for rápido, dinâmico, algo que desenvolva habilidades e competências, não cabe. E as tantas vidas e modos de existência, cabem? Será que, diante desse cenário, é possível produzirmos fissuras nos discursos utilitaristas, informativos, midiáticos e, a partir da nossa capacidade de experimentação do real, criarmos narrativas disruptivas, mais inventivas, fabuladoras, encarnadas? Mas como fazer sobrevir essa multiplicidade de narrativas e fabular (n)a educação? Temos seguido uma pista: e se começássemos perguntando quais são os sonhos, os sentimentos, os afetos, as histórias, as invenções, as viagens, as imagens, as percepções, os sentidos, as realidades, os acontecimentos etc., que queremos transbordar?

Mesmo com todas as críticas, o líder indígena nos alerta a respeito da possibilidade e potência que essa humanidade, cada vez mais ocidentalizada e tecnológica, possui de “lembrar da memória comum” que os humanos têm da criação do mundo (KRENAK, 1992). Memória comum que, para além de livros, acervos e histórias, conta, canta, inventa, narra e, portanto, cria mundos. Ou, como diria Latour (2020, p. 443), “Não [cria] outro mundo, mas o mesmo mundo apreendido de um *modo radicalmente novo*.” Contudo, como é possível falarmos de memória - que remete ao que está fixo num tempo passado - e a criação de algo novo - por vir - ao mesmo tempo?

[...] Em troca de noites mais longas a serpente disse que todas as serpentes queriam uma jarra cheia daquele veneno que o povo colocava nas flechas. Elas queriam o veneno pois se consideravam pequenas e fracas. Karu Bempô aceitou a proposta e, em troca do veneno, a serpente lhe entregou um saco de couro com a noite dentro. Ao chegar na aldeia, a onça, ansiosa por uma noite inteira, abriu o saco antes do combinado, o que fez o dia cair cedo demais. Na escuridão, as serpentes adentraram a jarra de veneno e tomaram mais veneno do que o prometido [...].

Entoando a intelectual e ativista boliviana, de origem Aymara, Silvia Rivera Cusicanqui (2010), cabe refletir que em uma cosmovisão que não valida a linearidade temporal não há a cisão entre passado-presente-futuro, o presente comporta o futuro e o passado:

A experiência da contemporaneidade nos compromete com o presente – *aka pacha* – e por sua vez contém em si mesma sementes do futuro que brotam do fundo do passado – *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. O presente é cenário de pulsões modernizantes e às vezes arcaizantes, de estratégias preservadoras do status quo e de outras que significam a revolta e a renovação do mundo: o *pachakuti*. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 55, tradução livre do espanhol).

Desse ponto de vista, o passado está adiante, como um farol a orientar a caminhada - sen-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

do que viver e caminhar são acepções de uma mesma palavra, *kamsaña* (CACOPARDO, 2018⁷²). É pensar um tempo de onde se sai e para onde se volta, atualizado (KRENAK, 1992). Essa ativação do passado como algo que está diante de nós, a visão de tempo não linear, parecem ser invenções de outros (quase-humanos?), algo que não pertenceria à razão ou à ciência, distante em algum lugar do tempo ou do espaço, onde não se conseguia (ou não se consegue), *ainda*, pensar logicamente. Assim, a busca por assimilar essas visões nômade de conceber o tempo e a memória requer esforços e movimentos. Não são visões de mundo disponíveis para uso-e-desarte. Fazer encarnar essas epistemologias menores é esgarçar os parâmetros acostumados.

Quando eu vejo as narrativas, mesmo as narrativas chamadas antigas, do Ocidente, as mais antigas, elas sempre são datadas. Nas narrativas tradicionais do nosso povo, das nossas tribos, não tem data, é quando foi criado o fogo, é quando foi criada a Lua, quando nasceram as estrelas, quando nasceram as montanhas, quando nasceram os rios. Antes, antes, já existe uma memória puxando o sentido das coisas, relacionando o sentido dessa fundação do mundo com a vida, com o comportamento nosso, com aquilo que pode ser entendido como jeito de viver. Esse jeito de viver que informa a nossa arquitetura, nossa medicina, a nossa arte, as nossas músicas, nossos cantos. (KRENAK, 1992, p. 202).

“Lembrar da memória comum”, uma frase aparentemente redundante que mais parece um desvio de escrita. Afinal, já não seria a própria memória algo que deveríamos lembrar? Ou ao contrário, lembramos somente o que temos na memória? Memória e lembrança estariam naturalmente imbricados? Nossa intenção não é adentrar e analisar os debates em torno do conceito de memória, mas pensá-lo desde um desvio aos clichês e o seu encontro com a fabulação (DELEUZE, 1993) como abordagem narrativa possível no campo da educação. Uma linha de fuga que vislumbramos é tomar as *Memórias inventadas* de Manoel de Barros como referência e fazer ruir a ideia de que a memória é algo da ordem do não inventado e invenção é algo da ordem da des-memória (KOHAN, 2004). Romper com o que temos chamado comumente de memória nos faz acreditar que não há memória (inventada) que não seja potencial fabulação, experimentação do real. À vista disso, a memória inventada sob a ótica da fabulação alarga e entrecruza os tempos; se faz no processo de devir; potencializa as ancestralidades como um “contínuo, uma pujança vital e um efeito de encantamento contrário à escassez incutida pelo esquecimento” (RUFINO, 2019, p. 25). E, do lugar de onde miramos, esse contínuo do qual trata Rufino não diz do que se conserva - imutável, permanente e intacto na linha do tempo *cronos* -, mas do que se cria e transforma continuamente *com* as vozes vivas que insistem em performatizar discursos e re-criar memórias diante da amnésia imposta pelo capitalismo cognitivo. Compete à função fabuladora inventar um povo. Não se escreve com as próprias lembranças, a menos que delas se faça a origem ou destinação coletiva de um povo por vir ainda enterrado em suas traições e renegações. (DELEUZE, 1993, p. 14).

Partindo da leitura do enxerto acima, arriscamos dizer que a “memória comum” vai ao encontro da invenção de “um povo por vir” (DELEUZE E GUATTARI, 1997), o qual contribui para a criação de um *comum* (também) por vir. Um comum multiespécies (TSING, 2019), que abre espaços, caminhos, escutas e olhares para outras vozes, outros seres - não-humanos, sub-humanos, quase-humanos (KRENAK, 2019) - trazendo à tona narrativas, perspectivas e pensamentos que habitam outros modos de existência. Essas fabulações podem ser encontradas, por exemplo, em diversos livros, textos e histórias cantadas e contadas por líderes e autores indígenas (MUNDURUKU, 2001; KOPE-NAWA, 2015; KRENAK, 1992; entre outros) ou autores que, inspirados pelo perspectivismo amerín-

72 O referido trabalho consiste em uma entrevista de Silvia Cusicanqui a Ana Cacopardo.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

dio (VIVEIROS DE CASTRO, 2015; STIGGER, 2015; entre outros), fabulam com essa gente que escuta, conversa e se faz com as plantas, os animais, as montanhas, as águas, os ventos e as florestas.

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A Aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser. (KRENAK, 2019, p. 17-18).

Como nos conta Ailton Krenak, seu povo fabula com as montanhas, assim como diversas outras etnias indígenas de diferentes lugares do mundo fabulam com o que comumente chamamos de natureza, elementos da natureza, animais/fauna, plantas/flora etc. A questão que Krenak nos coloca a esse respeito é: “Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?” (2019, p. 19). Isso nos faz pensar como a história única, utilitarista, desencarnada de experiência e força vital, segue ofuscando e tornando invisível e inaudível tantos corpos e tantas vozes, uma vez que “toda voz emana de um corpo (...) que permanece visível e palpável enquanto ela é audível” (ZUMTHOR, 1993, p. 241).

É tomando essas energias vocais das humanidades⁷³ como ponto de partida que este texto pretende fazer ressoar vozes e imaginar gestos mínimos (LATOURE, 2020) que reativem e movimentem, no campo da educação, narrativas outras que não as globalizantes, utilitaristas e “maquinizantes”. Imaginar gestos mínimos de resistência política e de recuperação de um “comum” (ou de lembrança de uma memória comum) passa pelo desejo de alargar fissuras na estrutura civilizada de humanos muito-humanos e reativar certas práticas marginalizadas e desqualificadas pelo mundo moderno-capitalista.

3. CORPOS-PALAVRAS OU PEDRAS QUE CANTAM⁷⁴

A paixão de dizer/2

Esse homem, ou mulher, está grávido de muita gente. Gente que sai por seus poros. Assim mostram, em figuras de barro, os índios do Novo México: o narrador, o que conta a memória coletiva, está todo brotado de pessoinhas. (GALEANO, 2017, p. 13).

Ainda sobre sonhos e temporalidades, damos início a essa seção fazendo um convite a colocarmos em suspeição as formas recorrentes de vermos e falarmos das práticas educativas rompendo, assim, com as lógicas fundadas e fundantes que debatemos anteriormente. Krenak, no seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), nos fala dos sonhos como um lugar, uma prática, uma instituição que é percebida em diferentes culturas e povos “não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício dis-

73 O pequeno gesto de colocar sob rasura o conceito de humanidade ressignificando-o desde o seu plural é inspirado por Ailton Krenak (2019), o que marca o nosso posicionamento diante da multiplicidade, abarcando, nesta narrativa, os sem-lugar na estrutura civilizatória predominante. De acordo com o autor, insistimos em nos tornarmos, mantermos e sermos uma civilização que, descolada da terra, se aliena no exercício de ser. Ser em liberdade, em potência, em criatividade e inventividade.

74 Além de fazer referência à escuta dos não-humanos como possibilidade e potência, esse trecho em itálico é também o título de uma canção do compositor cearense Raimundo Fagner, de álbum homônimo, lançado em 1991.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

ciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas diárias” (KRENAK, 2019, p. 51 - 52). Partindo dessa perspectiva ameríndia a respeito do sonho, entendemos que o tempo do sonho - esse sonho que fabula um mundo e um povo por vir - não é o tempo da história, mas o tempo do devir (DELEUZE E GUATTARI, [1980]; 1995-1997). Assim, desde a temporalidade devir, abrimos espaço para a fabulação no campo da educação. E fabular (n)a educação, acreditamos, é muito mais do que contar a história⁷⁵.

Inspiradas pela Pedagogia das Encruzilhadas, cunhada por Luiz Rufino (2019), trazemos para essa escrita a palavra e o corpo (campo produtor de discursos verbais e não verbais) para pensarmos e falarmos desses saberes que não são apreendidos pela lógica homogeneizadora do colonialismo ocidental. É margeando uma educação desencarnada, que se dá em instituições que não nos são desconhecidas e que muito nos marcaram, que evocamos vitalidade, corpo, peso, calor, volume e movimento no campo da educação. A ruptura com as ordens discursivas traz consigo a força e a potência do corpo-palavra, da palavra-corpo, da palavra-gesto, do pensamento-grito, dando lugar para uma educação encarnada, incorporada.

[...] Apenas o povo das Jiboias não foi atingido, sempre avisando os índios com a sua matraca. Os Munduruku e os outros animais, por sua vez, adoraram ter conseguido a noite de volta [...].

Como incorporar essas epistemologias memoráveis, de povos originários - que seguem (se) transformando, criando e originando - numa prática que deseja desconservar e entoar porvires? Como chamar a produzirem-se, no agora, futuros possíveis a partir da reinvenção da memória, da reinvenção da história? Um caminho a ser traçado passa por restaurar a própria ideia de história, quando pensamos em educação. Os sentidos já circulantes e cristalizados sobre história e histórias cristalizam também posições, calando as histórias menores que querem soar nas e das brechas. O que é ouvir a história da montanha, das árvores, das águas, numa prática pedagógica? Dar vida ao que nos acostumamos a inanimar é, também, escutar. Quando, junto a uma criança, buscamos escutar essas histórias menores, de repente até um monte de areia cria um enredo. Quando fazer um pão reativa em nós os fazeres de pão que vieram antes, sovados por mãos que construíram mundos, podemos ouvir essas histórias e dar vez a elas, fazê-las fermentar e crescer, ou esse momento pode seguir sendo um fazer que uma máquina especializada faria melhor do que nós. Quando um toco de madeira vira um trem ou uma mesa ou um leão ou uma pessoa, essas são historinhas de criança ou é o próprio ouvir e narrar que estão buscando delinear-se ali?

O que acontece quando damos ouvidos a essas histórias e seguimos buscando auscultar o que cada coisa sussurra? E em que tem implicado só chamar de história o que julgamos ter acontecido *de verdade*, contado por alguém que sabe, afinal, *iluminado* pela razão? Explicar quais são as estações do ano, que a cor do céu é azul - e não, não!, rosa não, amarelo não, está errado, amarelo é o sol -, explicar que se deve lavar as mãos porque tem micróbios ali ou que tem que fechar a torneira porque temos-que-cuidar-do-planeta... essas histórias contam mais? As grandes narrativas, as histórias oficiais, as histórias menores...quais são mesmo as historinhas pra boi dormir?

Tem uma história antiga do povo Krenak que diz que o Criador deixou uma humanidade aqui na Terra e foi para algum outro lugar do cosmos. Um dia ele se lembrou de nós e disse: “Ah, eu deixei minhas criaturas lá na Terra, preciso ver o que eles se tornaram”. Mas, enquanto fazia esse movimento incrível de vir até aqui nos ver, ele pensou: “E se eles tiverem se tornado algo pior do que eu pos-

75 Em Mil Platôs, Deleuze e Guattari (1980; 1995-1997), tratam a história não como a experiência, mas o conjunto de condições de uma experiência e de um acontecimento que têm lugar fora da história. A história é, assim, a sucessão de efeitos de uma experiência ou acontecimento. Ou seja, o contínuo, o crónos, as contradições, as maiorias, as condições e os efeitos dizem da história.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

so conceber? O melhor seria não ter um encontro pessoal com eles. Vou fazer o seguinte: vou me transformar em uma outra criatura para ver as minhas criaturas”. Ele se transformou num tamanduá e saiu pela campina. Em certo momento, um grupo de caçadores, munidos de bordunas e laços, se encostaram numa paisagem, avançaram sobre ele, o prenderam e levaram pro acampamento com a intenção óbvia de comê-lo. Duas crianças gêmeas, que observavam a cena, evitaram que ele fosse levado para a fogueira. Ele então se revelou para os meninos, que, antes que os adultos descobrissem, acobertaram a sua fuga. Do alto de uma colina, os meninos gritaram: “Avô, o que você achou da gente, das suas criaturas?”. E Deus respondeu: “Mais ou menos”. (KRENAK, 2020, pp. 40-41).

Uma pergunta é mais um pedido de resposta ou um convite para ouvir-contar uma história? O brinquedo cai da mão ou *ah! fugiu?* Quando eu me escondo e apareço é porque ainda não percebi que você está me vendo ou é porque insisto no mistério, porque insisto em fabular, em (me) encantar mais uma vez? Os desenhos se rabiscam num propósito de representar figuras ou de esboçar enredos? Quando uma criança caminha e se interessa não por chegar, mas nas pedras que vai encontrando, ou no tronco atravessado que a chuva derrubou, na borboleta que atravessou ou num besouro que insiste em se desvirar, é de encantamento que dizem essas vozes em devir. A temporalidade cronológica e as trajetórias em linha reta aligeiram-se, precipitam-se a chegar. O caminho passa a ser somente o que há de ser transposto, *ultrapassado* e, nesse sentido, os processos, o *entre* e os desvios não convêm, não parecem *funcionais*. Quantas janelas abertas costumamos fechar ao enlevo, à criação, à invenção, às vozes que instam, que tateiam - e (re)criam - o mundo?

Um fotógrafo-artista me disse uma vez: veja que o pingo de sol no couro de um lagarto é para nós mais importante do que o sol inteiro no corpo do mar. Falou mais: que a importância de uma coisa não se mede com fita métrica nem com balança nem com barômetro etc. Que a importância de uma coisa há que ser medida pelo encantamento que a coisa produza em nós. (BARROS, 2008, p. 109).

As histórias menores fazem-contar enquanto as grandes narrativas tantas vezes silenciam, fazem-calar os desvios, não têm tempo nem abrem espaço para escutar o que fabulam os sub-humanos, os quase-humanos, os não-humanos - o que dizem os miúdos, os rios, os tocos de madeira, os pingos de sol nos couros de lagartos. Contar e ouvir fabulando a história que as coisas contam, (re)inventando as memórias, nessa perspectiva, requer e produz devires. Requer devires no sentido de convidar a dar ouvidos, a estar na experiência atravessado pelo encontro, pelo instante - instante esse que tem um tempo ampliado, carrega em si passados e possíveis futuros -, requer descerrar o corpo, dar corpo ao que quer ser enunciado. Produz devires por inaugurar pedagogias outras, outros educadores-educandos (FREIRE, 1987), outras referências éticas, outros possíveis. É arriscar subverter importâncias e aparelhar encantamentos. Transformando memórias, recriam tradições e heterotopias (PARAÍSO, 2018), deslocam probabilidades.

Eu estou interessado é na caminhada que fazemos aqui, na busca de uma espécie de equilíbrio entre o nosso mover-se na Terra e a constante criação do mundo. Pois a criação do mundo não foi um evento como o Big Bang, mas é algo que acontece a cada momento, aqui e agora. (KRENAK, 2020, p. 69).



4. CONTAR MAIS UMA HISTÓRIA OU ADIAR O FIM DO MUNDO

*O comprador de sonhos*⁷⁶

Agapito era um índio mexicano, camponês sem terra, pastor de ovelhas sem ovelhas. Isso fazia dele um peão. Para não morrer de fome, Agapito desceu a sierra mexicana, um lugar de terra árida, e foi trabalhar como peão numa plantação de cacau. Durante três anos cuidou das árvores e colheu seus frutos. Mas não gostava daquele lugar; queria voltar para casa. Para ter coragem, pensava no momento em que retornaria para a sierra e todos celebrariam seu retorno. Toda a aldeia estaria feliz. Ele tinha vontade de ser feliz! Ao final de três longos anos recebeu o seu salário. Um homem acostumado aos grandes cálculos foi descontando aluguel, comida, negligências, material de trabalho e, ao final, Agapito tinha em mãos três centavos em moedas de cobre. À noite chegou à pequena cidade próxima da plantação. Lá era tudo muito bonito e iluminado. Mas precisava pensar nas suas despesas de viagem. Afinal, tinha muito chão pela frente. Perto de onde estava havia uma vitrine de flores de açúcar impressionantemente lindas. Ficou impressionado. Um centavo de cobre cada uma. Decidido, comprou uma para a pequena Panchita, a deslumbrante filha da vizinha. Pouco a pouco a cidade foi dormir e Agapito tinha muita fome, mas preferiu deixar para comer no dia seguinte antes da caminhada. Um barulho de água levou-o até uma fonte pública, onde avistou um homem que segurava uma tigela vazia. Agapito o ajudou a beber água, ele parecia muito doente. Logo Agapito entendeu que o que o homem tinha era fome, e comprou para ele uma farta porção de tortilhas. Começaram a conversar, Agapito contou que era Maia, o homem, pueblo. Trocaram histórias e Agapito contou que não era feliz, queria voltar para casa, mas que na sua terra não havia o que comer. O homem, neste momento, tirou do bolso uma coisa muito pequena e lhe disse “Dê-me sua mão. Este é um presente para você... A felicidade, talvez... mas eu não sei.” E entregou a Agapito uma semente redonda da cor do ouro. Agapito caminhou pela cidade e arrumou um canto para dormir. Quando acordou estava em frente a um albergue e entrou para se alimentar. Pediu sua refeição e, enquanto aguardava, um homem bem-disposto chegou contando para a servente, Chica, um sonho que tivera naquela noite: “Sonhei que uma deusa de longos cabelos negros era minha esposa. Nós morávamos bem no centro da floresta de ouro. Aquele que colhesse um galho de ouro na floresta estava livre da fome e de qualquer problema. E todas as pessoas vinham à nossa floresta. Elas colhiam braçadas de galhos de ouro e partiam felizes. E eu olhava toda aquela gente e me sentia mais feliz. Não é um belo sonho?” Agapito ouviu aquele sonho e pensou “se eu comer agora, amanhã ainda terei fome, mas se comprar esse sonho vou pensar nele hoje, amanhã e depois...” Fez uma oferta pelo sonho e o homem achou graça da proposta. Agapito se sentiu ofendido e, quando ia saindo do albergue, o homem foi atrás dele e aceitou a oferta de um centavo de moeda de cobre pelo sonho. O sonho agora era de Agapito, ele mal podia acreditar. Chica preparou uma cesta repleta de comida e pediu que Agapito passasse na aldeia em que morava sua mãe e contasse aquele belo sonho a ela. Agapito achou aquilo muito estranho, mas aceitou o pedido de coração. Assim, conforme Agapito ia passando pelas aldeias, ia contando seu sonho, juntando todos à sua volta para ouvi-lo. Mudou sua rota diversas vezes para atender o pedido de contar seu sonho em outro lugar. Um dia, finalmente chegou ao seu próprio vilarejo. Logo na entrada viu uma bela moça, era Panchita. Entregou a flor de açúcar vermelho que havia comprado para ela. Todas as crianças correram para anunciar a sua chegada na aldeia. Agapito contou seu sonho a todos. Panchita, com os olhos brilhantes, perguntou: “Você trouxe as sementes das quais nascerá a floresta?”. Ao que Agapito mostrou a semente que guardava em seu bolso. Todos ficaram surpresos. Uma senhora idosa abaixou-se e examinou a semente: “É um grão d’ixium, o milho. Mas essa felicidade não é para nós. Há muito tempo, um homem do vilarejo matou um ganso selvagem que era mensageiro da grande deusa do milho. Ela se irritou e proibiu o milho de brotar em nossas terras.” Mesmo ouvindo essa história, animados pensando que algo poderia ter mu-

⁷⁶Historia(adaptadapornós)presentenolivroOoficiodocontadordehistórias(2009,p.11-17),deGislayneAvelarMatoseInnoSorsy.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

dado, plantaram a semente. Numa manhã de outono, quando Agapito saiu de casa, viu gansos selvagens voando bem alto no céu. Era sinal de boa colheita. Agapito correu até os campos e lá havia uma bela floresta: o milho amadurecera e, de tão bonito, de tão maduro, parecia de ouro. E, no meio daquela floresta dourada, Panchita dançava com os cabelos soltos ao vento. E, de tão bela, parecia uma deusa.

Como têm vivido - em sonho, entre sonhos, acordados, em vigília, em insônias sem fim - humanos e não-humanos que possuem perspectivas outras sobre a existência? O que eles têm nos contado e mostrado que não temos dado a ouvir e a ver? Como nos relacionamos com esses devires-outrem? O que é estar em meio a outros modos de existência e ser afetado, para além de passar informações e informar sobre? Conhecemos a potência de um sonho que fabula um povo por vir? Como já salientamos, vivemos numa civilização de humanos muito humanos que segue há séculos sufocando em todo o mundo o que subsiste de outras culturas e outros seres. Uma civilização que tenta, incessantemente, impor um modelo de sociedade que homogeneiza narrativas, corpos, vozes, povos - indígenas, afrodescendentes, caiçaras, camponeses, crianças e muitos outros seres...

Esse modelo, podemos afirmar, é reproduzido no campo da educação desde a primeira infância através dos nossos gestos e fazeres, dos nossos corpos e roupas, histórias que contamos ou deixamos de contar, relações entre humanos e não-humanos que construímos (ou não). Estamos a todo momento dizendo como devemos estar, ser e nos relacionar *nesta* Terra. Nunca - devir, transitar, criar comuns - *com* a Terra e *com* os outros seres. Desde muito cedo somos capturados por essa ordem e, ainda que as crianças fabulem e rompam constantemente com as nossas instituições - virar leão, conversar com a formiga, desver a pedra, comer o inimaginável, ser amigo/a de um galho, desvendar memórias e histórias, contar causos e conversas (quase) incompreensíveis e inacreditáveis para nós, adultos muito adultos -, vamos moldando, formatando, corpos, pensamentos e mundos. Arriscamos dizer que, à medida em que a criança cresce, contribuímos para que seu potencial fabulador esmoreça e atrofie. Ou seja, vamos criando cercamentos e capturando o “comum” de modo que não tenhamos mais corpo, espírito e mente disponíveis para experimentar o real e devir-outrem.

O que defendemos neste texto é que criemos linhas de fuga que rompam com a ideia de um mundo comum, unívoco, tão presente nos discursos educativos, nos currículos escolares e, sobretudo, na nossa própria subjetividade. Fabular um povo por vir, sonhar um comum por vir é, também, descolonizar neste hoje nossos pensamentos, nossas práticas e, sobretudo, nossos afetos, no sentido de torná-los próprios e *comuns*, singulares e plurais. Em outras palavras, acreditamos que um dos caminhos possíveis para a descolonização seja povoar e deixar ser povoado pelos devires-outrem, o que inclui a possibilidade das próprias crianças passarem pelo devir-criança, os próprios indígenas passarem pelo devir-índio, os caiçaras pelo devir-caiçara, as mulheres pelo devir-mulher, o educador pelo devir-educador etc. Esse chamado de devir é um chamado para entrarmos em contato com o outro do outro. Afinal, o que é entrar em comunicação com o que há em nós de planta, bicho, floresta, água, indígena, africano, criança, mulher? Aqui seguimos outra pista: é tornar-se passagem, estar em processo, entender-se inacabado, encontrar, descolonizar-se.

Este é, portanto, um chamado ao devir-educador, de modo a abrirmos nossos poros e nos vestirmos da coragem necessária para mantermos viva a nossa capacidade de afetar e ser afetados, fazendo emergir os corpos, as performances, as vozes e as vidas que se encontram à sombra de uma educação eurocêntrica, uniformizante e que tem feito ouvidos de mercador aos encantos, (des)memórias, possibilidades e histórias outras, menores. Dar corpo às vozes e dar vozes a



corpos menores, transver o tempo e reinventar o espaço, recriar a história em *histórias* pode re-ativar em nós, educadoras e educadores, fios que tecem mundos, em improváveis fabulações.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Manoel de. *Memórias Inventadas*. São Paulo: Planeta, 2008.
- CACOPARDO, Ana. “Nadaseríaposiblesilagentenodesearaloimposible”. *Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui*. *Andamios, México*, v. 15, n. 37, p. 179-193, agosto 2018. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187000632018000200179&lng=es&nrm=iso> Acesso em maio de 2021.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 1993.
- DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995a.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. São Paulo: Editora 34, 1996.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. São Paulo: Editora 34, 1997a.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. São Paulo: Editora 34, 1997b.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1995b.
- FREIRE, PAULO. *Pedagogia do Oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*. Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- GODOY, Ana. *A menor das ecologias*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. 366 p.
- KOHAN, Walter Omar. *A infância da educação: o conceito devir-criança*. In: KOHAN, Walter Omar. (org.). *Lugares da infância: filosofia*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 51-68.
- KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés: São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Antes, o mundo não existia*. In.: NOVAES, Adauto. *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 201-204.
- _____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2019. 46p.
- _____. *A vida não é útil. Pesquisa e organização Rita Carelli*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LARROSA, Jorge. *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*. *Revista Brasileira de Educação*. Campinas, n. 19, p. 20-28, jan/fev/mar/abr. 2002.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

LATOUR, Bruno. Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo/ Rio de Janeiro: Ubu Editora/ Ateliê de Humanidades Editorial, 2020. 480p.

MATOS, Gislayne Avelar; SORSY, Inno. O ofício do contador de histórias: perguntas e respostas, exercícios práticos e um repertório para encantar. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. As serpentes que roubaram a noite: e outros mitos. São Paulo: Peirópolis, 2001.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Currículo, gênero e heterotopias em tempos do slogan “ideologia de gênero”. In: LOPES, Alice Casimiro; OLIVEIRA, Anna Luíza A. R. Martins de; OLIVEIRA, Gustavo Gilson Sousa de (Org.). Os gêneros da escola e o (im)possível silenciamento da diferença no currículo. Recife: Ed. UFPE, 2018.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1a ed. Buenos Aires : Tinta Limón, 2010.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. 164p.

STENGERS, Isabelle. No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015, 160 p.

_____. Reativar o Animismo. Caderno de Leituras, n.62, p.2-15, maio 2017. Disponível em: <<https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>>. Acesso em março de 2021.

STIGGER, Veronica. Onde a Onça bebe água: a partir da obra de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. 2019. Capítulo 3. Strathern além dos humanos: testemunhos de um esporo. In: Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, p.63-85.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

ZUMTHOR, Paul. A Letra e a Voz. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Performance, recepção, leitura. São Paulo: Ubu Editora, 2018. 112p.



luz que veio de aruanda para tudo iluminar:

breve histórico da umbanda cearense

Francisco Natanael Ribeiro Lopes⁷⁷

Ozaias da Silva Rodrigues⁷⁸

Gicelia Almeida da Silva⁷⁹

Luana Marisa Soeiro Carvalho⁸⁰

Resumo: Este artigo apresenta um breve histórico sobre a trajetória da Umbanda no Brasil, perpassando desde os primórdios que contribuíram para o seu surgimento no Brasil colônia até chegar ao século XX, com sua decodificação através do seu mito fundador em 1908 pelo Médiun Zélio Fernandino de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas, reverberando até o seu surgimento no Estado do Ceará. Buscamos apresentar elementos sócio-históricos que compõem a Umbanda, alguns aspectos religiosos próprios da mesma, além de enfatizar a pluralidade que encontramos no universo umbandista. Por fim, trazemos um breve histórico da Umbanda em solo cearense, atentando para a institucionalização da mesma pelas mãos de mãe Júlia.

Palavras-chaves: Umbanda. Religiões afro-brasileiras. Candomblé. Terreiros.

1. INTRODUÇÃO

A compreensão sobre o surgimento e a institucionalização da Umbanda no Brasil não é uma tarefa fácil. Existem diversas produções teóricas e etnográficas sobre esse tema no campo das ciências sociais que estão concentradas principalmente na compreensão da organização dos terreiros, na análise da ritualística, nas festividades e celebrações, no seu processo de branqueamento e no mito fundador, onde são encontrados textos que tratam do surgimento da religião, a partir da decodificação realizada pelo Caboclo das sete encruzilhadas, através do médium Zélio de Moraes, em 1908, no Rio de Janeiro. De forma introdutória destacamos quatro elementos principais que compõem a Umbanda: o candomblé, o catolicismo, a pajelança e o espiritismo kardecista. A partir disso, pretendemos trazer alguns elementos sócio-históricos para que seja possível uma melhor compreensão do(a) leitor(a) dessa religião. Num primeiro momento, trataremos dos aspectos gerais e dos elementos culturais/religiosos que constituem a Umbanda para depois, num segundo momento, tratarmos da mesma em solo cearense.

77 Bacharel em Serviço Social (UNINTA), especialista em Saúde Mental e Dependência Química (UNIQ), Residente Multiprofissional em Saúde da Família (ESP-VS). E-mail: fnlribeiro@gmail.com

78 Licenciado Pleno em História (UFC), doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Bolsista FAPEAM. E-mail: ozaiasufc@gmail.com

79 Bacharel em Serviço Social (UECE), Especialista em caráter de Residência em Saúde Mental, Mestranda em Serviço Social, Trabalho e Questão Social pelo MASS (UECE). E-mail: gicelia.almeida@hotmail.com

80 Bacharel em Psicologia (Faculdade Luciano Feijão), Pós-graduanda em Direitos Humanos e Políticas Públicas. E-mail: luhsocioiro_carvalho@outlook.com



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Na compreensão do que é a Umbanda é preciso localizar, entre outros, o elemento indígena - povos originários - e suas influências culturais. Quando da invasão da Pindorama (SANTOS, 2015, p. 27), ou do que viria a ser o território brasileiro, pelos colonizadores já existiam aqui povos nativos com seus costumes, línguas, atividades econômicas e práticas espirituais e religiosas muito bem definidas. Apesar de ser difícil reconstituir com exatidão as práticas religiosas que os povos indígenas possuíam no início do século XVI sabe-se que eles cultuavam a natureza e tinham uma relação sagrada com os seus elementos, as águas, os rios, as cachoeiras, os pássaros e tudo que estava inserido nesse complexo biodiverso. Essa conexão era sincretizada numa relação homem x natureza. (VILAÇA, 2000).

No processo de colonização do território brasileiros os povos indígenas foram os primeiros a serem escravizados pelos colonizadores. Posteriormente, os portugueses substituíram a mão de obra indígena pela africana (GRAHAM, 2002) e aqui entra em foco o segundo elemento importante para se entender a Umbanda: o elemento negro africano.

A fim de alimentar o regime de escravidão no Brasil, que durou pouco mais de 300 anos, foram trazidos para o país diversos grupos étnicos do continente africano, advindos principalmente da costa ocidental - para os canaviais das capitanias de Pernambuco e Bahia - e da África Central de onde vieram os negros bantos⁸¹ e que chegaram nas referidas capitanias para a exploração de cana-de-açúcar e a pecuária no século XVI. Esses locais citados, de origem desses povos escravizados, são “[...] regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda” (DAIBERT JR, 2015, p. 10).

Segundo Daibert (2015) apesar da diversidade étnica e cultural dos grupos advindos dessa parte central do continente africano é possível perceber a recorrência de uma forte cosmologia centro-africana que, posteriormente, acabou sendo chamada de religião dos bantos e que nas palavras do autor é uma “espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas.” (DAIBERT JR, 2015, p. 11).

Desse modo, os bantos a partir de sua tradição religiosa compreendiam que a vida era provida por um Ser supremo, único, que era chamado de acordo com cada grupo étnico por *Kalunga*, *Zambi*, *Lessa* ou *Mvidie*. A religião desses povos era estruturada a partir da concepção de uma pirâmide vital que era dividida entre o mundo invisível e visível (DAIBERT JR, 2015) e segundo o autor:

[...] no primeiro grupo encontravam-se a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. No segundo grupo estavam situados os reis, os chefes de reino, tribo, clã ou família, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros (DAIBERT JR, 2015, p. 11).

Indicamos que esse cenário influenciou e contribuiu para o surgimento das diversas religiões afro-brasileiras e nesse sentido consideramos importante comentar em específico sobre o Calundu⁸² que para Daibert Jr. (2015) é um ritual religioso de origem centro-africana praticado no Brasil colonial:

Mesmo com uma diversidade de práticas ritualísticas distintas e que recebiam o nome de calundu, “muitos tinham em comum o uso de instrumen-

81 Banto é o nome que se dá a um conjunto de povos da África sul-equatorial. Esses povos falam diferentes idiomas (embora sejam todos derivados de uma mesma língua original) e têm diferentes tradições culturais.)

82 Para Luiz Mott (1994) o Calundu pode ser considerado como uma *proto-umbanda*.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

tos de percussão, a invocação de espíritos (muitas vezes de defuntos a quem se faziam oferendas), a possessão, a adivinhação e a busca da cura de doenças” (Souza, 1986: 269; Marcussi, 2009: 6 *apud* DAIBERT JR, 2015, p. 15).

As pessoas buscavam no calundu uma alternativa para a cura de distúrbios mentais, infortúnios espirituais e diversas doenças físicas. As sessões eram realizadas através da experiência de *possessão* onde os espíritos dos antepassados através do especialista em magia socializavam seus saberes promovendo a cura de diversos males, como nos afirma Daibert (2015). Nesses rituais eram utilizados elementos que hoje podem ser encontrados em religiões como a Umbanda, a exemplo da *Pemba*, das beberagens e diversos outros elementos presentes nas religiões afro-brasileiras.

Assim, é possível compreender que ao longo do tempo houve uma reorganização do culto aos orixás nas terras brasileiras que culminou com a consolidação de todo um complexo do universo cultural africano no Brasil. Nesse contexto, podemos evidenciar uma estratégia de *preservação e ressignificação* de suas culturas e religiosidades na qual os africanos e seus descendentes cunharam o que viria a ser o Candomblé. Essa religião nasceu em solo brasileiro como alternativa a um processo de genocídio cultural, pois durante o período escravagista os negros foram proibidos de praticar seus cultos e sua fé. Por conta disso houve um processo de sincretismo, onde passaram a se utilizar dos elementos cristãos como os santos e os altares e assim transportaram para ali a sua crença. E aqui temos o terceiro elemento que constitui a matriz umbandista: o elemento católico.

O marco de normatização⁸³ da religião de Umbanda como conhecemos hoje é o século XX, sendo que no geral, como Oliveira (2003) afirma, “a Umbanda corresponde a um conjunto de integração das práticas africanas na sociedade brasileira...” (p. 32). A partir desse contexto, fazendo uma relação com a religiosidade afro-brasileira Bezerra e Katrib (2012) afirmam que os ritos afro, existentes no período colonial, vinham crescendo desordenadamente e que a partir da presença maciça dos espíritos de luz⁸⁴, que hoje se apresentam na Umbanda, como os pretos velhos, caboclos e erês, esses foram transformando essas práticas que outrora eram associadas à práticas de malefício.

É de extrema importância também refletir sobre a construção social do ser negro no Brasil (FERNANDES; DE SOUZA. 2016), entendo que esta população foi perpassada por processos de subalternização e desumanização. A situação do negro no pós-abolição, por exemplo, pouco mudou em comparação ao período escravocrata, pois os negros foram jogados à sua própria sorte, às margens da sociedade brasileira onde não houve nenhuma preocupação do Estado em reparar os danos ocasionados pela escravidão.

2.PERCURSO METODOLÓGICO

A ideia de pesquisar sobre o referido tema veio após o desenvolvimento de pesquisa de campo realizada em um terreiro de Umbanda, localizado no município de Groaíras, interior do Estado do Ceará. Durante esta pesquisa de campo objetivou-se analisar o discurso religioso sobre a promoção da saúde, a partir das lideranças religiosas de um terreiro de Umbanda ou sobre como as práticas de cuidado em saúde acontecem dentro dos terreiros de Umbanda no Ceará.

83 Havia a compreensão de que os cultos realizados antes do surgimento da Umbanda eram desorganizados e somente a partir de sua institucionalização, todo esse complexo religioso passaria a ser organizado de forma única e coerente.

84 É fulcral destacar que os africanos apenas se utilizaram dessa estratégia como mecanismo de sobrevivência, pois nesse período eram misturados com outros homens e mulheres advindos de diferentes regiões do continente africano, com dialetos distintos e que muitas vezes eram inimigos.



Porém, especificamente neste trabalho nos debruçaremos sobre aspectos fundamentais da Umbanda tecendo considerações sobre o universo umbandista e traçando um breve histórico da Umbanda no Ceará. Nosso objetivo se refere à compreensão de como se deu o surgimento da umbanda no Estado do Ceará, a partir de uma revisão de literatura acadêmica. Esse artigo se trata, sobretudo, de uma pesquisa de abordagem qualitativa que segundo Minayo (2010, p. 21) refere-se a um “universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.” Ou seja, a autora nos afirma que esse tipo de pesquisa, não possui centralidade nas representações numéricas, mas foca nos simbolismos, particularidades e subjetividades dos grupos interlocutores. Indicamos também que essa pesquisa é do tipo bibliográfica, pois “fornece instrumental analítico para qualquer outro tipo de pesquisa, mas também pode esgotar-se em si mesma” (VERGARA, 2006, P. 48).

3. O SURGIMENTO E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA UMBANDA NO BRASIL

A partir dessa base histórica sobre as matrizes que compõem a Umbanda trataremos agora do seu processo de institucionalização. Esse processo ocorreu na primeira metade do século XX e naquele contexto a Umbanda ficou conhecida como Umbanda Branca (ROHDE, 2009). É preciso compreendermos minimamente o contexto social e histórico que permeava a religião e seus adeptos durante o seu surgimento.

Destacamos que o surgimento da Umbanda se dá durante o período da Primeira República (1889 a 1930). Dentro do contexto social pós Revolução de 1930, que impactou as relações sociais e políticas nos meios urbanos e rurais do país, a Umbanda Branca surge com a inserção de intelectuais da classe média brasileira na Umbanda, que outrora faziam parte do Espiritismo Kardecista. Essa inserção se inicia a partir da anunciação da Umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no médium Zélio Fernandino de Moraes, no dia 15 de novembro de 1908.

Quando Fernandino de Moraes participou de uma sessão de mesa branca na federação kardecista em busca de auxílio espiritual, por conta dos problemas que estava passando, diversas entidades/espíritos de indígenas e escravos negros incorporaram nos médiuns presentes na seção espírita. Rapidamente eles foram convidados a se retirar pelo dirigente da mesa por não serem considerados evoluídos espiritualmente. Porém, o Caboclo das Sete Encruzilhadas baixou pela primeira vez, onde falou, através de Zélio, em defesa das outras entidades que ali se faziam presentes. Os dirigentes da reunião tentaram afastar o Caboclo, mas não tiveram êxito e com isso ele avisou que se não havia espaço ali para a manifestação de negros e índios, por serem considerados atrasados, ele fundaria uma nova religião na qual, realizaria seus trabalhos espirituais (ROHDE, 2009) e (SÁ JUNIOR, 2012).

A partir desses acontecimentos narrados é possível apontar os primórdios da Umbanda em outros contextos. Oliveira (2004) diz que a origem antropológica mais aceita é a “cabula”, que era uma prática de adoração aos espíritos dos povos bantos e que daí teria se originado a terminologia “macumba” que por sua vez acabou se tornando a Umbanda. Assim, compreende-se que a cabula e/ou a macumba são os precursores que deram origem à religião umbandista como a conhecemos hoje.

É preciso apontar que cada terreiro a partir da história de vida do seu pai-de-santo e/ou mãe-de-santo, como também a realidade social na qual estão inseridos dão uma identidade própria às casas de axé e com isso a simbologia e a ritualística se diferencia de terreiro para terreiro (RIBEIRO, 2014). Entendendo um pouco o contexto social e histórico que contribuiu tanto para o surgimen-



to, como para a legitimação da Umbanda no cenário nacional, se faz necessário agora uma aproximação com a sua estrutura de culto, numa perspectiva de desvelar suas práticas ritualísticas.

4. O UNIVERSO RELIGIOSO DA UMBANDA: A ESTRUTURA DO CULTO AOS GUIAS ESPIRITUAIS E ORIXÁS

A Umbanda se caracteriza como uma religião de culto aos antepassados ou guias espirituais - que são espíritos desencarnados - que chegaram a um grau de evolução muito grande e assumiram o propósito de auxiliar na orientação e no cuidado dos humanos que ainda estão nesse processo de evolução espiritual. Os Orixás também são venerados pois são a emanção de Deus (OLORUN) na terra. Durante a diáspora africana houve um novo arranjo em relação ao culto dos orixás, sendo que há aqueles que são mais conhecidos no Brasil todo do que outros, que são menos conhecidos. Além disso, existem orixás que para alguns são apresentados como qualidades, ou seja, os diferentes caminhos dessas divindades, que podem ser explicados através dos itans⁸⁵.

Além dos orixás, a Umbanda realiza o culto às entidades/espíritos dos antepassados, os denominados guias espirituais. A partir das concepções oriundas dessa comunidade religiosa, entende-se que todas as entidades trabalham na proteção dos médiuns e dos consulentes, ou seja, aqueles que buscam assistência e ajuda espiritual nos terreiros. Durante as incorporações os guias espirituais para serem reconhecidos com mais facilidade, tanto pelos médiuns como pela assistência, se utilizam de gestos, sotaques e ações únicas que tendem a se tornar suas marcas: os exus, as gargalhadas, os caboclos, o olhar sério, os erês a voz infantil e as traquinagens dignas de qualquer criança, e o olhar sereno e o sorriso calmo de um preto velho.

Destacamos que a Umbanda não pode ser analisada numa lógica unívoca, pois existem diversas “umbandas” que apresentam características semelhantes e distintas umas das outras. Jorge (2013) elenca alguns elementos que ajudam a definir a cosmovisão umbandista, onde o primeiro elemento seria a relação entre o mundo sobrenatural, plano onde habitam os orixás e os ancestrais, e o segundo, o natural, onde os seres humanos e animais vivem. A autora considera que “os rituais serviam e servem até hoje para ajustar essa relação natural-sobrenatural e possibilitar uma conexão entre homens e deuses” (JORGE, 2013, p. 156).

Barros (2013) ao se referir sobre esse universo simbólico elenca que “as entidades situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas” (BARROS, 2013, p. 2).

A partir desse universo complexo e simbólico da Umbanda fica mais fácil entender que os milhares de terreiros existentes no Brasil absorvem as influências regionais oriundas dos locais onde esses terreiros estão inseridos. A partir da dinâmica social e pela história de vida dos líderes religiosos, teremos diferenciações no que concerne às formas de culto, à estrutura organizacional do terreiro e toda a sua liturgia religiosa.

A partir do conhecimento popular, dos adeptos da religião e dos livros escritos pelos religiosos da Umbanda, podemos compreendê-la a partir de múltiplas aproximações, de maior

⁸⁵ É a terminologia em iorubá para o conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros componentes culturais dos iorubás. Os *itans* narram as histórias dos orixás e de fatos importantes para os adeptos das religiões afro-brasileiras. Povoas elucida que “[...] ITAN é uma palavra iorubá que significa história, qualquer história; um conto. De um modo mais específico, itan são histórias do sistema nagô de consultas às divindades” (PÓVOAS, 2004, p. 25).



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

ou menor intensidade, com as ritualísticas indígenas, kardecistas, africanistas, cristãs e outras. Segundo Cumino (2011), mesmo parecendo estranho afirmar que existem diversas umbandas, o autor salienta que este processo é bastante comum no cenário religioso. Deste modo, é imprescindível apresentar as principais vertentes existentes dentro do universo umbandista.

Segundo o autor podemos compreender que a religião de Umbanda se mostra em pelo menos quatro modalidades, sendo a primeira mais espírita ou compreendida como umbanda de mesa, pois a maioria dos seus adeptos é egressa dos Centros Espíritas Kardecistas. A segunda modalidade pode ser chamada de Umbanda de salão, que é caracterizada pela ausência de instrumentos de percussão, normas de culto bem definidas e existência de hierarquias, cargos e funções para a execução da ritualística. A terceira denomina-se Umbanda de terreiro onde há uma aproximação maior com as práticas africanistas e por último, a Umbanda propriamente africanista onde há uma forte influência dos cultos africanos. Vale ressaltar que essas modalidades não estão descoladas uma das outras e que em diversos momentos, alguns terreiros apresentam variações entre uma e outra, o que Cumino (2011) vai colocar como sendo difícil o enquadramento em determinado modo de se praticar a religião. Nesse sentido, diversos autores e religiosos indicam a existência de diversas ramificações dentro da Umbanda, por isso, apresentaremos a seguir um quadro que objetiva minimamente apresentar quais são as principais ramificações da Umbanda e suas características.

Quadro 01: Modalidades religiosas⁸⁶

MODALIDADE RELIGIOSA	CARACTERÍSTICAS
Umbanda Branca	Apresenta ausência de elementos africanos (atabaques), ausência de trabalhos com exus e pomba-giras e não utilizam o fumo, bebidas e imagens. Durante muito tempo era compreendida como uma “linha do espiritismo kardecista”, ou seja, outra forma de se praticar o espiritismo. Possui uma centralidade nos trabalhos mediúnicos com caboclos, pretos velhos e crianças (erês).
Umbanda Pura ou Tradicional	A partir do primeiro congresso da Umbanda, em 1941, teve-se a intenção de se criar uma umbanda “desafricanizada” e “orientalizada”. Tem como seu predecessor Zélio Fernandino de Moraes, e possui grande influência do espiritismo kardecista.
Umbanda Popular	Conhecida como macumba e praticada antes do mito fundador da Umbanda através do Médiun Zélio de Moraes. Apresenta uma forte presença sincrética entre os santos católicos e os orixás africanos.

86 Alguns dados apresentados no quadro 01 também foram retirados dos seguintes sites:<http://temploumbandistaestreladourada.blogspot.com/2010/09http://cantinhodaumbandaecandomble.blogspot.com/2015/07/umbanda-sagrada.htmlhttps://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Umbanda Esotérica ou Iniciática	Associada a conhecimentos ocultos de antigos sacerdotes egípcios, hindus, maias, incas, astecas, etc. Inspirada nas obras de Helena Blavatsky, Anne Bessant, Saint-Yves D'Alveydre, Eliphas Levi, etc. O primeiro autor que trouxe esse tema para a literatura umbandista foi Oliveira Magno em 1951.
Umbanda traçada, Mista e Omolocô	São modalidades da religião que possuem bastante influência do Candomblé. Existe uma combinação entre os preceitos e os fundamentos do candomblé com as entidades de umbanda. A umbanda omolocô teve sua idealização no Brasil através de Tatá Tancredo da Silva Pinto.
Umbanda de Caboclo	Possui forte influência da cultura indígena, existindo uma prevalência dos “caboclos”. Acredita-se que a umbanda é, antes de qualquer coisa, uma revisão moderna das práticas indígenas.
Umbandaime	Prática da umbanda ligada ao Santo Daime que é uma religião nativa do Amazonas, que é uma variação do Ayuasca (chá preparado com ervas de poder - cipó Mariri e a folha da Chacrona) onde os adeptos ao utilizarem o chá entram em transe ⁸⁷ . Já na umbandaime os religiosos utilizam o Daime para poderem se comunicar com as entidades da religião.
Umbanda Eclética	Modalidade que faz o cruzamento de diversas influências e vertentes religiosas (orixás, mestres da jurema, catimbó, espiritismo e dentre outras).
Umbanda Sagrada ou Umbanda Natural	Surgiu em São Paulo em 1996 através do médium Rubens Saraceni com a criação do Curso de Teologia de Umbanda. Tinha como objetivo ser totalmente independente das doutrinas africanistas, espíritas, católicas e esotéricas, pois considera que a Umbanda possui fundamentos próprios e independentes dessas tradições, embora reconheça a influências das mesmas na religião.

Fonte: Cumino (2011); Neto (2002); Carneiro (2011).

Desse modo, o que podemos indicar é a existência de uma diversidade nas práticas ritualísticas, que de acordo com Oliveira e Jorge (2013) pode ser comprovada na maneira como cada terreiro interpreta a noção de sagrado. As autoras apontam que a Umbanda possui entre as suas características a inexistência de livros sagrados oficiais, como a Bíblia é, por exemplo, para os cristãos, ou o Alcorão para os muçulmanos.

Enfatizamos que a religião umbandista através da sua cosmovisão tende a trazer personagens já conhecidos da história brasileira, como o negro e o índio e assim os transportam para outro status. Enquanto componentes sociais marginalizados eles foram transformados em exemplos a serem seguidos, ou seja, como “heróis dotados de força espiritual” (MAGNANI, 1986, p. 48) aos quais se deve obediência e atenção nas orientações (OLIVEIRA;

⁸⁷ Salienta-se que nas outras modalidades da umbanda não é parte de seus fundamentos a utilização de bebidas endógenas, com a exceção do café, cerveja, vinho, cachaça, batida de côco e outras bebidas alcoólicas; deste modo não induzem ao estado de transe.



JORGE, 2013). Concordando com Jorge (2013) podemos compreender a Umbanda como uma religião genuinamente nacional, pelo fato da mesma recuperar “personagens da história social brasileira e os reinterpretar adequando-os à sua perspectiva religiosa” (JORGE, 2013, p. 159).

5. A UMBANDA NO CEARÁ

Os primeiros Centros de Umbanda no Brasil surgem nas cidades dos Estados do Rio de Janeiro, de São Paulo e do Rio Grande do Sul, durante o processo de industrialização e urbanização da sociedade brasileira. Posteriormente passam a se disseminar pelo país. Assim como outros setores da época, a Umbanda tem seu surgimento marcado pela tentativa de “higienização” do legado negro existente na religião e na sociedade brasileira, a fim de colocá-la como moralmente aceita. Porém, essa higienização além de não ter sido completa ao mesmo tempo foi uma estratégia, entre outras, de sobrevivência numa sociedade racista.

A respeito do contexto afro-religioso antecessor à Umbanda, no Estado do Ceará, destacamos duas coisas. Em primeiro lugar, as origens do que seriam os terreiros cearenses, como aponta Farias (2011), estão vinculadas às figuras dos curadores; figuras essas que reuniam em torno de si uma comunidade familiar, que ia além da consanguinidade, e os saberes africanos e indígenas. As comunidades afro-descendentes, no Ceará, organizaram-se em torno da liderança dos curadores a fim de suprir necessidades básicas relacionadas à saúde e à sociabilidade, por exemplo (FARIAS, 2011, p. 14). A figura do curador se assemelhava à do Pai Preto que:

[...] era conhecedor das ervas, do segredo da terra e que com orações, que lhes foram confiadas oralmente por seus antepassados, exercia o papel do médico, do padre e mesmo do político, gerando ações como conseguir um emprego ou mesmo um pequeno pedaço de chão para a comunidade. Com este conhecimento curava doenças, tirava mal olhado, benzina quebrantos, tudo isso em um pequeno cubículo (quarto), onde se via quadros de santos católicos ou de pretos velhos, que neste momento seriam a lembrança/relação dos seus bisavós e de uma África muito distante. Estes curadores tinha também um elo com o povo indígena e suas entidades, fortificavam-se da Jurema Sagrada e dos caboclos para darem vazão aos seus conhecimentos litúrgicos, com este conhecimento do herbário e das divindades da caatinga, de um misto afro/indígena que proporcionava ao povo pobre as curas. (FARIAS, 2011, p. 14).

Assim, salientamos que antes de qualquer religiosidade bem definida e institucionalizada o que predominava em solo cearense eram essas comunidades organizadas a partir de diversos referenciais culturais e religiosos. Em segundo lugar, salientamos as presenças marcantes do Terecô maranhense, como nos narra Leno Farias (2011) e do Catimbó piauiense e maranhense, que se somaram a esse complexo cultural-religioso que já havia no Ceará.

A partir de Farias (2011), no caso do Terecô, sabe-se que:

Segundo informações do povo de terreiro, obtidas em minha pesquisa, chegam em busca de um mercado religioso ascendente em Fortaleza, por volta de 1932, três mestres de Terecô, religião característica do interior do Maranhão, são eles, Zé Negreiro, Zé Bruno e João Cobra. Estes três mestres de Terecô, vindos de uma cidade chamada Codó, no interior do Maranhão, encontram um terreno fértil para a proliferação de uma identidade religiosa afrodescendente que no Ceará receberia o nome de Catimbó. (FARIAS, 2011, pp. 19-20).



E ele acrescenta que:

[...] estes emigrantes religiosos encontram uma sociedade acéfala, pedindo por uma direção pensante que tome-a de herança. Sendo assim, estes três senhores, estabelecem cultos, reformulam ações e preceitos religiosos, implantam uma iniciação para os médiuns e daí constitui-se o terreiro no Ceará, pois até então, faltava para estas religiões afro descendentes, uma ligação familiar litúrgica de iniciação, uma direção organizada na hierarquia religiosa, na descendência gerada pelo conhecimento religioso (FARIAS, 2011, p. 20).

Assim o Catimbó, maciçamente presente em todo o nordeste brasileiro, no Ceará ganhou essa denominação a partir da migração de mestres do Terecô maranhense. O catimbó é constituído como “uma forma de magia sincrética dos remanescentes indígenas brasileiros, com elementos africanos, que guardava suas origens profundas na magia” (SILVA, 2017, p. 26). O catimbó, como apresentado por Madeira (2009), também pode ser lido como uma religião afro-brasileira que tem seus traços iniciais nas origens da colonização a partir da Santidade “culto que tinha o cerimonial marcado pelo sincretismo de elementos cristãos (como a Igreja, a adoração a um ídolo, o rosário, as cruzes, a procissão, dentre outros) e elementos indígenas (culto aos caboclos)” (MADEIRA, 2009, p. 76).

A partir disso compreendemos que o catimbó é uma das religiões afro-brasileiras mais antigas do Nordeste e que a Umbanda guarda relações fortes com o Catimbó, que descende da pajelança dos índios, sendo que a ele associam-se elementos do costume negro” (MADEIRA, 2009, p. 77). Nesse sentido, indica-se que as práticas denominadas de Catimbó, posteriormente, passam a receber a denominação de macumba.

Na Macumba, é perceptível a incidência de uma influência africana; no entanto, há processo mutante em direção à Umbanda. O primeiro passo da mutação em direção à Umbanda ocorreu em 1954, quando da criação da Federação Cearense de Umbanda por Mãe Júlia [...] de 1950 em diante, pode-se constatar que o número dessas federações se multiplica nos planos municipal, estadual e nacional. No que concerne ao Ceará, foi com Mãe Júlia que se abriu essa preocupação com a codificação da Umbanda, do Espiritismo de Umbanda. A Macumba utiliza o nome da Umbanda para se legitimar, do mesmo modo que a Umbanda emprega a designação de espírita, com objetivos similares, em relação ao Espiritismo kardecista (PORDEUS JÚNIOR, 2002, apud, MADEIRA, 2009, p. 78).

Logo, é possível traçar uma linha de sucessão na qual o terecô deu origem ao catimbó, o catimbó deu origem à macumba e a macumba deu origem à Umbanda em território cearense.

É importante apontar a inexistência de documentações e registros diversificados sobre essas religiões, como traz Madeira (2009). A autora destaca que isso ocorre pelo fato dessas religiões serem originárias de segmentos marginalizados da sociedade brasileira (negros, índios e pobres). Por isso, ao longo dos séculos sofreram processos de perseguição da Igreja Católica, através dos Tribunais do Santo Ofício da Inquisição e de outros atores como a polícia e a própria Justiça brasileira.

No contexto de institucionalização da umbanda cearense, décadas de 1950 e 1960, Farias (2011) comenta que:



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Em Fortaleza, neste momento, a perseguição policial e religiosa ainda era muito forte, pois os cultos que não eram cristãos, tidos como pagãos, eram perseguidos. Os seguidores destas religiões eram marginalizados e segundo relatos, não raro iam parar na cadeia, bem diferente de outras capitais como Salvador e Rio de Janeiro que já possuíam um entendimento melhor sobre as manifestações religiosas afro-descendentes. (FARIAS, 2011, p. 23). Mesmo em um momento de ascensão da Umbanda como prática religiosa no país, no Ceará esta continua discriminada, mal interpretada pelo povo e pela imprensa. Ações de repressão são contínuas e vemos o povo de terreiro lutando em busca de um espaço religioso propagado por uma fé, agora transformado o Catimbó em Umbanda, aparentemente embranquecida (FARIAS, 2011, p. 27).

A Umbanda cearense também recebeu influência da Umbanda carioca como nos narra Farias (2011):

Nesse contexto, [...], surge Dona Júlia em Fortaleza que em 1952 vai ao Rio de Janeiro em busca de uma cura para os problemas de visão que sofria seu filho. [...] Dona Júlia chega ao Rio de Janeiro e lá se inicia no culto a Umbanda, trazendo assim a prática para Fortaleza, inspirada na criação do primeiro CEU (Centro Espírita de Umbanda) por Zélio em 1910 [...] Dona Júlia criar em 1954 a Federação Cearense de Umbanda, onde congrega os Centros Espíritas de Umbanda (CEU) da cidade, legalizando assim a prática no Estado e fomentando um culto organizado (FARIAS, 2011, p. 28).

A importância de mãe Júlia é reforçada, em complemento ao que foi colocado anteriormente, quando Farias (2011) escreve que:

Mãe Júlia gera no Ceará uma mudança radical nas práticas afro religiosas. Implanta as linhas de Umbanda, linhas estas que substituem as famílias do Terecô. Estas linhas são dirigidas pelos orixás e possuem uma hierarquia em que vassalos espirituais são mensageiros dos ancestrais africanos (orixás). Implanta também as cores e os colares que relacionados com os orixás os identificam numa filiação espiritual. Cria a farda no terreiro, e coloca a Umbanda em um patamar de legalidade, pois as práticas religiosas até então, sofriam comumente com a perseguição policial. Faz ainda, uma ligação com o calendário litúrgico cristão, fomentando festas e gerando um cronograma religioso como: as festas de São Cosme e Damião, de Pretos Velhos, de São Sebastião, mas o mais importante nessa prática é a chegada de Exu (FARIAS, 2011, p. 29).

Destarte, entre as perseguições, as lutas com as autoridades, a reestruturação de ritos e cultos, a Umbanda se fortaleceu e se espalhou para todo o Estado do Ceará e nesse sentido é preciso dar honra a quem tem honra, pois mãe Júlia, com sua ousadia e perspicácia conseguiu se estabelecer enquanto uma liderança exponencial e referência para os terreiros cearenses.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por último, é importante tratar brevemente sobre o preconceito e a intolerância que são recorrentes em nossa sociedade contra as religiões de matrizes africanas (RMAs). Apesar das mudanças socioculturais em direção a uma sociedade mais democrática percebe-se que existe ainda receio ou até medo de



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

diversos religiosos ao se declararem pertencentes a religiões afro-brasileiras. Esse medo e receio são derivados do racismo religioso e da intolerância que perseguem há muito tempo as religiões afro-indígenas.

Nesse sentido, tendo percorrido minimamente alguns elementos básicos acerca da Umbanda apontamos que hoje ela é predominante no Estado do Ceará, sendo muito popular entre as pessoas em situação de vulnerabilidade social. Nos meios urbanos os terreiros de Umbanda estão mais presentes nas periferias. Esses terreiros atuam como espaço não só do sagrado, mas também como espaço familiar, solidário, de cura e orientação às pessoas que os frequentam, se configurando assim como um potente espaço de inclusão e acolhimento para grupos historicamente excluídos e marginalizados da sociedade brasileira.

Destarte, podemos afirmar que a Umbanda tem se caracterizado como uma religião múltipla, principalmente pelo fato de existirem diversas umbandas que em dados momentos se atravessam e se diferenciam, por conta da história de vida das suas lideranças religiosas e de diferentes contextos sociais.

REFERÊNCIAS

- BARROS, S.C. As Entidades 'brasileiras' da umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. In: XXVII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal/RN. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História. Natal/RN: UFRN, 2013. v. 1. p. 1-16.
- BASTIDE, R. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Livraria pioneira, 1989.
- BEZERRA, N. L.; KATRIB, C. M. I. Saberes Indígenas e Africanos nas Práticas de Cura na Umbanda. In: RODRIGUES FILHO, G.; BERNARDES, V. A. M.; NASCIMENTO, J. G. (Org). Educação para as relações étnico-raciais: outras perspectivas para o Brasil. 1. Ed. Uberlândia: Gráfica Lops, 2012. v. 1, p. 391-409.
- CARNEIRO, J. L. A. Religiões Afro-brasileiras: pesquisando entre a anamnese e a maiêutica. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 12, n. 1, 2011.
- CUMINO, A. História da Umbanda: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2011.
- DAIBERT JR, R. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), v. 28, p. 7-25, 2015.
- FARIAS, Luiz Leno Silva de. Religiões afro-brasileiras: história e memória em Fortaleza. Monografia. Curso de Licenciatura em História - Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)/Instituto Dom José (IDJ). Fortaleza, 2011.
- FERNANDES, V. B.; SOUZA, M. C. C. C. Identidade Negra entre exclusão e liberdade. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 63, p. 103-120, 2016.
- GRAHAM, R. Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil. Afro-Ásia, n. 27, 2017.
- JORGE, É. F. C. É no corpo que o santo baixa! Considerações sobre o cor-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

po nos transe religiosos afro-brasileiros. Rev. Identidade!, v. 18, p. 122-132, 2013.

MADEIRA, M. Z. A. A maternidade simbólica na religião afro-brasileira: aspectos socioculturais da mãe de santo na umbanda em Fortaleza-Ceará. 2009. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Sociologia) –Universidade Federal do Ceará.

MINAYO, M. C. S. (Org.) Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

OLIVEIRA, I. D.; JORGE, É. F. C. Espiritualidade Umbandista: recriando espaços de inclusão. HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 11, n. 29, p. 29-52, 2013.

OLIVEIRA, J. H. M. Das macumbas à Umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941). Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos. [TCC] Curso de Licenciatura em História. Rio de Janeiro, 2003.

ORTIZ, R. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileiro. Ed. Brasiliense, 1976.

PORDEUS JR, I. Umbanda: Ceará em transe. Museu do Ceará, v. 2, 2011.

RIBEIRO, M. A. L. “ÔH, QUE CAMINHO TÃO LONGE, QUASE QUE EU NÃO VINHA!”: práticas terapêuticas religiosas nos trabalhos de cura com Caboclos na Umbanda de Teresina-Piauí. Dissertação (mestrado) – Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Piauí - UPI, Teresina, 2014.

RIVAS NETO, F. Umbanda: religião das várias linguagens. Estudos Afro-Brasileiros, v. 1, n. 1, p. 129-136, 14 maio de 2020.

RIVAS NETO, F. Umbanda: a proto-síntese cósmica. Editora Pensamento, 2002.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. REVER: Revista de Estudos da Religião, v. 9, 2009.

SÁ JUNIOR, M. T. A invenção do Brasil no mito fundador da umbanda. Revista eletrônica história em reflexão, v. 6, n. 11, 2012.

SILVA, M. J. D. “A praga dos catimbós em Fortaleza” e a legitimação do Espiritismo no campo religioso cearense. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 10, n. 28, p. 25-42, 2017.

VERGARA, S. C. Projetos e relatórios de pesquisa em Administração. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro?: Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. RBCS - Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2000.



insurgência e resistência à modernidade: o terreiro de umbanda como contraponto ao projeto da modernidade

Yuri Rocha Lima dos Santos⁸⁸
Maria Clara Evangelista Ferreira⁸⁹

1. INTRODUÇÃO

Apesar de muitos questionamentos sobre o período histórico em que estamos, é inegável que ainda vivemos sob o império da modernidade. Hegel e Descartes são considerados os expoentes teóricos da modernidade uma vez que seu pensamento reflete as linhas mestras que conduzem o processo de produção e reprodução moderno. Tais “linhas mestras” são teorizadas como paradigmas por Kuhn que demonstra a inevitabilidade dos paradigmas, posto que todos, de boa vontade ou não, estão inseridos no paradigma que também é totalizante no sentido de conformar a mente, modos e sentimentos daqueles que estão sob sua influência. No entanto, o paradigma possui uma margem de abstração necessária à sua reprodução, e é a partir disso que se tornam possíveis insurgências visando mudar a rota de produção e reprodução do *status quo*.

Muitas teorias e até mesmo movimentos civis têm se insurgido contra o império da modernidade, ainda que não o declarem. Quando se reflete e critica a disciplina do tempo que, nos moldes impostos pela modernidade se constitui numa engrenagem descontrolada que traga o presente e expelle a ilusão de um futuro sempre distante e utópico, se está insurgindo contra a modernidade. No mesmo sentido, quando se critica a disciplina do corpo, sexualidade e desejo de modo a direcionarem as forças dos indivíduos para a geração de riquezas, golpeia-se outro sustentáculo da modernidade, qual seja, a “consciência para si” de que o indivíduo torna-se superior por meio da dominação da natureza, inclusive da própria.

Mas tal processo não se deu em ato único, mas decorre sim de um processo longo e complexo, que teve na colonialidade um dos seus mais vitais propulsores. Tendo em vista a amplitude do projeto da modernidade e a complexidade com que a mesma opera sobre os indivíduos e coletividade não há que se falar em revolução ou reversão do contexto atual, só sendo possível uma perspectiva evolucionária por meio das insurgências que, somadas, geram modificações significativas a longo prazo. Dentre as insurgências contra a modernidade e seus desdobramentos, como a colonialidade, as religiões de matriz africana tem se mostrado como meio de se pensar a si e ao próximo em uma perspectiva diferente que a imposta pela modernidade, ainda que essa insurgência se opere dentro da modernidade.

88 Advogado. Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal do Piauí. Pesquisador no grupo de estudo e pesquisa em Direitos Humanos e Cidadania - DiHuCi/UFPI. Membro associado da Rede de Estudos Empíricos em Direito - REED. E-mail: yuri.santos9317@gmail.com.

89 Mãe Maria Clara de Obaluayûê, Sacerdotisa de Umbanda, Mãe de Santo do Templo Umbandista Pai Tomáz de Angola. Enfermeira. Pós Graduada em Urgência, Emergência e UTI pela Universidade Cândido Mendes UNICAM/RJ. E-mail: mariaclaraevangelistaf@gmail.com



Nessa linha de pensamento, é possível nos colocarmos o questionamento acerca de quais as potencialidades e limitações de se pensar as religiões de matriz africana como elemento de resistência e insurgência contra o modelo de modernidade que vivemos (NOGUEIRA, 2020). Para que tal fim se torne praticável é necessário delimitar aspectos a serem analisados, cabendo no escopo do presente trabalho uma reflexão acerca do tempo e da “natureza”. Tal pretensão se justifica pela necessidade de se repensar a relação que temos com o tempo entendido atualmente como valor, no sentido mais economicista do termo. No mesmo sentido, a relação com o meio circundante, incluídos neste o “outro” e o meio ambiente, é premente haja vista a crise ambiental que se avizinha, bem como as crises humanitárias decorrentes das desigualdades sociais que, em última análise, tem sua origem na ideia de separação entre o “eu” e o “outro”.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

De acordo com Hegel (1999), por meio da dualidade entre o “eu” e o “objeto” é que se constitui a consciência. Formada a consciência, passa-se à “consciência-de-si”. Por meio da alteridade, ainda que sob a forma de uma negação do outro, é que se forma a “consciência-de-si”. Refletindo sobre a relação do senhor e escravo, entende que o “senhor” em consciência de sua força e capacidade de dominação do outro, ao passo que o “escravo”, por temer, é dominado. No entanto, a aparente dominação se converte em dependência. É possível compreender que, a partir da dominação da natureza (aqui na posição de “escravo”) pela civilização (posição de “senhor”) é que geraria para esta o sentimento de superioridade e independência, ainda que ilusório.

No processo de dominação, é possível visualizar na filosofia de Descartes (2001) a lógica pela qual se domina a natureza, incluídos nessa o tempo e os corpos, pela civilização. A segunda lei cartesiana, segundo a qual devemos fragmentar o objeto de conhecimento é um instrumento poderoso de dominação. Por meio da fragmentação do tempo em passado, presente e futuro, fragmentado ainda em unidades de tempo domina-se o mesmo, ou ao menos se tem essa impressão. Esse processo visa otimizar a geração de riquezas, sendo esse termo aqui empregado como tudo o que resulta da atividade humana.

Ainda que haja consciência sobre os processos da modernidade, não é possível fugir à mesma. Isso é devido à modernidade se constituir em paradigma. De acordo Kuhn (2013), o paradigma se constitui como diretriz de pensamento totalizante para determinado grupo que passa a pensar e agir conforme as mesmas ainda que preserve uma margem de indefinição por meio do qual o grupo poderá apresentar soluções condizentes com as diretrizes. Desse modo, o paradigma é totalizante, uma vez que está na mente individual e coletiva mas possui uma margem de indefinição necessária à sua reprodução e manutenção. A partir dessa margem tornam-se possíveis pequenas insurgências que não tem o condão de subverter o paradigma, mas de modificar a incidência sobre o grupo das diretrizes impostas pelo paradigma. É a partir dessa perspectiva que tem proliferado teorias que pretendem, ainda que não expressamente, deslocar as fronteiras impostas pelo paradigma da modernidade.

Ciente da problemática exposta até o momento, Boaventura (2002) se insurge propondo uma expansão da concepção de tempo presente e a contração do futuro por meio, respectivamente, da sociologia das ausências e da sociologia das emergências. Para tanto, conceitua o objeto da sua crítica que é a razão metonímica que, apesar de não ser mencionada, corresponde às leis do pensamento cartesiano de fragmentar, comparar e observar as partes em relação ao todo e este em relação àquelas. Como alternativa, o pensador propõe a sociologia das ausências que, grosso modo, visa resgatar toda a experiência existente no presente e que por ser desperdiçada torna este simples, imperfeito e necessitando que o futuro aperfeiçoe



e complexifique todas as coisas. A retomada da pluralidade de experiências do presente o torna infinito.

No mesmo sentido, Boaventura (p. 256, 2002) propõe que o futuro seja contraído por meio da sociologia das emergências que se opõe à razão proléptica. O pensador defende que por meio da emergência da pluralidade ignorada pela lógica moderna de simplificação se abre um “horizonte de possibilidades concretas” que “longe de ser um futuro vazio e infinito, é um vazio concreto, sempre incerto e sempre em perigo”. Em outras palavras, o futuro antes era temporalmente muito maior que o presente, posto que era tido como totalmente indeterminado por ser totalmente moldável mas, com a emergência da pluralidade presente que condiciona e vincula o futuro, esse ganha concretude e se torna temporalmente menor que o presente.

Tão importante quanto insurgir-se contra as ideias que norteiam a reprodução do paradigma da modernidade é oferecer resistência ao processo histórico do mesmo. A colonização, cuja justificação era a pretensa superioridade dos dominadores sobre os dominados, é a expressão máxima do conceito hegeliano de “consciência-de-si”. De acordo com Quijano (1992), o processo de colonização ocorre por meio do convencimento do dominado de que é inferior, logo, merece ser dominado. A mesma concepção é reproduzida no processo de conhecimento que é tido como relação hierárquica entre sujeito e objeto. Os europeus se apresentam, para si e para os outros, como sujeitos do conhecimento, ao passo que as demais sociedades “só podem ser ‘objeto’ de conhecimento ou de práticas de dominação” (1992, p. 06). Tal processo não teve fim com a independência das colônias, vez que os países da periferia do capitalismo têm nos países do centro a referência de ciência, tecnologia, cultura, etc. O processo de assujeitamento das sociedades gera um *loop* de perpetuação do paradigma da modernidade.

Diante da situação colonial, a violência dispensa a necessidade de legitimação, já que o “Outro” - este objeto que não é mais visto nem tratado como extensão do Eu - só aparece como predicado dos desejos e gozos do colonizador. Na lógica centralizadora européia o direito de existir e todas as formas de expressão que não condizem com a forma hegemônica de pensamento é anulado, o poder colonizador silencia, apaga, estigmatiza todas as outras formas de expressão e mais fortemente quando no campo religioso.

A Colonialidade Cosmogônica é o efeito responsável pela invisibilidade, pela descredibilidade e pela destruição dos sistemas gnoseológicos que permitem outros modos de sentir, ser, fazer, saber e pensar para além dos limites da racionalidade moderna ocidental. Nesta base colonial está a divisão binária natural/social, apartando ancestralidade - espiritualidade da realidade material, arrancando bruscamente o espiritual do social. A relação milenar entre os biofísicos mundiais, os humanos e os espirituais, incluindo os ancestrais, o sustento dos sistemas integrais de vida e mesmo da humanidade não são possíveis nessa colonialidade do poder (NOGUEIRA, 2020).

O modo de vida agregado ao plano de pensamento da Modernidade tem se mostrado falho quando num ritmo de impulso acelerado coloca a vida em estágios adoecedores, a noção de conquistas do capitalismo, a noção de tempo como produção sem intervalo, a não conservação da natureza, a não importância com a saúde de maneira holística tem afetado todo sistema de vida humano e espiritual.

Entendemos que é a encruzilhada de Exu o lugar onde encontramos todos os caminhos e possibilidades de atuação, onde nos é permitido de forma potente as várias formas de atuação, reconstrução, retorno ancestral ao nosso ethos, lugar sócio-histórico-político-cultural. As religiões de matriz africana possuem práticas baseadas em condutas que nos trazem um novo olhar, novos sentidos, embasadas em valores civilizatórios africanos de saberes milenares e éticos aplicados dentro dos terreiros.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

O tempo ocidental não se apresenta com o mesmo significado para a cultura nas sociedades africanas. Para o pensador Reginaldo Prandi, enquanto nas sociedades ocidentais o tempo pode ser concebido como algo a ser consumido, podendo ser vendido e comprado como se fosse mercadoria ou serviço potenciais - “tempo é dinheiro” -, nas sociedades africanas tradicionais o tempo tem que ser criado ou produzido. Prandi afirma que o indivíduo não é dominado pelo tempo, mas sim o oposto, uma vez que o tempo é criado de acordo com a necessidade do indivíduo. Comenta que, por não conhecerem essa concepção, muitos estrangeiros ocidentais não raro julgam que os africanos estão sempre atrasados naquilo que fazem, enquanto outros dizem que os ritos e tradições africanos são ociosidade e desperdício de energia (PRANDI, 2001).

Reintegro que o futuro que se expressa na repetição cíclica dos fatos da natureza, como as estações, as colheitas vindouras, o envelhecer de cada um, é repetição do que já se conheceu, viveu e experimentou, não é futuro como no conceito ocidental, seria aqui o simples retorno do passado ao presente. Na visão Yorubá o tempo se expressa de forma cíclica e não linear, estamos sempre num processo de reviver memórias através do retorno ao passado pois meio de nossos cultos ancestrais expressos através de nossas práticas, podemos assim reviver o mito, reiterando nossa consciência mítica, que se traduz num passado remoto coletivo. De forma prática no Candomblé, um filho-de-santo quando entra em transe com orixá representa o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para se mostrar vivo, o transe ritual repetindo o passado no presente, numa representação carnal da memória coletiva. Os Orixás são divindades sagradas cultuadas nas religiões de matriz africanas, cada Orixá representa uma força cósmica da natureza. Segundo Melo, devemos compreender a natureza nos terreiros, como uma natureza mítico-religiosa, transcendental, que está presente na composição de todos os homens, pois, ela pode aparecer tanto sob a forma de fenômenos como na forma de um Orixá, enfim, a religião dos Orixás é a essência da natureza (2007).

Nas tradições africanas tudo está integrado na natureza, o homem faz parte dessa força energética e se compõe de seus atributos, sendo que todos os elementos de composição do meio circundante, sejam orgânicos ou inorgânicos, apresentem faculdades plurais e superiores fortalecendo a integração homem, natureza, orixá.

Cada sítio natural, são considerados sítios sagrados e estão ligados a um Orixá, podemos dizer que a natureza se constitui como a casa, a morada dos Orixás. Cada Orixá é uma energia mística, que por sua vez tem um local específico para ser cultuado e adorado, podemos citar os rios e cachoeiras como a morada de Oxum, o mar como a morada de Iemanjá e assim cada ponto da natureza ligado a determinada força de cada Orixá.

Sendo a natureza a maior expressão de vida e sítio energético do planeta, para a cultura Yorubá é de extremo valor a preservação e conservação do meio ambiente e de todo ecossistema existente, as nossas oferendas são ofertadas com bases em alimentos que se reintegram à terra sem provocar danos ou agressões à vida, ao meio ambiente.

3. PERCURSO METODOLÓGICO

A presente produção tem por base a reflexão etnográfica a partir de uma narrativa pessoal. Tal perspectiva tem como potencialidade o grau de aprofundamento e a perspectiva privilegiada de quem integra o objeto analisado. Porém, o mesmo fator que constitui vantagem na observação do objeto se constitui em fragilidade no



tocante à objetividade inerente à pesquisa que se pretende, se não neutra, mas imparcial.

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Como indicativo preliminar de resultado para a pesquisa em curso, é patente o fato de serem as religiões de matriz africana elemento não só de resistência mas de insurgência contra o projeto de modernidade. No mesmo sentido, constitui meio de resistência ao projeto de colonialidade o fazer e o pensar de acordo com as diretrizes do pensamento negro e conforme a cosmologia e ancestralidade inerente às religiões de matriz africana.

Quanto ao tempo, a perspectiva da existência em ciclos e interligada a antepassados se constitui em insurgência à ideia linear de tempo criada pela modernidade. Para além, a temporalidade cíclica implica na valorização dos conhecimentos e práticas do passado e dos antepassados que vai de encontro com a hierarquia temporal moderna de que o passado é descartável, o presente é mera preparação para o futuro que é o momento de realização plena e utópica dos anseios e necessidades.

A relação íntima com a natureza se constitui em um elemento importante para se repensar a forma predatória de produção e reprodução da vida material moderna. Quando o meio circundante perde o seu caráter “sagrado” e o “divino” passa a ser uma figura humana, a civilização se arroga sobre a natureza que passa a ser vista apenas como caótica e que, apenas por meio da dominação humana, cumprirá a sua finalidade de “servir ao homem”. A lógica das religiões de matriz africana se presta a restabelecer a ideia de simbiose e autopertencimento entre humano e natureza. Como resultado, poluir o rio que é morada de um Orixá não é admitido, violar a terra para exploração de bens materiais além daquilo que seja indispensável não é viável, e assim por diante. Desse modo, a insurgência decorrente das religiões de matriz africana tem o condão de ressignificar a relação predatória com o meio natural e, a longo prazo, modificar o quadro de crise ambiental iminente a que a civilização está sujeita.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por todo o exposto, é cristalino que a modernidade é o paradigma que determina os modos de vida e produção e reprodução material. Dentre os desdobramentos da modernidade temos o modo de produção capitalista, a colonialidade, dentre outros. Toda essa estrutura não apresenta perspectiva de modificação significativa no sentido revolucionário que se pretendia há tempos atrás, mas abre perspectiva para modificações insurgentes que modificam o seu curso resultando em uma evolução para determinado ponto não possível se não pelo esforço insurgente.

Como elemento de insurgência se mostra a resistência das religiões de matriz africana, mantendo por sua vez viva a sabedoria ancestral de terreiro, que traz por meio da perspectiva de uma temporalidade cíclica, e não linear, novas possibilidades que confrontam com a velocidade das relações atuais, e se insurge contra a desvalorização do presente em nome de um futuro pleno que nunca pode ser alcançado. No mesmo sentido, o resgate da ligação com os antepassados, pela revivência das memórias mitológicas consolida a circularidade do tempo e ressignifica tanto o passado como o presente como temporalidades mais relevantes e concretas que a abstração do futuro. Desse modo, as religiões de matriz africana se mostram como meio de resistência e insurgência ao projeto de modernidade.

Palavras-chave: Umbanda. Insurgência. Modernidade..



REFERÊNCIAS

- DESCARTES, René. Discurso do Método: regras para a direção do espírito. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999;
- KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- MELO, Emerson. Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa. Revista Último Andar [online]. 2007, n. 16. [Acesso em 15 de Maio de 2021]. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13263/9778>.
- NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância Religiosa. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Revista Brasileira de Ciências Sociais [online]. 2001, v. 16, n. 47 [Acesso 15 Maio 2021], pp. 43-58. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000300003>.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e Modernidade/Racionalidade. In: BONILLO, Heraclio (comp.). Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 63, 2002, pp. 237-280.



“eu trabalho com a tradição!”: um estudo feminista e decolonial sobre as narrativas das rezadeiras do município de Arcoverde – PE

Giliane Cordeiro Gomes⁹⁰

Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro⁹¹

Resumo: As práticas das rezadeiras constituem-se como a expressão de um povo marginalizado pelo sistema de saúde oficial, configurando entre as poucas alternativas para as pessoas que residem em áreas rurais, ou mesmo urbanas, mas impossibilitadas de assumir gastos com a saúde. Embora não seja uma prática exclusiva das classes populares, foi por causa dela que a reza/benzeção conseguiu ser perpetuada, e ela é indiscutivelmente sua principal consumidora, porém, não incluída dentro dos dispositivos locais das estratégias de saúde apesar de ser o ofício de muitas mulheres rurais ou periféricas. Objetivo: Investigar como se constituem as práticas das rezadeiras do sertão pernambucano na composição de suas experiências como mulheres guardiãs de um saber tradicional direcionado ao cuidado à saúde. Problema: Quais são as práticas das rezadeiras do sertão que compõem as suas experiências como mulheres portadoras de um saber tradicional? Esta pesquisa justifica-se, portanto, ao afirmar a necessidade de fazer ciência a partir da periferia e dos abismos, na construção de alternativas dialógicas e políticas. Busca questionar as consciências fixas de classe, raça e gênero que são herdadas do capitalismo, colonialismo e patriarcado, também atravessadores da vida das mulheres rezadeiras do sertão pernambucano. Metodologia: adota o modelo qualitativo de ciência, baseado em uma revisão teórica realizada em bancos de dados online. Principais conclusões: considerando a relação saúde-doença, conclui-se parcialmente, tendo em vista que a pesquisa encontra-se em andamento, que a eficácia da cura se baseia na crença da tríade “curadora”, “doente” e “coletivo social” que orienta o poder místico do processo de cura, produzindo o que o autor nomeia como “eficácia simbólica” na qual a rezadeira/benzedeira é vista como elemento condutor para a realização desta. As rezadeiras/benzedadeiras representam para as pessoas que recebem seus atendimentos, um canal entre o físico e o extrafísico, o humano e o sagrado; suas recomendações assumem um caráter sobrenatural, e revogá-las significa ir contra as próprias recomendações divinas. Porém, elas também fazem recomendações relacionadas com práticas de cuidados, chegam a orientar sobre formas saudáveis de alimentação, cuidado com higiene das crianças, utilização de medicamentos alopáticos sem necessidade de prescrição médica.

Palavras-chave:

Rezadeiras.

Decolonialidade.

Saberes.

90 Doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Especialista em Terapia Cognitiva Comportamental. Psicóloga. Bacharela pela Universidade Federal de Pernambuco. Docente do curso de Psicologia da Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde – AESA. E-mail: gilianecordeiro@yahoo.com.br

91 Possui graduação em Serviço Social pela Fundação Universitária de Apoio ao Ensino Pesquisa e Extensão (1986), mestrado em Serviço Social pela Universidade Federal de Pernambuco (1995) e doutorado em Psicologia (Psicologia Social) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004). Professora associada do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFPE. E-mail: rosineidecordeiro2017@gmail.com



1. INTRODUÇÃO

Antes de mais nada eu gostaria de pensar brevemente sobre o ato de escrever o que me proponho a escrever. Eu, mulher branca sertaneja cursando doutorado e frequentadora de rezas, acredito, tal como orienta Giovana Xavier (2017), que devemos produzir nossos próprios saberes a partir de quem somos, de nossas histórias de beleza, luta, sucesso e resistência, para então, disparar os alarmes de perigo das narrativas homogeneizantes e apontar as emboscadas da história única pelo qual somos vistas e vítimas.

Adoto uma narrativa em primeira pessoa como estratégia política e afirmativa destinada à romper com o anonimato da minha experiência de existência como mulher branca sertaneja, que encontrou e encontra no saber tradicional⁹² uma fonte de cuidado, psicológico e espiritual, como também, medicina curativa eficaz.

Meu interesse pelo tema surge a partir de minhas memórias de afeto e dos cuidados que recebi de diferentes rezadeiras em minha infância devido inúmeras crises alérgicas e respiratórias que me acometiam. Lembro-me das muitas vezes em que fui rezada, dos ramos de arruda murchando no ritmo compassado das mãos das rezadeiras, da vitalidade recobrada, da minha mãe meizinheira⁹³ profundamente grata pelo tratamento dedicado a mim, geralmente quando as intervenções alopáticas não apresentavam resultado. Minha mãe - Dona Lêu, me ensinou que a reza deve ser respeitada porque o corpo não é só matéria e a medicina não trata do que desconhece. Minha Vó - Dona Maria, botava a mão na minha barriga e rezava sempre que de tanto andar com os pés descalços eu adoecia. Depois ainda tinha que tomar mastruz⁹⁴ macerado com leite, o sabor amargo para mim mais parecia um castigo.

Minhas memórias se encontram com as de Djamila Ribeiro (2018) em “Quem tem medo do feminismo negro?” quando ela relata suas lembranças com a avó em Piracicaba. Sua fala demonstra que a reza ultrapassa o que hoje se chama de curandeirismo⁹⁵, termo que sintetiza uma noção de ação criminosa e representa as práticas populares de cura, identificadas por ultrapassadas desde a origem da medicina científica. Porém, conforme Conceição Evaristo (1996), compreendo que o saber das rezadeiras/benzedeiras⁹⁶, foi

92 Os saberes tradicionais se caracterizam pelo conhecimento produzido fora dos centros hegemônicos e escritos em outras línguas não-hegemônicas como saberes locais e regionais. Se constituem em oposição ao conceito de modernidade do projeto de colonização. Assim, é sob o rótulo de moderno que se produz um modo de conhecimento dito racional que é eurocêntrico e que coloca a Europa como o momento avançado em um curso contínuo de evolução e divide-se a população mundial em racional/irracional, primitivo/civilizado, tradicional/moderno (REIS, 2017; MIÑOSO, 2009).

93 Meizinheira: Mulher que tem o hábito de receitar mezinhas (chás, infusão); curandeira.

94 O mastruz é uma planta medicinal também conhecida por erva de Santa Maria ou lombrigueira. É uma planta muito utilizada, pois seus óleos essenciais que contém propriedades vermífugas.

95 De acordo com Puttini (2011, p. 34), “Léon identificou curandeirismo a “charlatanismo” pela classificação das práticas heréticas em relação à medicina oficial: naturopatas, quiropatas, acupunturistas, homeopatas: são práticas que se baseiam em teorias rígidas da doença, sem base científica, suscetíveis de serem submetidas à comprovação, enquanto a medicina científica dispõe de conhecimentos conduzidos de forma racional e metódica. De modo geral, o conceito releva que práticas curandeiras são revistas como desviantes e o sistema jurídico é o local adequado para resolver esses problemas persistentes de saúde causados por agentes curandeiros”.

96 Segundo Andrade (2013) rezadeiras e benzedeadas são denominações distintas para designar quase o mesmo ofício. Sendo a questão central o fato de que as benzedeadas são em geral mulheres e muitas vezes são também parteiras, função exercida predominantemente por mulheres.



silenciado por um projeto colonial⁹⁷ de impor silêncio em um ato de destituir humanidades. “Um silêncio visto como a negação de humanidade e de possibilidade de existir como sujeito” (RIBEIRO, 2018, p. 18).

Nas palavras de Ribeiro (2018), a sua avó cura seus males com rezas, chás e/ou infusões, ressaltando a relação da reza/benzeção com a fitoterapia e homeopatia, porém a imagem contada vai além, sendo, portanto, também lugar de acolhimento e afeto:

D. Antônia sabia como ninguém me fazer sentir segura. Era benzedeira das boas: no dia em que atendia, uma fila se formava quarteirão afora e a gente precisava brincar na rua para não atrapalhar. Eu costumava ficar ouvindo embaixo da janela e sair correndo quando ela percebia. Até hoje a memória olfativa da casa dela, um misto de boldo, incenso de arruda, o feijão que só ela sabia fazer e o doce de abóbora com coco. Quando eu sentia dor de barriga, ela pegava uma erva do quintal e fazia um chá, hábito que tenho até hoje – com a diferença de que compro minhas ervas na feira. Ela me benzia e depois entregava a bebida. Se demorasse a passar, ficava apertando minha barriga enquanto murmurava algo inaudível. Devo ter mentido algumas vezes quanto à dor de barriga só para dormir enquanto ela me massageava (RIBEIRO, 2018, p. 9).

Meu primeiro esforço de aproximação com o tema após o início do curso de doutoramento se deu durante o III Encontro de Saberes e Práticas da Caatinga⁹⁸ – Raizeiros, raizeiras, rezadores, rezadeiras, benzedores, benzedoiras e parteiras, que ocorre em Exu – PE, entre 18 a 27 de janeiro de 2019. Momento em que estive pela primeira vez com o grupo de rezadeiras reunidas. Pude observar que esse grupo era composto por mulheres negras, brancas e indígenas, residentes no sertão pernambucano e cearense, com idades entre 12 a 90 anos, alfabetizadas e não alfabetizadas. Em nossas conversas ao longo das refeições e das minhas buscas pelas rezas, pelos encontros, pelos abraços, pude escutar dessas mulheres, portadoras da potência catiguieira, falas como: “Quem me ensinou a rezar foi Deus!”, “Tanto rezo em gente como em defunto!”, “Já rezei por pobreza e precisão. Aprendi com minha vó e copiei no papel!”, “Conversar miúdo, minha fia. Conversar e escutar é também uma forma de rezar!”, “Eu trabalho com a tradição!”. Em cada fala um afeto, em cada fala a expressão de uma pluralidade de perspectivas sobre o conhecimento da reza e seu método.

Ao ampliar o foco do cuidado para além da dimensão biológica do indivíduo, é possível reconhecer as implicações da reza/benzeção como uma modalidade terapêutica no processo saúde-doença considerando a multidimensionalidade de modos de cuidar. A pesquisa de Rafael Medeiros et al (2013), evidencia que o cuidado das rezadeiras/benzedoiras⁹⁹ se

97 Esta é uma reflexão que será aprofundada posteriormente uma vez que nos guiaremos pelas epistemologias fronteiriças ou decoloniais.

98 O encontro surge após sete anos consecutivos de seca e encontra-se na sua terceira edição. Conta com a organização da Rede Araripe e com a parceria da FIOCRUZ de Pernambuco, AGRODÓIA, IBAMA, Centro Nordeste de Medicina Popular, dentre outros. Tem como objetivo promover a medicina popular tradicional que visa à promoção integral da saúde do ser humano ...e de toda natureza; articular a troca de saberes, promovendo e fortalecendo os saberes e práticas tradicionais (ANAIS / 2º ENCONTRO SABERES E PRÁTICAS DA CAATINGA NA CHAPADA DO ARARIPE, 2017).

99 Estamos utilizando os termos rezadeiras/benzedoiras juntos visto que temos compreendido que as diferenciações são apenas regionais, mas abordam o mesmo grupo de mulheres. No Norte e Nordeste o termo mais utilizado é rezadeira, nas demais localidades do país, usa-se ora rezadeira ora benzedeira (MEDEIROS ET AL, 2013). No município de Arcoverde o termo utilizado é rezadeira.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

diferencia entre outros aspectos, principalmente pela afetividade. Na análise das falas das rezadeiras/benzedadeiras entrevistadas por estes autores é possível observar a utilização e credibilidade dessas práticas mesmo diante da expansão do modelo da medicina científica.

Segundo Medeiros et al. (2013), a confiança atribuída à atuação das rezadeiras/benzedadeiras também se dá pela visão humanística ao processo do cuidar, uma vez que a(o) indivíduo(a) é coparticipante ativa(o) do processo de busca pela cura, dado que esta(e) avalia a eficácia, considera o uso concomitante de outras terapias e constrói junto à rezadeira/benzedadeira estratégias de cura e significados para o adoecimento. Observa-se que com relação ao cuidado à saúde, especificamente da criança, a humanização é um ponto forte da reza/benzeção. Existindo casos em que mesmo após a reza, as mulheres rezadeiras/benzedadeiras permanecem preocupadas com o bem-estar da criança e passam a realizar pedidos e preces continuamente às divindades de sua religião, na busca prolongada pela melhoria do estado patológico da(o) cliente. Criando assim, um vínculo com a(o) cuidadora(or) e cuidanda(o).

Segundo Gonçalves e Oliveira (2018), a busca pela cura através das rezadeiras/benzedadeiras ou benzedor¹⁰⁰ faz parte do cotidiano de muitas pessoas, independentemente do grupo social. Trata-se de mulheres e homens que são requisitadas(os) para auxiliar na cura de doenças físicas e espirituais. Nas palavras de Moura (2011), é a(o) “sujeito que cura por meio de orações, simpatias e remédios naturais em sua própria casa, sem cobrar por isso” (p. 344). Porém nesta pesquisa visamos produzir um enfoque apenas nas mulheres na intenção de contribuir com os debates sobre o epistemicídio do saber feminino.

Nas palavras de Medeiros et al (2013) ao mergulhar em temas sobre cultura e saúde termina-se adentrando questões como religião e espiritualidade, assim como, terapias não oficializadas que perpassam os diferentes contextos de existência, e que, apesar de não possuírem a comprovação técnico-científica exigida pelo atual modelo em saúde hegemônico, são um tipo saber que se mantém vivo durante toda a história da humanidade e que se perpetua até os dias de hoje. Desse modo, questões que envolvem o tripé ciência-espiritualidade-saúde relacionam-se às práticas alternativas ligadas à fé, entre elas a reza/benzeção.

Na cultura popular, corpo e espírito não se separam, tampouco desliga-se o homem do cosmos, ou a vida da religião. Para todos os males que atingem o corpo e a alma do homem sempre há uma reza para curar... acreditando ou não no poder da reza, tem sempre aqueles que procuram, nas rezas e nas benzeções, uma cura para sua doença ou um alívio para sua dor (NERY, 2014, p. 1).

Entende-se que o modelo de atenção à saúde engloba outro tripé inseparável que é o mente-corpo-espírito. A Organização Mundial da Saúde, no ano de 1988, incluiu o aspecto espiritual no conceito multidimensional de saúde, passando a compreender o ser humano como biopsicossocial e espiritual. De acordo com o *World Health Organization* (2002), o bem-estar espiritual deve ser analisado como uma dimensão do estado de saúde, junto às dimensões corporais, psíquicas e sociais (WHO, 2002). Porém, torna-se relevante considerar que atualmente o modelo psicológico adotado enfatiza o biopsicossocial, mas permanece escamoteando o âmbito espiritual. Segundo Lara Monteiro e José Rocha Júnior (2017), o conceito de espiritualidade é um componente vital para o modelo de atenção integral à saúde, que considera a inter-relação do bem-estar físico, emocional, mental, social, profissional e espiritual.

100 Gonçalves e Oliveira (2018) relatam a prevalência das mulheres rezadeiras/benzedadeiras em algumas regiões em detrimento a homens rezadores/benzedores. Assim, a facilidade em encontrar mais mulheres rezadeiras torna-se também uma das razões para a decisão de focar apenas nas mulheres.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

As rezadeiras/benzedeiras atuam, portanto, a partir de uma noção que Maciel e Guarim Neto (2006) compreendem como a ressignificação do corpo e da alma, o qual engloba um universo plural, holístico e cósmico. Esses sistemas de cura não se encarregam exclusivamente de tratar doenças orgânicas; também curam doenças que não se encaixam no paradigma biomédico. Sendo assim, busco produzir um estudo sobre a invisibilidade colonial dos saberes de mulheres rezadeiras/benzedeiras, que ora são negras, brancas, indígenas, católicas, de religiões de matrizes africanas, rurais, urbanas, sertanejas; a partir de autoras e autores que discutam o feminismo interseccional¹⁰¹ e a decolonialidade¹⁰², mas também numa articulação de perspectivas que compartilham uma origem periférica. Segundo Alves e Delmondez (2015) trata-se de perspectivas que se destacam por falar sobre e a partir da margem, ou seja, a partir do lugar do Outro, essa alteridade que é definida politicamente em oposição a um sujeito hegemônico detentor do poder de autorrepresentar-se e representar a diferença.

Entendo, assim como orienta bell hooks (1995) que a atividade intelectual é também uma forma de ativismo. Portanto, busco contribuir com um feminismo atento ao projeto capitalista eurocentrado de colonialidade de poder¹⁰³, do saber¹⁰⁴ e do ser¹⁰⁵, à produção crítica e a outras formas de vida, subjetividade e construções de mundo (MIÑOSO, 2009). Adoto neste projeto de tese a crítica feminista à ciência, que defende a validade das experiências como conhecimentos situados constituintes do projeto intelectual emancipatório, dado, segundo Akotirene (2018), que a boa ciência está ancorada na parcialidade, na provisoriidade, na instrumentalidade teórica. Trata-se de combater uma noção de sujeito que, ao pretender-se neutro, posiciona-se majoritariamente ao lado do discurso colonial hegemônico.

101 Adotar a perspectiva interseccional constitui-se como estratégia analítica inicial nesse trajeto, porém ainda pretendo me aprofundar nas discussões do feminismo decolonial proposto por Maria Lugones, para enfim definir a perspectiva da tese.

102 Alves e Delmondez (2015) afirmam que tanto do contexto indiano quanto do latino-americano, trata-se de periferias geograficamente distantes, mas simbolicamente próximas em termos histórico-políticos e em sua localização no lugar de alteridade exótica a ser conquistada. Desse modo optamos, no contexto deste projeto de qualificação, e igualmente às autoras citadas, em não demarcar em paradigmas diferentes as perspectivas pós-coloniais e decoloniais. Porém, compreendemos o pressuposto de que as perspectivas pós-coloniais não tiveram uma origem única, sendo possível localizá-la na década de 80, sobretudo no âmbito da crítica literária na Inglaterra e EUA. Geralmente se referem ao conhecimento produzido por escritoras(es) de origem asiática, africana, entre outras(os), que buscavam compreender essencialismos derivados da situação colonial; concepções de mundo e histórias centradas em países hegemônicos. Já as perspectivas hoje denominadas decoloniais, dizem respeito à construção teórico-crítica de autoras(es) latino-americanas(os). Eleger o termo decolonial constitui-se como um marcador a fim de abordar perspectivas que põem em xeque a produção e, a consequente representação, das subjetividades e das identidades como exóticas. Para considera-se a compreensão de que os estudos decolônias têm afirmado, hoje, que não se trata apenas de uma diferença de posição geográfica, mas de uma outra revisão política e epistêmica, que diz respeito a como a teoria pós-colonial também reproduziu dispositivos de poder próprios ao colonialismo.

103 A colonização das Américas fundou o Sistema-Mundo Moderno que deu origem ao capitalismo, ao mercado mundial e à Modernidade. Isso se deu através de um sistema de racialização, diferenciação de sexo e de uma epistemologia eurocêntrica. Este processo é chamado por Anibal Quijano (2000) de colonialidade do poder e perdura hegemonicamente na atualidade de forma complexa. Para além do sistema político e econômico, adentra a cultura, na formação de identidades, subjetividade e nas várias dimensões da vida coletiva/individual de todos os habitantes do planeta. Constitui-se pela subjugação das tradições dos povos originários e daqueles trazidos como escravos, seja pelo extermínio dessas tradições, seja pelo seu forte rebaixamento valorativo, colocado em nível de inferioridade diante da tradição europeia.

104 A colonialidade do saber se relaciona com a epistemologia e suas formas de reprodução de regimes de pensamento (QUIJANO, 1991, 2000a; 2000b; 2001).

105 A colonialidade do ser se refere à experiência vivida de colonização e seus impactos na linguagem e na visão de mundo dos povos colonizados (QUIJANO, 1991, 2000a; 2000b; 2001).



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Para isso adoto o desafio político proposto por Carla Akotiere (2018), de rejeitar expectativas literárias elitistas, escrita complexa na terceira pessoa e abstrações científicas baseadas sob a sombra iluminista eurocêntrica, míope à gramática ancestral de África e diáspora. Dada à urgência dos ativismos, incluindo o teórico, em travar discussões teórico-metodológicas baseadas numa resistência militante que questiona o patriarcado racista e cria redes de solidariedade política em vez de se fixar numa narrativa imutável de não transcendência (RIBEIRO, 2018). Ou, nas palavras de Lélia Gonzalez (1984), trata-se da necessidade de demolir com epistemologias dominantes que reproduzem as mulheres, especialmente as mulheres negras, como infans, aquelas por quem se fala, que não falam por si sós, incapazes de uma fala coerente e racional.

O que almejo com o trabalho é discutir como se constituem as práticas das rezadeiras do sertão pernambucano na composição de suas experiências como mulheres portadoras de um saber tradicional direcionado ao cuidado à saúde no município de Arcoverde¹⁰⁶ - PE. Coerente com a ecologia dos saberes que parte da crítica da monocultura da ciência e propõe um saber que seja capaz de dialogar com a diversidade epistemológica do mundo. Trata-se de um exercício de romper as barreiras da exclusão social, afirmando o compromisso pela emancipação humana e recuperando as experiências desperdiçadas (SANTOS, 2007).

Diante disto, é preciso entender que os saberes das rezadeiras/benzedeiras, estabelecido segundo Lima Júnior (2017), como um grupo social atuante no cuidado em saúde, foi invisibilizado no âmbito do saber como estratégia política da colonialidade do poder, do saber e do ser, através dos métodos racionalizantes da medicina cientificista, todavia permanece no imaginário popular enquanto sujeito de cura e de atenção à saúde física e espiritual. Este tem sido um pressuposto que vem influenciando as epistemologias decoloniais, na busca de uma decolonização do ser/poder/saber eurocêtricos, caminhando na direção da emancipação das subjetividades desautorizadas. Exercício proposto, por exemplo, na ecologia dos saberes de Boaventura Santos (2007) e na epistemologia fronteiriça de Mingnolo (2008). Portanto, desconstruir a matriz colonial significa “ênfatisar outras maneiras de contar a história, outras formas de organização da vida e dos saberes, bem como a produção de novas subjetividades que não carreguem a herança dos padrões coloniais de poder que seguem vigentes na sociedade” (ALVES; DELMONDEZ, 2015).

Considera-se, em geral, segundo Lima Júnior (2014), que as rezadeiras/benzedeiras formam um conjunto de atividades terapêuticas dedicadas a mente-corpo-espírito, mas que por não se configurarem práticas oficializadas pelos Sistema Único de Saúde (SUS), passam a ter sua legitimidade posta em dúvida, principalmente pelos órgãos e associações médicas de cunho sanitarista. Tendo, desse modo, suas práticas de cuidado invisibilizadas e silenciadas. Constitui-se a necessidade de entender como se configuram as práticas destas mulheres no sertão. Surge assim o seguinte problema de pesquisa: Quais são as práticas das rezadeiras do sertão que compõem as suas experiências como mulheres guardiãs de um saber tradicional?

Esta pesquisa justifica-se, portanto, a partir das palavras de Donna Haraway (2013), ao afirmar a necessidade de fazer ciência a partir da periferia e dos abismos, na construção de alternativas dialógicas e políticas. Busca questionar as consciências fixas de classe, raça e gênero que são herdadas do capitalismo, colonialismo e patriarcado, também atravessadores da vida das mulheres rezadeiras do sertão pernambucano. De acordo com Beth Ruth Lerma (2010), precisamos nos comprometer com um feminismo que permita a decolonialidade do poder/saber/ser nas ruínas das linguagens, das categorias de pensamento e das subjetividades que foram negadas constantemente pela modernidade e pela lógica da colonização. Diante disso, outros fatores como o desinteresse das gerações descendentes de rezadeiras/benzedeiras

106 Arcoverde é um município brasileiro do estado de Pernambuco, Região Nordeste do país. É integrante da Mesorregião do Sertão Pernambucano e pertence à Microrregião do Sertão do Moxotó. Situa-se a oeste de Recife, capital estadual, distante 256 km desta. Ocupa uma área de 350,899 km².



em aprender as práticas e perpetuar o conhecimento; a necessidade de compreensão sobre quais são as doenças e ervas relacionadas com a reza no sertão pernambucano; e como as rezadeiras significam sua prática no município de Arcoverde – PE, colocam-se como relevantes na adoção do tema de pesquisa.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

O conceito de interseccionalidade foi desenvolvido pela intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, mas após a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância, em Durban, na África do Sul, em 2002, alcançou popularidade acadêmica. De acordo com Carla Akotirene (2018) em “O que é interseccionalidade?”, este conceito surge da crítica feminista negra, visto que suas experiências e reivindicações eram inobservadas tanto pelo feminismo branco quanto pelo movimento antirracista, a rigor focando nos homens negros.

Trata-se, segundo Crenshaw (2015), de enxergar a inseparabilidade das estruturas do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, produtores das avenidas identitárias onde mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. Porém, Akotirene (2018) chama a nossa atenção para a necessidade de descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria interseccional e adotar o Atlântico como lócus de opressões cruzadas, dado que este território representa a história da migração forçada de africanas e africanos, de línguas amordaçadas politicamente, impedidas de tocar seu idioma, beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito.

O feminismo negro torna-se fundante para o desenvolvimento deste conceito, visto que se constituiu historicamente como projeto comprometido em problematizar o marcador racial para superar estereótipos de gênero, privilégios de classe, cisheteronormatividades articuladas em nível global. Busca, como explica Akotirene (2018), as encruzilhadas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. Objetiva refletir criticamente sobre as vítimas do colonialismo moderno e servir como ferramenta ancestral na compreensão da complexa articulação de opressões entre raça, classe e gênero. Ribeiro (2018) pontua sobre o fato de o feminismo negro ter ensinado a ela a importância de reconhecer diferentes saberes, e de contestar uma epistemologia mestre, que pretende dar conta de todas as outras. Relembrando algumas memórias de afeto, esta autora diz:

O saber da minha avó, benzedeira, é um saber como qualquer outro. Até hoje sei que chá de boldo é infalível para curar ressaca e que álcool com arnica cicatriza picadas de mosquito. Valorizar os saberes das ialorixás e dos babalorixás, das parteiras, dos povos originários é reconhecer outras cosmogonias e geografias da razão. Devemos pensar uma reconfiguração do mundo a partir de outros olhares, questionar o que foi criado a partir de uma linguagem eurocêntrica (RIBEIRO, 2018, p. 21 e 22).

O argumento central constitui-se pela necessidade de reconhecimento de que partimos de lugares diferentes, posto que experienciamos gênero de modo diferente. Como afirma Ribeiro (2017), é preciso romper com a legitimação de um discurso excludente que não viabiliza outras formas de ser mulher no mundo. Para que não se repita o erro de universalizar a categoria, sob o risco de manter na invisibilidade aquelas que combinam ou entrecruzam opressões.

Entende-se, portanto, como reflexão epistemológica indispensável à compreensão, segundo Collins (2017), feminista negra estadunidense, tomar a interseccionalidade como um “sistema de opressão interligado”, que nos mostra uma diversidade de mulheres posicionadas longe da cisgeneridade branca hetero-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

patriarcal. São mulheres de cor, terceiro mundistas, capturadas pelas diferenciações, desde a colonização até a colonialidade. Porém, essa reflexão deve estar atenta ao racismo estrutural nas plataformas feministas dada a crítica que algumas feministas fazem ao conceito. De acordo com Akotirene (2018), a interseccionalidade coloca as feministas na encruzilhada do pensamento feminista negro, podendo o conceito vir a ser usado na ausência do feminismo negro legitimando seu uso brancocêntrico. Desse modo, é preciso “comprometer-se em historicizar a polissemia das mulheres de cor atravessadas pela interseccionalidade atlântica”, visto que a interseccionalidade nasce no contexto estadunidense apesar de produzir deslocamentos epistêmicos de África para a diáspora (AKOTIRENE, 2018, P. 73). Em “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina”, publicado no Geledés em 2011, Sueli Carneiro propõe um exercício que deve anteceder à toda fala que objetiva pensar sobre mulheres, a autora orienta que devemos sempre nos perguntar de que mulheres estamos falando. Mulheres não são um bloco único – elas possuem pontos de partida diferentes. Nesta perspectiva o conceito de matriz de dominação torna-se a ferramenta que Collins (2000) utiliza para pensar as intersecções. A autora define que a mesma pessoa pode estar em diferentes posições de opressão, a depender de suas características fenotípicas, psicológicas e socioculturais, consequentemente, de sua localização nas relações de poder. Portanto, as experiências das diferentes formas de ser mulher assenta-se no entrecruzamento entre gênero, raça, classe, geração, sexualidade, entendendo como esses elementos emergem como dispositivos fundamentais na composição de desigualdades.

Ribeiro (2017) busca refletir em “O que é lugar de fala?” sobre a hierarquização de saberes repensando a insurgência de grupos subalternizados, e apresenta a fala de Xavier (2017) como questionamento fundamental, também adotado aqui, afinal, o que me interessa saber nessa empreitada teórica é igualmente entender: “Que histórias não são contadas? Quem, no Brasil e no mundo são as pioneiras na autoria de projetos e na condução de experiências em nome da igualdade e da liberdade? De quem é a voz que foi reprimida para que a história única do feminismo virasse verdade?” (XAVIER, 2017, p. 22). Compreende-se que pensar o lugar de fala torna-se necessário para entendermos realidades que foram consideradas implícitas dentro da normatização hegemônica. Segundo Ribeiro (2017) constitui-se como uma postura ética composta pelo ato de refletir e refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequentes da hierarquia social. Pois, refletir o lugar de onde falamos é fundamental para pensarmos as hierarquias, a desigualdade, a pobreza, o racismo e o sexismo. A autora destaca como exemplo que “essas experiências comuns resultantes do lugar social que ocupam impedem que a população negra acesse a certos espaços” (RIBEIRO, 2017, p. 64). Outro exemplo também pertinente é dado por Akotierene (2018, p. 29) quando explica que “os efeitos do capitalismo, racismo e sexismo marcam o ponto de vista feminista negro, reconhecendo as mulheres brancas como trabalhadoras, companheiras antiescravocratas, não obstante, próximas do racismo”. O esforço de pensar a partir de novas premissas, e assim desestabilizar verdades torna-se o ponto de partida desta construção. Como referências para esse exercício teórico é possível considerar as produções acadêmicas e artísticas de autoras como Grada Kilomba, Patricia Hill Collins, Linda Alcoff, Gayatri Spivak, Lélia Gonzalez, bell hooks, Carolina Maria de Jesus, Sueli Carneiro, Alice Walker, Toni Morrison, Maria Lugones, Yuderkis Miñosa. Kilomba (2012), faz uma analogia interessante entre a máscara que as pessoas escravizadas eram obrigadas a usar cobrindo a boca e a afirmação do projeto colonial de impor silêncio, que por sua vez atinge em cheio aos saberes tradicionais e suas práticas de cura, tais como a reza/benzeção. Ela explica que a máscara “era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa” (p. 172). Era utilizada pelos senhores brancos para impedir que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar o silêncio e o medo. Esta autora nos convida a lembrarmos constantemente que “a máscara não pode ser esquecida. Ela foi uma peça muito concreta, um instrumento real

que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos” (KILOMBA, 2012, p. 172).

Ribeiro (2018) cita a repórter Monique Evelle quando esta reflete sobre as manifestações da máscara/do silêncio em sua história, ao afirmar que: “Nunca fui tímida, fui silenciada”. Ribeiro (2018) por sua vez, cita que a máscara do silêncio se concretizou em sua vida de diferentes formas, mas um exemplo que ela ressalta foi através dos xingamentos diários que reclamavam por ela não ter o cabelo alisado e posteriormente pela tortura do alisamento. A autora afirma: “compreendi que existia uma máscara calando não só minha voz, mas minha existência” (RIBEIRO, 2018, p. 15). E é sobre esse silenciamento expresso sobre a forma da deslegitimação dos saberes de mulheres rezadeiras/benzedeiras enquanto componentes de um saber e, portanto, agenciadoras de estratégias políticas dentro de um campo de disputas que as coloca como agentes invisibilizadas, e que privilegia a biomedicina e suas práticas sanitaristas, em detrimentos das práticas tradicionais, sob as quais hoje busco me debruçar. No intuito de denunciar a falta de articulação e distanciamento entre as instâncias formais em saúde e as terapias tradicionais/populares como uma forma de impor silêncio aos saberes não-eurocentrados. É preciso defender a necessidade de visibilizar formas outras de saber, tais como os saberes de mulheres rezadeiras/benzedeiras, para, desse modo, atingir perspectivas políticas não homogeneizantes, afeitas ao diverso, e, portanto, interseccionais (LIMA JUNIOR, 2017). Nas palavras das rezadeiras/benzedeiras observa-se, assim como pontua Lima Júnior (2017) o exercício decolonial, de buscar por uma representatividade de si, por si e para si, a partir da construção de um novo paradigma de conhecimento que corresponde à transformação da(o) outrora individua(o) racializada(o)/colonizada(o)/objeto, em sujeita(o) e acima de quais quer coisas portadoras de conhecimento, nomeada por Quijano (2001) de virada epistêmica. Ou seja, a produção de outra forma de pensar e de produzir conhecimento que parte dos saberes e experiências das(os) subalternas(os), excluídas(os) e marginalizadas(os).

Para isso o pensamento de Gonzalez (1984) torna-se imprescindível, ao propor a decolonização do conhecimento e a refutação de uma neutralidade epistemológica. Gonzalez (1984) afirma que quem possui o privilégio social possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é branco. Linda Alcoff (2016) reflete sobre a necessidade de se pensar outros saberes e critica a imposição de uma epistemologia universal que se constitui como legítima e como autoridade para protocolar o domínio do regime discursivo e desconsidera o saber de parteiras, povos originários, a prática médica de povos colonizados, a escrita de si na primeira pessoa, o saber das mulheres de terreiro, das Ialorixás e Babalorixás, das mulheres do movimento por luta por creches, lideranças comunitárias, irmandades negras, movimentos sociais, outras cosmogonias, como por exemplo, o saber das rezadeiras/benzedeiras. Do ponto de vista da discussão decolonial, essa postura reitera a precariedade analítica quanto ao conhecimento estabelecido pelas populações. Ou seja, compreende-se que a epistemologia fronteiriça busca romper com o caráter monodialógico e universal que deu sustentação a cultura moderna eurocêntrica e se atém a construção de alternativas dialógicas que buscam a emancipação humana. Trata-se de uma desobediência epistêmica que não significa desconsiderar ou ignorar os conhecimentos já produzidos, mas se vincular aos conhecimentos das populações que tiveram sua humanidade negada (MINGNOLO, 2008).

Neste sentido, Maldonado-Torres (2003) pontua a importância dos estudos étnicos e feministas na produção desta nova epistemologia decolonial, enfatizando a necessidade de descortinar as estratégias de opressão-resistência, visando uma produção teórica que contribua nos processos de produção de novas (inter)subjetividades. “Minha intenção é focar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas e intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas” (LUGONES, 2014, p. 941). A partir da abordagem decolonial, a produção do conhecimento na contemporaneidade busca entender, por que alguns saberes

são visibilizados e outros não? Para pensar sobre esse fato, Boaventura de Sousa Santos (2007) nomeia os encobrimentos dos saberes que fogem à lógica hegemônica eurocentrada, de epistemicídio.

3. PERCURSO METODOLÓGICO

O paradigma científico adotado para desenvolvimento deste projeto de tese constitui-se pelo modelo qualitativo de ciência, compreendido como uma abordagem que trabalha com valores, crenças, representações, hábitos, atitudes e opiniões. De acordo com Minayo (2012), a pesquisa qualitativa procura aprofundar a compreensão de problemas, de pessoas e de relacionamentos, assumindo uma conduta investigativa descritiva interessada pelo processo de coleta de dados, análise e correlação dos dados. Como também se utiliza de dados ou de categorias teóricas já trabalhadas por outros(as) pesquisadores(as) e devidamente registradas (LAKATOS; MARCONI, 2011).

Esta trajetória científica trata-se de um estudo onde a exploração da temática mencionada, caracteriza-se, segundo Lakatos e Marconi (2011, p. 44), por “colocar o pesquisador em contato direto com tudo aquilo que foi escrito sobre determinado assunto”. Este tipo de pesquisa implica a necessidade de um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório (MINAYO, 2012).

Portanto, em consonância com esse modelo, para situar essa proposta de pesquisa no debate acadêmico sobre as rezadeiras/benzedeiras adoto o método de pesquisa integrativa descrita por Mendes, Silveira e Galvão (2008) como forma de orientar a sistematização dos resultados do levantamento de literatura. Trata-se de uma abordagem metodológica referente às revisões, permitindo a inclusão de estudos experimentais e não-experimentais para uma compreensão completa do fenômeno analisado. Combina também dados da literatura teórica e empírica, além de incorporar um vasto leque de propósitos: definição de conceitos, revisão de teorias e evidências, e análise de problemas metodológicos de um tópico particular (WHITTEMORE; KNAFL, 2005 apud SOUZA; SILVA; CARVALHO, 2010).

Os bancos de dados adotados para esse momento da pesquisa foi o Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES¹⁰⁷, considerando ser esta uma fonte que reúne todas as publicações nacionais em nível de Pós-Graduação do país. E o ARCA¹⁰⁸, que se trata do repositório institucional da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) onde se agrupam publicações de artigos, Trabalhos de Conclusão de Cursos, dissertações e teses com livre acesso às informações em saúde.

Apartir do levantamento realizado com o descritor “rezadeira” no banco de dados da CAPES, foram encontradas quatorze (14) publicações. Destas, quatro (4) publicações se tratavam de dissertações com o descritor presente no título, dispostas entre os anos 2010 a 2015. Sete (7) dissertações realizando menção no texto com termo “rezadeira”, dispostas entre 1997 a 2018. Neste levantamento uma (1) dissertação foi elencada, utilizando o termo “benzedeira”, porém em momento nenhum houve menção à “rezadeira”, sendo esta uma publicação de 2010. Em nível de doutorado, foi encontrada uma (1) tese com o termo “rezadeira” no título, do ano de 2011. E uma (1) tese com menção no texto com o termo “rezadeira”, e do ano de 2014.

Utilizando o descritor “benzedeira”, no mesmo banco de dados, foi possível encontrar um total de vinte e um (21) resultados. Sendo oito (8) dissertações com o descritor presente no título, dispostas entre os anos de 1993 e 2018. Seis (6) dissertações com o descri-

¹⁰⁷ Disponível em: <<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/index.html#!/>>.

¹⁰⁸ Disponível em: <<https://www.arca.fiocruz.br/>>.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

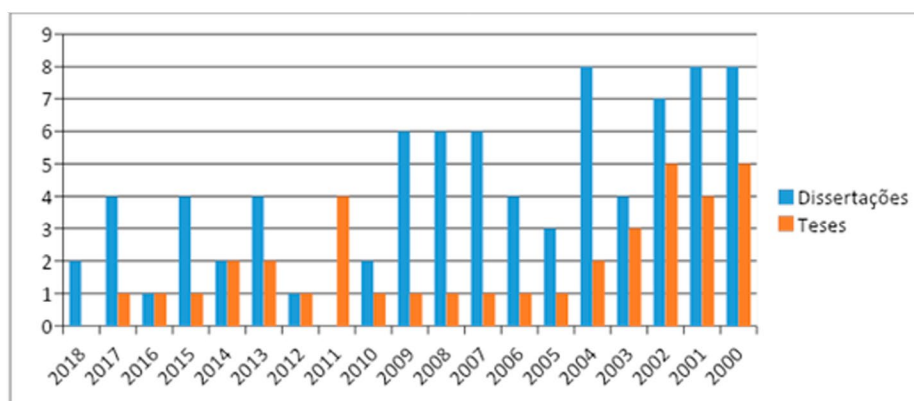
tor presente ao longo do texto, dispostas entre os anos de 1987 e 2018. Quatro (4) teses de doutorado com o termo “benzedeira” presente no título, publicadas entre os anos de 1998 a 2017. E três (3) teses de doutorado realizando menção no texto, publicadas entre os anos de 2005 e 2018.

Com o descritor “rezadeira” no banco de dados do ARCA encontram-se sessenta e cinco (65) resultados. Sendo oito (8) artigos, trinta (30) dissertações, dezoito (18) teses, dois (2) periódicos, um (1) livro e seis (6) Trabalhos de Conclusão de Curso. Porém, para esse levantamento foram consideradas apenas as dissertações e teses publicadas. Assim, foram encontradas trinta (30) dissertações, publicadas entre os anos de 2000 e 2018. E dezoito (18) teses, publicadas entre 2002 e 2018.

Por fim, utilizando o descritor “benzedeira” no banco de dados do ARCA foram encontradas oitenta e uma (81) publicações. Destas, vinte e oito (28) eram dissertações, publicadas entre os anos de 2001 e 2018. E dez (10) teses, também publicadas entre 2001 e 2018. Estes dados não foram elencados nas tabelas presentes nos anexos por conta da grande quantidade de publicações encontradas.

Para uma melhor compreensão da categorização temporal e espacial sobre as rezadeiras/benzedeiras construí os gráficos abaixo, somando os resultados encontrados utilizando os dois descritores em cada um dos bancos de dados. Ou seja, somando as dissertações e teses no banco de dados da CAPES obteve-se um total de (35) trinta e cinco publicações, e na plataforma do ARCA a um total de (86) oitenta e seis publicações. Porém na descrição temporal elenquei apenas as publicações entre 2000 e 2018, excluindo da produção gráfica três dissertações e uma tese encontrada no banco de dados da CAPES, publicadas nos seguintes anos de 1998, 1996 e 1987. A partir do levantamento observa-se que as rezadeiras/benzedeiras vêm sendo mais amplamente discutidas nas dissertações e teses em detrimento dos artigos científicos. O gráfico 02 demonstra o crescimento de estudos sobre o tema, onde encontra seu pico em 2018, 2017 e 2014 com (8) oito publicações de dissertações em cada ano e 2018 e 2016 com (5) cinco publicações de teses em cada ano.

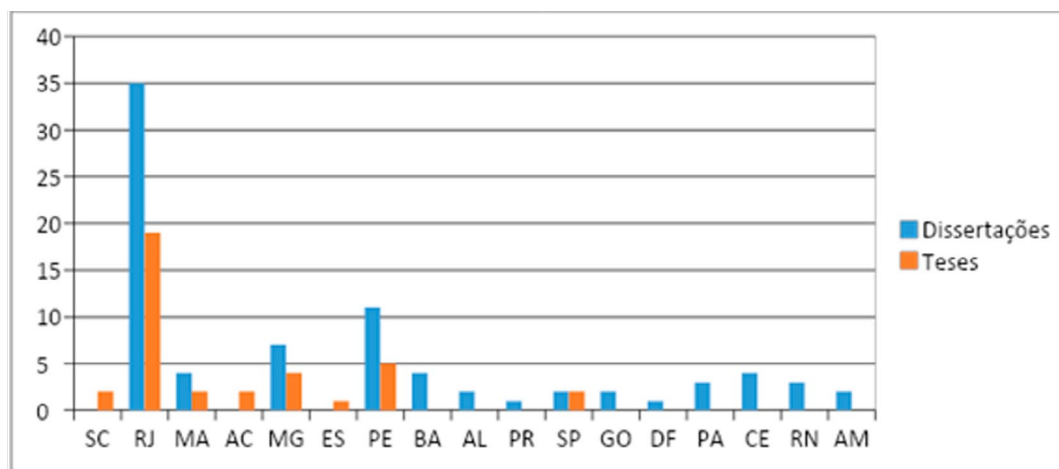
Gráfico 01. Produção acadêmica sobre “rezadeiras e benzedeiras” por ano e grau de qualificação.



Fonte: Fonte própria, produzida a partir do levantamento no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES e no repositório institucional da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) – ARCA.

Quanto aos aspectos regionais desta pesquisa, o gráfico 03 evidencia que a maior concentração de produção está na universidade UFRJ e na Fundação Oswaldo Cruz, no Programa de Pós Graduação em História das Ciências e da Saúde – Rio de Janeiro, com um total de trinta e cinco (35) dissertações e dezoito (19) teses. No que se refere aos referenciais de análise, destacam-se importantes eixos, tais como a interface das rezadeiras/benzedeiras com pesquisas no campo da Saúde Pública e História.

Gráfico 02. Produção acadêmica sobre “rezadeiras e benzedeiras” segundo confederação brasileira (Estados).



Fonte: Fonte própria, produzida a partir do levantamento no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES e no repositório institucional da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) – ARCA.

As pesquisas encontradas e acima agrupadas situam-se nos seguintes campos de conhecimento: Letras, Educação, Extensão Rural, Linguística, Cultura Contemporânea, Antropologia, História, Estudos Étnicos e Raciais, Saúde Pública, Enfermagem e Psicologia. Quanto às publicações no campo da Psicologia, foram duas (2) publicações descritas como pesquisas em Psicologia, uma (1) em Psicologia Clínica e uma (1) em Psicossociologia da Comunidade e Ecologia Social.

A partir da leitura dos resumos das publicações das dissertações e teses foi possível observar que elas discutem direta ou indiretamente as rezadeiras, dado que em algumas pesquisas elas aparecem como um plano de determinadas discussões. Porém de modo geral existe uma argumentação que relata a existência de rezadeiras/benzedeiras nas suas áreas de pesquisa, mas que elas não possuem um diálogo com as estratégias de saúde oficiais que integre ou fortaleça suas práticas no território. São trajetórias de estudos que englobam a Religiosidade Popular, a Educação Popular em Saúde, os acessos aos serviços de saúde, Saúde da População Rural.

Neste levantamento, a dissertação de Silva (2017), foi especialmente relevante por discutir a saúde do campo e o processo de trabalho da equipe de saúde da família no município de Caruaru – PE, sendo este um município vizinho de Arcoverde – PE. Na pesquisa de Silva (2017) ela cita que o campo foi historicamente negligenciado em relação às políticas públicas. Diante disto, as rezadeiras/benzedeiras surgem como mulheres que contribuem para o bem-estar das(os) indivíduos(os), tendo um papel positivo na prevenção e na manutenção da saúde, demonstrando a preservação dos saberes tradicionais sobre plantas medicinais, ou seja, na manipulação da Fitoterapia Popular. Contribuir na superação de obstáculos epistemológicos próprios do pensamento científico excludente, ao considerar conhecimentos singulares no âmbito da cultura e religiosidade, inclusive das religiões afro-brasileiras como fontes de saberes e práticas em Saúde.

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

“Eu te benzo, eu te curo!”, que são de acordo com Gonçalves e Oliveira (2018, p. 257), as palavras mais utilizadas no início de reza/benzeção, é certamente conhecida das pessoas que já foram alvo dos cuidados dessas mulheres.

O processo de iniciação das rezadeiras/benzedeiras pode ocorrer de duas formas: o imitativo ou a experiência mística. O primeiro se caracteriza pela aprendizagem baseada na imitação de outra rezadeira/benzedeira, geralmente ocorrendo em um ambiente familiar, quando ainda se é criança ou muito jovem. Já no segundo tipo, a aprendizagem ocorre pelo recebimento de um dom transmitido por uma entidade espiritual, que pode ser entendida como um anjo, um guia ou Deus, porém essa distinção não faz diferença quanto à eficácia da reza/benzeção (QUINTANA, 1999; MEDEIROS, 2013).

O primeiro tipo pode ser reconhecido na pesquisa de Nunes, Magalhães e Rocha (2013), quando afirmam que “Vó Nair é reconhecida pela comunidade urbana local como uma benzedeira com poderes especiais; um poder que foi herdado da mãe após a sua morte e que lhe foi repassado em razão de sua posição como mulher negra, filha e neta de escravas vivendo entre as famílias alemãs” (p. 270). Vó Nair conta sua iniciação no ofício de benzedeira relacionando-a com as recordações do trabalho de sua mãe, como escrava das principais famílias de Nova Hamburgo, e de sua avó, também como escrava na região do Vale dos Sinos.

Esta é uma história. A minha mãe benzia. Mas benzia assim. Era nenê com costelinha pegada, era erisipela, passava a mão uma vez, duas. [...] Então a mãe foi, muita gente... Além do que ela fazia tudo. Ela benzia. Depois eu vim morar aqui. Aí eu ia de manhã trabalhar no João Hennemann, e de tarde voltava para casa. Aí a minha mãe benzia coisa pequena. Eu nem queria ver, nem queria saber. Eu passava na área a mãe tava sempre benzendo e eu nem olhava. E quando eu passava, eu via que ela passava a mão nos nenês, mas eu nem entendia o que ela dizia, não sabia reza, não sabia nada. Daqui a pouco minha mãe faleceu, com 105 anos, benzedeira, cozinheira, lavadeira, a mais procurada da cidade por toda a alemoada. Brigavam pela mãe. [...] Quando ela faleceu, mas antes de falecer, ela dizia pra mim “benze, benze”, falava já só com os olhos, e eu nada. Aí eu pensei: “Meu Deus, a mãe tá morrendo e me pedindo isto. Eu vou dizer que sim pra ela descansar, mas não vou fazer.” Mas nem conto pra vocês, quando eu disse “tá mãe, eu vou benzer”, ela se foi” (NUNES, MAGALHAES E ROCHA, 2013, PP. 270-271).

O segundo tipo apresenta-se na pesquisa de Gonçalves e Oliveira (2018, p. 259), baseada na análise de uma trajetória de vida da benzedeira Leoni Ferreira Gaspareto, de oitenta anos de idade. Eles citam que ela é uma moradora do município de Irati – PR, e que se encaixa na categoria de rezadeira/benzedeira visto que sua atuação se constitui em torno de rezas e simpatia. Sobre a sua iniciação na reza/benzimento, Leoni diz:

Existe a necessidade do dom: Não é para qualquer um também, que você pode passar, porque já veio gente aqui. “você me ensina?”. Eu posso até te ensinar, se você não ver vocação para isso, resolve? Não resolve. Porque você fazer uma coisa a esmo, sem saber o que esta fazendo não adianta nada. E gente que vem aqui, que pede pra mim, “você me ensina?”. Posso até te ensinar, mas você tem que ter o Dom, que quem não tem esse direito que é adquirido por Deus, não adianta. E

A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

tem outra coisa, a pessoa que se submete a isso tem que ter respeito, tem que ter uma cultura, tem que ter fé, muita fé e ser aquela pessoa de respeito. Porque isso exige muito da pessoa, exige muito, muito. Acaba tudo, você tem que se desligar das coisas, porque se não, não adianta nada (GASPARETTO, 2014, p. 56).

Gonçalves e Oliveira (2018) relatam que ela tem sua atividade reconhecida por muitas(os) moradoras(es) da cidade e até mesmo de outras regiões. “Segundo ela, sua iniciação se deu através da prática da prática de costurar machucadura¹⁰⁹ e que isso ela aprendeu com outra benzedeira da cidade de Ponta Grossa, quando Leoni ainda morava naquela cidade” (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, P. 258).

Compreende-se, assim, segundo Gonçalves e Oliveira (2018), que a questão do dom é algo relacional para a rezadeira/benzedeira, pois não basta apenas que perceba sua manifestação, mas, principalmente, que a comunidade também reconheça a existência dele. Desse modo, a iniciação por meio do recebimento do dom constitui-se pelo reconhecimento deste por parte da rezadeira/benzedeira, momento em que ela começa a acreditar na sua capacidade de curar e, geralmente, passa a direcionar as pessoas da sua esfera familiar a sua reza/benzeção. Por fim, concretizado quando ela estende a sua prática à comunidade, tornando-a conhecida e procurada por pessoas desconhecidas (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018; OLIVEIRA, 1985). Isso reforça os dizeres de Lévi-Strauss (1991), quando afirma que um dos aspectos a serem considerados na prática de cura é a crença social no poder da terapia. Medeiros et al (2013) destaca que apesar das rezadeiras/benzedeiras recorrem para o sobrenatural afim da cura, é necessário o reconhecimento social para a legitimação desta.

A busca da comunidade pela reza/benzeção também pode causar alguns transtornos e muito cansaço às rezadeiras/benzedeiras, tal como relata Leoni, afirmando que antes de se aposentar, ela chegava do serviço e já estava cheio de gente para ser atendida. E que agora, já aposentada, tem dia que é gasto todo com benzimentos:

Eu fico sem comer, sem beber, eu fico às vezes, quatro, cinco horas aqui fechada, sem tomar um gole de água, fico em jejum. Já fiquei, desde as sete da manhã até meio dia sem comer, sem tomar água, porque tinha muita gente, gente precisando de mim. Então me dedico ali, fico ali e não sinto fome, não sinto vontade de comer nada, já brigaram comigo por causa disso. De eu ficar sem me alimentar, que meus filhos me cobram né, “de onde já se viu, a mãe ficar sem comer”. Se preocupam e ficam brabo comigo, eles não gostam que eu passe do horário de comer, mas as vezes é preciso. Às vezes eu tô descendo, meio dia para almoçar, chega uma pessoa doente ou com alguma dor. Aí eu tenho que largar de tudo e vir aqui. Já deixei meu prato pronto de comida e vim aqui, porque é uma missão que eu tenho, como é que vou dizer “eu não faço”. É o que eu sei, eu vou fazer, não posso dizer que não para ninguém (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, p. 260).

Lidiane Cunha (2012), enfatiza que existem determinadas doenças que só rezadeiras/ben-

109 Segundo a dissertação de Vania Vaz (2006), intitulada “As benzedeiras na cidade de Irati: suas experiências com o mundo, e o mundo da benzeção”, a prática de costurar machucadura é representada pelo o momento em que os(as) clientes buscam as benzedeiras com machucados na carne é muito comum entre os benzedores da cidade de Irati. “[...] os clientes alegam que machucam a “carne” e que só esse benzimento resolve. Para realizá-lo, as benzedeiras geralmente utilizam um pequeno pedaço de pano, que simboliza a parte do corpo machucada, fio de agulha, que representam a costura” (VAZ, 2006, p. 133).

zedeiras têm condições de curar, assumindo assim uma noção de que as enfermidades possuem duas causas, uma natural e outra sobrenatural, sendo a primeira da competência dos profissionais da medicina e, a segunda, das rezadeiras/benzedeiras. Sobre essa distinção Gonçalves e Oliveira (2018, p. 260) citam que Leoni quando ela explica que existem “doenças de médico” e “doença de benzedeira”. Compreende-se, então, que as doenças de rezadeira/benzedeira são mais do que um conjunto de sintomas e sinais físicos, sendo compostas também por significados psicológicos, sociais e morais compartilhados pelo contexto sociocultural. E as “doenças de médico” seriam caracterizadas como aquelas em que a rezadeira/benzedeira não vê resultado após sua intervenção.

Na fala das mulheres entrevistadas por Medeiros et al (2013) foi relatado que de forma geral, no tratamento de “doença de benzedeira”, há rezas que são utilizadas para curar qualquer enfermidade, como é o caso do pai-nosso e ave-maria, e outras específicas para cada doença, que podem abranger rezas criadas pelas pessoas responsáveis pelo ritual, rezas às santas e santos específicos(os) ou mesmo rezas ‘dadas por Deus’. Assim entende-se, que nas rezas/benzeções são utilizadas as rezas básicas e depois, de acordo com a doença, realizam-se rezas específicas para determinados sintoma.

Nas palavras de Cunha (2012, p. 2), “as doenças curadas pelas benzedeiras se configuram como perturbações que afligem não apenas o corpo, a esfera física, mas estão relacionadas a questões sociais, psicológicas e/ou espirituais que afetam a vida cotidiana como um todo”. Assim, a cura proporcionada pelas rezadeiras/benzedeiras está ligada não apenas ao corpo físico, mas articulada a uma esfera espiritual e social em desequilíbrio. Segundo Gonçalves e Oliveira (2018, p. 260), em um determinado momento da entrevista de Leoni ela mencionou: “Que nem uma machucadura, um sapinho, um cobreiro, jamais um médico cura disso. Eles podem entender o corpo humano diferente, não como nós entendemos”. Ela ainda afirma que gosta de ser benzedeira, dizendo “adoro, faço com carinho, com amor porque eu tô me dedicando a Deus. Tudo o que é feito com Deus é feito com amor”. E explica que o motivo pelo qual as pessoas buscam seus serviços, suas rezas, era/é a fé dos(as) indivíduos(as) (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, p.259; GASPARETTO, 2014). Considerando a fé como contribuinte na obtenção da cura, na pesquisa de Medeiros et al (2013) verifica-se que a fé é tomada como o principal fator. Assim, as pessoas teriam que ter fé primeiro em Deus e depois nelas.

Para as rezadeiras/benzedeiras também é importante considerar o local onde acontece a reza/benzeção. De acordo com Gonçalves e Oliveira (2018), os locais onde as pessoas são atendidas são compreendidos como um ambiente especial, com a presença do sagrado¹¹⁰ e de divindades. Um símbolo bastante utilizado na composição destes espaços, segundo Medeiros et al (2013), são as imagens das santas e santos católicas(os). Apesar de não participarem do ritual em si, as imagens das santas e santos figuram como cruciais para a reza/benzeção, pois fazem parte da ornamentação do ambiente, que, por conseguinte, contribuem com a realização do ritual.

Durante a pesquisa de Gonçalves e Oliveira (2018), afirma-se que a escolha desse local pode variar de benzedeira para benzedeira. “Pode ser um cantinho da sala com um sofá confortável, um quarto de visita pouco usado, a cozinha da casa ou até mesmo um local construído, separadamente da casa, para ser usado exclusivamente para a benzeção” (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, p. 261). Entretanto, esta mesma pesquisa relata que geralmente a prática da reza/benzeção

110 Mircea Eliade, na obra *O sagrado e o profano*, na edição de 1992, conceitua o espaço sagrado como sendo aquele onde acontece a manifestação da hierofania, ou seja, é composto por objetos materiais, como uma árvore ou uma pedra, porém estes não são compreendidos apenas como matéria. Para algumas pessoas, esses objetos têm um tipo de significado que os torna mais do que isso, que os transforma em algo sagrado.

acontece dentro da casa das(os) rezadeiras/benzedeiras(os) e demanda boa parte do tempo das rezadeiras/benzedeiras. Mas que também existem casos delas irem ao domicílio das pessoas que precisam do atendimento, quando estas não se encontram em condições de irem ao seu encontro.

Em relação ao pagamento para a realização das rezas/benzimentos observa-se que não é costume aceitar dinheiro em forma de pagamento. Trata-se de um trabalho de caráter voluntário. De acordo com Medeiros et al (2013, p. 1347), “para que a cura seja realmente efetivada, deve ter um caráter de gratuidade e de solidariedade, não havendo, pois, o recebimento de qualquer quantia em dinheiro. A única coisa que elas ganham é reconhecimento e status perante sua comunidade”. A reza/benzeção não se constitui como um meio de sobrevivência financeira individual. Porém, segundo Gonçalves e Oliveira (2018), ocorre que muitas(os) indivíduos(os), em forma de gratidão, dão alguma espécie de presente, já que em sua maioria as rezadeiras/benzedeiras(os) dispensam receber dinheiro. Na fala de Leoni, “não cobrar por benzimentos é umas das “regras” que os benzedores devem seguir”, e na sua experiência “os agradecimentos mais comuns são bens como cera de abelha, imagens de santos e velas” (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, p. 262). Já na fala de uma das mulheres entrevistadas por Medeiros et al (2013), ela diz que o recebimento de dinheiro faz com que a reza/benzimento perca a força.

A reza/benzeção necessita de alguns instrumentos, e na pesquisa de Medeiros et al (2013) cita-se que entre estes estão incluídos os seguintes elementos: ramos, água comum, água benta, agulha, linha, pano, roupas, foto, pilão. Mas o principal instrumento é o ramo. Na fala das rezadeiras/benzedeiras entrevistadas por Medeiros et al (2013) é relatado que os galhos de plantas são parte fundamental no ritual, segundo elas: “não podem ser qualquer um”; devem ter características peculiares: “há ramos que amargam”, “não pode figo, pereiro...” (p. 1344). Entre os mais utilizados estão: vassourinha, laranjeira, pião de São Francisco, arruda, quebra pedra, romã e hortelã. Haverkort e Millar, (1994) comentam que existe o costume de manter essas plantas, compreendidas como sagradas, perto dos locais onde se realizam os rituais, visto que são colhidas no momento que antecede a reza/benzeção, fato que faz com as rezadeiras/benzedeiras tenham por costume plantá-las em suas próprias casas. Em contrapartida, a preferência pelo ramo vai depender de cada rezadeira/benzedeira.

Assim é impossível separar a planta medicinal do rito, demonstrando a relação entre as rezas/benzeções e a fitoterapia. Ou seja, é impossível falar em reza/benzeção sem remeter aos chamados “remédios caseiros” (GÜNEWALD, 2002). Como aponta Medeiros et al (2013), as rezadeiras/benzedeiras são reconhecidas pela comunidade como verdadeiras cientistas populares, mesclando o mundo místico e os conhecimentos curativos das plantas. Na presença de sintomas como cólicas e febre, são os momentos em que elas mais indicam a utilização dos métodos fitoterápicos como chás, infusões, banhos, lambedores, dentre outros. Tornando seu uso presente no dia a dia das pessoas que procuram a cura pela reza. Na entrevista de (B2) realizada por Medeiros et al (2013) ela diz:

Quando eu vejo que merece um chá para dor de cólica, para febre, eu ensino também, às vezes as crianças tem bronquite com anemia, na dentição, aí eu vejo que as crianças estão precisando de um medicamento para anemia, tá precisando de um remédio forte para expectorar, e eu faço também remédio caseiro, tem o remédio da criança e do adulto, só que quando vem com uma febre e eu não posso curar eu mando para o hospital [...] (MEDEIROS ET AL, 2013, P. 1353).

Outro instrumento importante para a reza/benzeção é a foto e o endereço da pessoa que solicita o atendimento, sendo estes recursos para que a cura possa ocorrer à distância. Segundo Me-



deiros et al (2013), a foto é utilizada para pessoas que não acreditam ou que não podem ter um encontro direto com essas mulheres, muitas vezes devido à distância. Na fala de (B7) ela diz: “Rezo em foto também” e na de (B13) ela afirma: “Eu rezei em um menino a prima dela mandou um cartão pedindo a cura, eu pedi o número, bairro, o lado da casa, e nome do menino depois de cinco dias ela veio me dizer que o menino tava bom” (MEDEIROS ET AL, 2013, p. 1350).

Além dos instrumentos usados na reza/benzeção este trabalho também envolve um período de tempo para que a terapia funcione. Segundo Medeiros et al (2013, p. 1348) a reza/benzeção não se dá em apenas um momento, são necessários no mínimo três dias consecutivos para a “cura ser fechada”. Em sua pesquisa observou-se que a passagem dos dias, além de servir como um momento para a realização da terapia atua também como estratégia para saber se a pessoa está ou não reagindo positivamente à terapia. Nesse período as benzedeiras avaliam se há necessidade de um novo ciclo de reza ou encaminhamento para uma instituição de saúde oficial; na segunda reza é analisada a eficácia do procedimento. Na terceira, se avalia a necessidade de uma possível volta ou uma indicação às práticas convencionais.

A partir de perspectivas relacionadas com a Saúde Coletiva, a pesquisa de Barrêto, Pontes e Corrêa (2000) discute sobre o itinerário terapêutico de 215 crianças que vieram a óbito menores de 1 ano de idade, nos municípios de Quixadá, Icapuí e Jucás – Estado do Ceará, representando 90% do total de óbitos em 1993 e 1994. Através da utilização de um instrumento epidemiológico denominado autópsia verbal, foi possível identificar que 99% das famílias responsáveis pelas crianças procuram os serviços de saúde oficiais em algum momento da doença que ocasionou o óbito. Porém, observa-se que a maioria das famílias também procuraram por rezadeiras. Dada a complexidade da questão, os autores destacam alguns fatores relevantes para compreender os itinerários terapêuticos que também são compostos pela procura à rezadeira, tais como: o despreparo dos serviços de saúde para detectar doenças graves e potencialmente fatais em crianças; alta hospitalar precipitada podendo a criança ainda estar fragilizada; falta de esclarecimento suficiente para as famílias das crianças que recebem recomendação para tratamento no domicílio; e a procura tardia aos serviços de saúde em casos de doenças como diarreia e resfriado, desencadeando agravantes e/ou comorbidades. Observa-se, então, que a atuação as rezadeiras/benzedeiras como agentes não formais de saúde, tem um papel relevante na atenção à saúde, especialmente a infantil e da população de baixa renda. A pesquisa reafirma o protagonismo das rezadeiras/benzedeiras como atrizes sociais imprescindíveis de serem consideradas nas ações básicas de saúde.

Ainda sobre a atuação das rezadeiras/benzedeiras no cuidado à saúde da criança, Medeiros et al (2013), enfocando a prática da reza/benzeção no município de Caraúbas -RN, buscou discutir a saúde da criança dentro dos debates de Terapias Complementares e Alternativas, em especial a reza/benzeção salientando a necessidade de compreender uso dessas ações de saúde e suas implicações, para que não venha a provocar danos na qualidade de vida das(os) usuárias(os) do Atenção Básica. Segundo Medeiros et al (2013), uma questão chave para pensar o cuidado à criança é o “fato de ser um público aparentemente com mais facilidade de adquirir patologias que normalmente são vistas como sobrenaturais pelos consumidores da benzeção” (p. 1340).

Nas falas das mulheres entrevistadas por Medeiros et al (2013) é possível observar que as crianças são o principal público recebedor de rezas/benzeções. Os autores afirmam que algumas rezadeiras/benzedeiras chegam a se tornar verdadeiras “especialistas” na saúde da criança. Em um dos trechos das entrevistas de (B1) foi relatado o seguinte: “É uma profissão que eu muito gosto, nunca mim reclamei. Passo o dia curando, hoje apareceu 10 criança, daqui a pouco chega um monte de criança para mim rezar. (B1)”. Na entrevista de (B9) ela afirmou que: “Eu rezo mais é em criança. Rezo para mal olhado, dor de cólica e vento caído, agente

reza e fica bom. Muita gente me procura, mas é mais criança. (B9)” (MEDEIROS ET AL, 2013, p. 1343).

Dentre estas mulheres entrevistadas, todas afirmam curar “quebrante” e destacam que em sua experiência é possível notar um número significativo de crianças acometidas por essa doença. Na fala de (B1) ela diz que “o quebrante, o uíado e o vento caiado... É gente que bota, quem bota meu filho, quem bota quebrante e uíado bota em tudo que ver e só quem tira é Deus. É a vista mal das pessoas adocece logo ali na hora, vomitando, da febre” (MEDEIROS ET AL, 2013, p. 1349). Porém, a reza/benzeção não é realizada apenas em crianças doentes, visto que também podem ser realizadas como forma de proteção. Também se observou que elas também dão orientações quanto à alimentação e higiene das crianças.

Segundo Medeiros et al. (2013), as doenças tratadas pelas rezadeiras/benzedeiras, apesar de serem vistas como decorrentes do sobrenatural, têm a sintomatologia semelhante a casos de diarreias de origem helmíntica. De acordo com as informações colhidas durante as entrevistas, as crianças que procuram a reza frequentemente chegam apresentando quadros de fraqueza, insônia, irritabilidade, sonolência, febre e vômitos. Mas mesmo quando a doença não é caracterizada como de origem extrafísica, a rezadeira/benzedeira realiza o ritual. E se não houver melhora no estado inicial da criança elas a encaminham para as(os) profissionais formais, na atenção primária ou secundária à saúde. Constituindo-se, assim, como um espaço para a Estratégia de Saúde da Família realizar parcerias que incentivem o uso concomitante entre essas modalidades terapêuticas e o sistema oficial, contribuindo assim para melhorar a assistência.

Na pesquisa de Medeiros et al (2013) observou-se que o perfil das rezadeiras/benzedeiras é uma importante variável na procura por esse serviço. Dentre as mulheres entrevistas a maioria eram mulheres idosas, na faixa etária em torno de 73 anos, tendo a mais nova 50 anos, e a mais velha 91 anos; baixa renda; e pouca escolaridade. Durante a entrevista, observa-se que esse trabalho está correndo sério risco de extinção, pois muitas delas estão em idade muito avançada e não se encontram mais “novas” benzedeiras. Fato que os autores atribuem ao “esfriamento da fé” e crescente desinteresse das jovens pelo mágico e sagrado, advindo com a secularização e a modernidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando a relação saúde-doença, conclui-se parcialmente, tendo em vista que a pesquisa encontra-se em andamento, que a eficácia da cura se baseia na crença da tríade “curadora”, “doente” e “coletivo social” que orienta o poder místico do processo de cura, produzindo o que o autor nomeia como “eficácia simbólica” na qual a rezadeira/benzedeira é vista como elemento condutor para a realização desta. As rezadeiras/benzedeiras representam para as pessoas que recebem seus atendimentos, um canal entre o físico e o extrafísico, o humano e o sagrado; suas recomendações assumem um caráter sobrenatural, e revogá-las significa ir contra as próprias recomendações divinas. Porém, elas também fazem recomendações relacionadas com práticas de cuidados, chegam a orientar sobre formas saudáveis de alimentação, cuidado com higiene das crianças, utilização de medicamentos alopáticos sem necessidade de prescrição médica, dentre outros. Reafirma sua atuação como importante espaço para uma contribuição mútua entre o saber oficial/hegemônico e popular



REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. “The danger of a single story”. TEDGlobal, jul. 2014. Disponível em: <ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story>. Acesso em: 20 de jan. 2019.
- ANDRADE, Maria do Carmo. Rezadeiras e benzedeiras. Pesquisa Escolar, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2013. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>. Acesso em: 25 mar. 2019.
- AKOTIERE, Carla. O que é interseccionalidade? Coord. Djamil Ribeiro. Belo Horizonte(MG): Letramento: Justificando, 2018.
- ALCOOF, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. Sociedade e Estado. Brasília, n.1, v. 31, jan/abr, 2016.
- ALVES, Cândida Beatriz; DELMONDEZ, Polianne. Contribuições do Pensamento Decolonial à Psicologia Política. Psicologia Política. VOL. 15. Nº 34. PP. 647-661. SET. – DEZ. 2015.
- BARRÊTO, Ivana C. H. C.; PONTES, Lígia Kerr; CORRÊA, Luciano. Vigilância de óbitos infantis em sistemas locais de saúde: avaliação da autópsia verbal e das informações de agentes de saúde. Rev Panam Salud Publica/Pan Am J Public Health 7(5), 2000.
- BELL, Hooks. Intelectuais Negras. Estudos Feministas. N 2/95. Ano 3, 2º Semestre, 1995.
- BROCKMEIER, J.; HARRÉ, R. Narrativa: Problemas e Promessas de um Paradigma Alternativo. Psicologia: Reflexão e Crítica, v. 16, n. 2, p. 525-535, 2003.
- CARDONA, M. G.; CORDEIRO, R. L. M.; BRASILINO, J. Observação no cotidiano: um modo de fazer pesquisa em psicologia social. In.: SPINK, M. J. P.; BRIGAGÃO, J. I. M.; NASCIMENTO, V. L. V.; CORDEIRO, M. P. (Organizadoras). A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas. 1ª ed. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASOKA EMPREENDEDORES SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Orgs.). Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takanô Editora, 2011. [Coleção valores e Atitudes, série Valores; n. 1. Não discriminação].
- CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. [Tradução de Anísio Garcez Homem]. Letras contemporâneas, 1978.
- CLANDININ, D. J.; CONNELLY, F. M. (2011). Pesquisa narrativa: experiência e história em pesquisa qualitativa. (Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEI/UFU, Trad.). Uberlândia: EDUFU.
- CRENSHAW, Kimberlé. Porque é que a interseccionalidade não pode esperar. (2015). Tradução de Santiago D’Almeida Ferreira. Disponível em: <https://apindentidade.wordpress.com/2015/09/27/porque-e-que-a-interseccionalidade-nao-pode-esperar-kimberle-crenshaw/>. Acesso em: 20 jan. 2019.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

- CUNHA, Lidiane Alves da. Saberes e religiosidades de benzedeiras. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 13, 2012.
- COLLINS, Patricia Hill. (2000). Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment. Nova York: Routledge.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EVARISTO, Conceição. (1996). Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC – Rio, Rio de Janeiro.
- GASPARETTO, Leoni Ferreira. Leoni Ferreira Gasparetto: depoimento [28/03/2014]. Entrevistador: William Franco Gonçalves. Irati, PR, 2014.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984.
- GONÇALVES, William Franco; OLIVEIRA, Oséias de. “Adoro, faço com carinho, com amor”: reza e benção em Irati, PR. Interações (Campo Grande) [online]. 2018, vol.19, n.2, pp.257-264.
- GÜNEWALD, R. de A. A Jurema no regime de índio: o caso Atikum. In: MOTA, C.N. da; ALBUQUERQUE, U.P. (Org.). As muitas faces da Jurema: da espécie botânica à divindade afroindígena, Recife: Bagaço, 2002.
- GIBBS, G. Análise de dados qualitativos. (R. C. Costa, Trad.). Porto Alegre: Armad, 2009.
- GUBRIUM, Jaber; HOLSTEIN, James. Analysing narrative reality. Los Angeles: Sage Publications, 2009.
- HARAWAY. D.. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos pagu; (5), p. 07-41, 1995.
- HAVERKORT, B.; MILLAR, D. Constructing diversity: the active role of rural people in maintaining and enhancing biodiversity. Etnoecológica, v. 2, n. 3, p. 51-64, 1994.
- JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M.W. Entrevista Narrativa. In: BAUER, M.W.; GASKELL, G. Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som (pp.90-136). (P. A Guareschi, Trad.). Petrópolis: Vozes
- KILOMBA, Grada. (2012). Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism. Münster: Unrast. 2002.
- KIND, Luciana. CORDEIRO, Rosineide Lourdes de Meira. NARRATIVAS SOBRE A MORTE: Experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida. [Relatório Final] Pontifícia Universidade Católica De Minas Gerais, 2015.
- LABOV, W. (2013). The language of life and death: the transformation of experience in Oral Narrative, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: _____. Antropologia Estrutural. 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991. p. 193-214.
- LIMA JUNIOR, Luiz Gustavo de Souza.. Cuidado em saúde e colonialidade do ser: perspectivas para um saber-fazer corporificado. Humanidades em Contexto: Saberes e Interpretações. 2017.
- LUGONES, M.. Rumo a um feminismo descolo-



nial. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, set.-dez. 2014.

MACIEL, M.R.A.; GUARIM NETO, G. Um olhar sobre as benzedadeiras de Juruena (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.[online]. v. 1, n. 3, p. 61-77, 2006. Disponível em Acesso em: 21 nov 2013.

MALDONADO-TORRES, N.. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, em CASTRO-GOMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogota: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporaneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. p. 127-167. 2007.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos. 7. ed. 6.reimpr. São Paulo: Atlas. 2011.

MEDEIROS, Rafael Eduardo Gurgel de; NASCIMENTO, Ellany Gurgel Cosme do; DINIZ, Gabriele Maria Dantas; ALCHIERI, João Carlos. Na simplicidade a complexidade de um cuidar: a atuação da benzedeira na atenção à saúde da criança. Physis [online]. 2013, vol.23, n.4, pp.1339-1357.

MEDRADO, B.; SPINK, M. J.; MÉLLO, R. P. Diários como atuantes em nossas pesquisas: narrativas ficcionais implicadas. In.: SPINK, M. J. P.; BRIGAGÃO, J. I. M.; NASCIMENTO, V. L. V.; CORDEIRO, M. P. (Organizadoras). A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas. 1ª ed. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014.



ocidentalização e ritos das religiões de matriz africana: desconstruindo práticas hegemônicas e colonizadoras

Ana Carolina Fernandes Almeida¹¹¹
Camila Mireli Calaça de Sá¹¹²

Resumo: A repressão e a ilegalidade marcaram de forma incisiva o passado dos cultos afros-brasileiros, repercutindo no tempo presente, produzindo uma série de estigmas e discriminação. Apesar de vivermos teoricamente numa laicidade, por vezes, os povos afros são escolhidos nessa cultura do ocidentalismo como alvo de submissões, necropolíticas e um regime de inferioridade entre as raças, verifica-se isto no processo de colonização de vidas e corpos índios e pretos. A colonização se espalhou para os seus ritos e cultos. O presente trabalho visa analisar algumas visões ocidentais com relação aos ritos africanos presentes nas religiões afro-brasileiras, especificamente esboçando padrões de comportamentos e simbolismos presentes nessa tentativa de colonizar as comunidades tradicionais de terreiro (CTT's). Na metodologia, o trabalho é de natureza qualitativa e de cunho bibliográfico e exploratório, onde averiguamos junto às notícias, artigos, livros e periódicos indícios dessa influência ocidental nas práticas dos rituais afros. Nos resultados, constatamos a presença dos pensamentos ocidentais dentro da realidade estatística e político-social como crença e hegemonia, doutro lado os reflexos da colonização como sequela comportamental trazendo o racismo religioso dentro do âmbito de instituições de poder e nas relações cotidianas. O poder essencialmente demonstrou que a subalternização das religiões de matriz africana representa um comportamento estrutural das figuras políticas e institucionais, exemplos do judiciário e de decisões políticas com o apoio da igreja católica como foi o caso do golpe militar de 1964. A passagem da realidade “laica” foi um paliativo, o reconhecimento formal foi uma mudança escrita que não produziu a mutação no cerne social, pois apesar da constituição e da legislação ainda se vive à sombra da cruz e do racismo religioso. A principal análise de resultado foi feita por meio da comparação entre os ritos presentes em religiões diferentes e que apesar da condição da sacralização dos animais, das identidades de rituais e divindades (orixás, exus, pomba giras) bem como uso dos instrumentos musicais serem permitidos nos campos não mais colonizados; o pensamento colonial ainda ocupa a massa de poder e espaço amostral perfazendo um pensamento denotativo de que é necessário a ocupação de locais de ordem institucional e de influência por minorias, a fim de trazer a mudança de comportamento social inclusive de se omitir por senso trazendo ainda o medo do pertencimento a uma religião de origem negra/africana.

Palavras-Chave: Ocidentalização. Ritos Afros. Religiões de Matriz Africana.

111 Graduada em Direito pela Universidade Tiradentes, Especialista em Direito Tributário pela FGV, Advogada Seccional Sergipe. E-mail: fernandezcarolina@outlook.com.br.

112 Psicóloga do Caps David Capistrano Filho de Aracaju-SE, Redutora de Danos pela Secretária Municipal de Saúde de Aracaju-SE (SMS-SE) e especialista em saúde mental pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: camilacalacapsigestalt@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como proposta analisar visões históricas, sociais e culturais acerca dos ritos das religiões de matriz africana e seus segmentos no Brasil. Para tanto serão analisadas obras e perspectivas raciais que condensam a formação da relação da sociedade com a religiões afrodescendentes. O objetivo geral é explanar visões de como a sociedade ocidental se comporta diante dos ritos das religiões de matrizes africanas. De forma específica, queremos esboçar os padrões comportamentais e simbólicos associados de maneira negativa as religiões afro.

Para começo do diálogo, aponta-se que a repressão e a ilegalidade foram marcos históricos que demarcaram o passado dos cultos afro-brasileiros e que persiste em oportunizar o presente. A marcha do tempo trouxe no seu envoltório aspectos de resistências e alianças para a sobrevivência das cultuações. Desde os tempos do Brasil Colônia o pensamento desenvolvido na nossa história se afirmava contrário aos cultos. As convicções religiosas dos escravos eram colocadas a duras provas quando de sua chegada ao “novo mundo”, onde eram batizados obrigatoriamente “para a salvação de sua alma” e deviam curvar-se as doutrinas religiosas de seus mestres (VERGER, 1981. p14.).

A religião oficial da Colônia e do Império era o Catolicismo. Não existia laicidade, ou seja, a desvinculação de uma religião com o exercício político do território brasileiro. O Código Penal, por exemplo, foi utilizado como forma de controle e perseguição as religiões afro. Em 1890 o Código Penal trazia como crime não só o curandeirismo, mas também, o feiticeiro, juntamente com outras categorias, como espíritas e cartomante. Todos que não eram da religião oficial do ocidente: o cristianismo (OLIVEIRA, 2014, p.7-8).

A formação da conduta guiada para uma religião imposta com um passado sanguinário foi um elemento determinante para filtrar o espaço amostral de qual religião seria considerada coerente e que dominaria o território. A interpretação dos significados da origem dos cultos se fazia nesse cenário.

Ainda na linha histórica do tempo é necessário falar sobre “trocas”. As trocas formam elementos de clara manifestação de sobrevivência dos praticantes dos Cultos afro – que é importante para a defesa do culto em território cristianizado. Na obra “Mãe Menininha do Gantois – uma biografia” (NÓBREGA & ECHEVERRIA, 2006) é possível ver uma ilustração de cenas dentro em um capítulo intitulado “sobrevivência” em que trocas são feitas para ganhos na liberdade de culto do candomblé.

Um fator que vai acabar interferindo nessas vivências da religiosidade negra é o processo de ocidentalização. Carvalho (2007) retrata que esse fenômeno vem da expansão de valores e modos civilizatórios europeus. O papel do capitalismo e suas revoluções tecnológicas tem impacto fundamental no processo de influência da Europa para o mundo, subjugando culturas em detrimento da ciência tecnológica em pleno desenvolvimento. Domina-se os povos “estranhos”, coloniza elementos de sua cultura, atingindo a seara dos valores: ao impor padrões hegemônicos de ser.

Raposo (2010) declara que o ocidente vai para além de uma geografia, e é baseada principalmente nas democracias e o capitalismo em voga. O mesmo considera também que o povo asiático já interage nesse sistema e por ele é influenciado, gerando assim, diálogo entre “potências”. Entretanto, para o contexto África/povo preto essa selvageria do capitalismo chega de uma forma devastadora a partir de um imaginário etnocêntrico. Onde ser: homem, branco, rico, cristão... confere a esse ser humano uma figura condizente com o padrão hegemônico cultuado pela cultura eu-



ropeia. Imagem que influencia na cultura e nos saberes dispostos a partir de outra realidade étnicas.

A produção de Pai Sidnei Nogueira (2020) intitulada de “Intolerância Religiosa” traz esse aspecto etnocêntrico histórico que afeta as Comunidades Tradicionais de Terreiros (CTT’s). O estudioso relata que a estigmatização é um exercício comum para manutenção de poder e mais substancial em regimes teocráticos, aonde os povos de terreiros são vistos como um Outro a ser aniquilado/dominado/subordinado.

Pesquisas e sensos recentes mostram essas tentativas de extermínio das CTT’s e de quem as segue. Pereira (2019) realizou uma pesquisa qualitativa na região metropolitana de São Luis-MA com 8 integrantes jovens e pretos sobre o racismo religioso e o branqueamento da cultura negra. Esse estudo de Pereira (2019) aponta intensas retaliações que esses jovens passam por serem de religião afro: “procura te salvar”, “é um problema” uma criança expressar ser candomblecista ou a religião ser ligada a algo ruim nos comportamentos reiterados da sociedade. Gerando repercussões na expressão de sua religião, provocando o silenciamento.

Oliveira, Lima e Santana (2016) apontam dois casos emblemáticos de intolerância religiosa em Sergipe, locus desse trabalho, no qual o judiciário foi conivente com a prática. O primeiro deles foi julgado pelo crime de “perturbação de sossego” e o outro pelo mesmo motivo, acrescentando a questão das práticas de maus tratos a animais no que concerne a sacralização – que faz parte dos ritos de religiões de matriz africana. Demonstrando assim, que a religião afro é alvo das diferenças raciais e da colonização de mentes.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

O presente estudo originou-se a partir de questionamentos que as autoras fazem sobre a influência do ocidentalismo sobre quem pratica os cultos de matriz africana – considerada uma religião tradicional. O estudo tem base qualitativa e de cunho bibliográfico/exploratório que visa aprofundar as relações que o ocidente tem para com o povo de comunidade de terreiros tradicionais. Apoiadas em referências, primordialmente, de autores negros e afros para embasar o pensamento decolonial – que subjaz a desconstrução/destruição do que se tenta colonizar vida, corpos, ritos e memórias do povo preto.

Através do mapeamento condizente com o tema do artigo separamos: notícias, artigos científicos, periódicos e livros referentes a área de discussão, do período da década de 90 até os dias atuais, pois é necessário também entender percursos históricos para embasar o pensamento aqui exposto.

3. OCIDENTE, BASE ANCESTRAL AFRICANA E AS “TROCAS”

Hegemonia representa supremacia, preponderância, ou seja, uma autoridade soberana dentro de um contexto socio-histórico-político, que caracteriza a ideia de visão ocidental sobre os demais. Diante do tema ligado a religião desde ponto histórico houve uma imposição da figura da religião católica desde o período colonial, para todos, como já foi dito anteriormente.

A invasão dos portugueses juntamente com a parceria da religião cristão-católica foi base para projetos colonizadores (NOGUEIRA, 2020). A visão impositiva já traz a carga e os efeitos que o pensamento hegemônico tem no seu teor social na medida em que não se dão opções ou escolhas, mas uma obrigatoriedade de sujeição. É isso e pronto. E esse é um dos efeitos que a ocidentalização inflige em quem está nesse meio.

O cristianismo (católico + evangélico + ortodoxo) é a maior religião do mundo, da população total entre 1910 e 2010. O Estudo do Pew Research Center’s Fo-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

rum on Religion & Public Life, estimou somente 400 milhões de pessoas (6%) praticavam religiões tradicionais, incluindo as religiões tradicionais africanas, religiões populares chinesas, religiões nativas americanas e religiões aborígenes australianas (PEW, 2012).

No território Brasileiro o censo IBGE de 2010, 90,79% da população se identifica como pertencente a algum dos segmentos cristãos o que torna o cristianismo com uma natureza estatística hegemônica nesse espaço amostral da pesquisa.

Uma questão interessante sobre os censos é justamente a invisibilidade de algumas pessoas que apesar de ser de matriz africanas que na ocasião que são entrevistadas preferem não falar que pertencem ou dizer que são católicas (PEREIRA, 2019). Havendo por assim dizer, um branqueamento – vulgo apagamento - das tradições africanas, que são coagidas a viverem à margem.

Apesar da invisibilidade, visualiza-se que estatisticamente o grupo hegemônico é cristão; faz-se necessário analisar o que envolve o pensamento desse grupo religioso que influencia boa parte do mundo e também do Brasil.

Segundo Capra (2012), a sociedade ocidental, a partir de Descartes usou-se a dicotomia da Ciência em que a concepção de que o mundo e o ser humano são máquinas e precisam de decomposição para se entender. Tudo precisaria se adequar ao sistema cartesiano de forma racional. Criaram a ideia de que somente comprovações científicas que obedecem a padrões são de base segura e verdadeira (CAPRA, 2012).

A mente ocidental é sem alma, eficiente com calculadora, capaz de grande sucesso econômico e tecnológico, mas lhe falta a compreensão do sofrimento humano (BURUMA & MARGALIT, 2006, p. 77).

Em outra perspectiva Juracy Arimateia menciona que houve um esmagamento de uma cultura considerada superior ocidente europeu, povos e nações atribuindo o sentido de inferioridade racial e justificando a dominação ocidental na África e na Ásia (JUNIOR, 2018, p.58-59).

Todo esse esmagamento carrega o efeito da necropolítica trazida por Achille Mbembe em que o estado colonial tira sua pretensão fundamental de soberania e legitimidade da autoridade do relato próprio, basicamente o estado tem o direito divino de existir e se necessário o uso da violência para apoiar a ocupação colonial escolhendo quem deve morrer para se legitimar (MBEMBE, 2018, p. 42-43). Diante de tanta violência e artifícios de apagamento das cultuações de origem afro uma prática muito presente para a preservação da comunidade e dos ritos foram as trocas, as alianças, os pactos com pessoas importantes e o apoio político para trazer as liberações e sobrevivência; como é observado no trabalho de Santos (2019), que salienta em seu estudo de caso com uma mãe de santo de Tocantinópolis-TO, que qualquer relação de cura espiritual passa pela relação social de “dar, receber e distribuir”, traduzindo, existir uma troca.

Pode ser observado essa troca também, por exemplo, na Obra biográfica Mãe Menininha do Gantois foi escrita um capítulo denominado “A sobrevivência nas alianças”. Neste capítulo há um relato em que um cargo de ogã (considerada autoridade de importância na religião do candomblé) foi dado a Nina Rodrigues e a outros intelectuais, antropólogos e pesquisadores. Nina Rodrigues era médico e psiquiatra, formado no Rio de Janeiro, foi fortemente influenciado por teorias etnocêntricas que consideravam a raça negra era inferior às outras. Depois a entrada de Nina no Gantois o negro deixou de ser visto pelo ângulo da medicina legal através da reedição de sua obra. (NÓBREGA & ECHEVERRIA, 2006, P.91)



Essa forma de observar a aliança como uma figura com ideários derivados do etnocentrismo representa um símbolo de um pacto com trocas de interesses que se perpetua no candomblé. O mecanismo é uma base de sobrevivência a ideários que apesar de opostos estreitavam relações que faziam as suas práticas serem menos violentadas e poder existir.

Outro evento trazido por Nóbrega & Echeverria por meio historiador Vivaldo da Costa Lima Mãe Aninha, ialorixá do Opô Afonjá, em 1937 teria revelado que foi feita um a obrigação em favor da saúde do então presidente Getúlio Vargas, posteriormente foram liberados para a prática religiosa instrumentos de cerimônia de candomblé que eram rigorosamente proibidos desde 1857 por meio do Decreto Presidencial nº 1202 de 8 de abril de 1939 (NÓBREGA & ECHEVERRIA, 2006, P.99).

Devido a isso, fica evidente que há, no bojo do candomblé e das religiões afros, a necessidade do movimento e das trocas intercambiais para a manutenção da tradição e do axé circulando. Exemplo maior disso também vem das mitologias que falam do orixá Exu – Senhor dos mercados e da movimentação. Aquele que leva o pedido e recebe os agrados. Nele não existe inércia e falta de estratégia. Ser astuto é o seu forte. E isso vale para o seu povo.

4. REJEIÇÃO DO OCIDENTE E A HIERARQUIZAÇÃO DOS RITOS

Quando a população preta desembarcou no Brasil após a dominação dos europeus sobre seus corpos e força de trabalho, os mesmos não se destituíram de sua ancestralidade, muitos inclusive, marcam presença até hoje nas cultuações candomblecistas ao espelharem seus ritos, a cada nação decorrente da África: Gegê, nagô, ketu. Dias (2019) ao falar sobre a perseguição realizada pelos colonos, retrata a prática do Calundu – um candomblé doméstico – que realizava a busca continuada pela constituição da pátria perdida/abandona/arrancada.

A cultura afrodescendente é tratada como algo pecaminoso, herege, inferior e associada ao barbarismo gerou como consequência uma expressão associada de forma pejorativa e racista. Ainda se faz necessário combater todas as manifestações, expressões e principalmente, a religiosidade representada pelo Candomblé. Uma religião de resistência que é necessário lutar para o que vem de tão longe não se faça morto por racismo, por violências (ARAUJO & ACIOLY, 2016, p.6).

E essa concepção cristianizada, se dá também pelo fundamentalismo religioso empenhado em condenar os rituais de possessão/ incorporação. O corpo é um santuário do Deus, da perfeição e sendo a imagem de Jesus Cristo só reproduzirá somente o belo, o amor e a pureza (a ausência de pecados), e somente o espírito santo pode estar em “presente” nesse corpo.

Ao revés quando ocorre a manifestação de outras entidades notadamente africanas tomarem esse “eu” e conviverem com esse ori (cabeça), num processo de possessão do qual se habita diversas simbologias que diferem dos padrões estabelecidos ocorre um julgamento por essa incorporação derivar da interpretação considerada “inferior”, pois se trata de um rito não higienista e fora dos padrões cristãos/brancos. Para o cristianismo divino é só deus, e aí é onde se travam as guerras espirituais de cosmogonias (SILVA, 2005).

Um outro motivo de rejeição é ação incisiva do neopentecostalismo (nova “roupagem” cristã-evangélica) sobre os significados inerentes das entidades incorporadas. Silva (2005) explica que o advento do entendimento/ação neopentecostal - que devem combater o agir do demônio no mundo - pode produzir movimentos contra as religiões afros brasileiras, pois essas são apontadas como um



espaço “privilegiado” para ações do demônio. Essa explicação é dada principalmente por causa dos ritos em que há manifestação de exus e pomba-giras, consideradas entidades da sexualidade, da vaidade e das coisas “mundanas”, considerados de “esquerda” na hierarquia, ficando em contraste com o que é pregado no mundo cristão-eurocentrico: pureza, amor e combate as tentações mundanas.

Por vezes, o fato de hierarquizar os rituais – por exemplo, na denominação do tal “baixo espiritismo” – evidencia também o racismo religioso, no qual as religiões lideradas por negros pobres são condenadas, enquanto outros tipos de espiritismo são mais aceitos. Juntando a isso, tem também esse crescimento neopentecostal que alavanca discursos etnocêntricos, bem típicos do ocidente: tendência a hegemonia e homogeneização, processo de subalternização do diferente, naturalização da hierarquia, relação de poder e imposição de uma “verdade” única e universal (FERNANDES, 2017).

5. LAICIDADE E RACISMO RELIGIOSO

Outra fermenta que surge com uma perspectiva libertária é laicidade. A laicidade segundo Juracy traz uma espécie de “alívio” de carga histórica do processo de dominação e tentativa de extermínio de outras formas de crença ou culto ao “sagrado” (JUNIOR, 2018, p.58-590).

De acordo com Priore (2010) o Brasil é um país que nasce a sombra da cruz desde o momento colonial e atesta a realidade grifando o domínio português ao fundar o litoral baiano como “Terra de Santa Cruz” que há uma união entre a Igreja e o Império. A obra de Priore traz a reflexão de que de alguma forma vivemos sombras do nosso passado e essa observação remete a análise dos fatos que trazem um reforço de alguns comportamentos, como por exemplo, o racismo em relação a religiosidade.

Na década de 1970 a igreja católica nos excertos de Silva (2017) explica o apoio político ao golpe de 1964 inclusive respaldado em ações sociais. Uma comprovação ilustrativa da representação do reflexo do nosso passado é o exemplo trazido pro Brisolla (2014) em que o juiz Eugenio Rosa de Araujo, titular da 17ª Vara Federal, ao apreciar pedido do Ministério Público Federal de retirar do Youtube vários vídeos com ofensas à Umbanda e ao Candomblé, no vídeo pastores evangélicos que disseminavam ódio contra elas, porém o magistrado não só negou o pedido como declarou que as crenças afro-brasileiras “não contém os traços necessários de uma religião”.

Nesse cenário de desenvolver o pensamento laico Cury traz uma breve conceituação do que seria o cenário laico:

O Estado se tornou laico, vale dizer tornou-se equidistante dos cultos religiosos em assumir um deles como religião oficial. A modernidade vai se distanciando cada vez mais do *cujus regio, e jus religio*. A laicidade, ao condizer com a liberdade de expressão, de consciência e de culto, não pode conviver com um Estado portador de uma confissão. Por outro lado, o Estado laico não adota a religião da irreligião ou da antirreligiosidade. (CURY, 2004, p. 183).

A ideia central da laicidade é tornar o cenário político e social livre de racismo religioso e com respeito a infinidades de manifestações com o gozo da proteção ao bem jurídico da liberdade de crença, porém, o cenário e as raízes de influência de poder da herança histórica gera um fundamento distante da realidade fática dos povos de terreiro.



6. RACISMO RELIGIOSO, RITOS E DECOLONIZAÇÃO DE SABERES

O Brasil, apesar de não ser um estado confessional religiosamente, tem uma grande marca do cristianismo em várias representações institucionais, basta observar alguns exemplos clássicos: bíblias ou crucifixos espalhados em uma autarquia ou câmara de vereadores. Esse fato é desde a colonização das terras brasileiras por homens europeus. O ato de imputar um favoritismo religioso hegemônico geram atos de represália contra religiões não hegemônicas, principalmente os que tem a raiz da negritude: candomblé, quimbanda, tambor de minas e entre outros (FERNANDES, 2017; NOGUEIRA, 2020).

Pereira (2019) afirma o quanto foi decisivo estabelecer mecanismos de supressão da ancestralidade africana para estabelecer a falácia da “democracia racial” e promover o branqueamento, um desses mecanismos é vincular o negro a uma certa inferioridade, a ele e tudo que ele faz, a religião está inclusa. Schwarcz (1993) aponta em sua referência que existiram diversos discursos ansiosos por um branqueamento da raça, já que o mestiço – que estava em voga – era considerado “deficiente”, “tumulto”. A mesma ainda retrata que várias teorias raciais apontam para essa hierarquização das raças, influenciando primordialmente “critérios diferenciados de cidadania”.

Estamos explicitando aqui, o quanto o racismo foi utilizado para processo de intolerância religiosa. Nogueira (2020) critica o termo “tolerar” nesse processo, pois parece que implica “suportar com indulgência” (p.58), deixando passar com resignação, como se dependêssemos do tolerador para poder existir, chegando a negar o direito da existência autônoma do que é diferente dos padrões aceitos. Fernandes (2019) pede para mudarmos o discurso de intolerância religiosa para *racismo religioso*, porque com crescimento neopentecostal deu para perceber que a maior violência é ao preto religioso. Dias (2019) sobre o histórico de perseguição a religião afro expõe uma séria de “limpeza” social para com a religião preta: há 30 anos era proibido a presença de negros nas festas, as músicas era consideradas “barulhos” e dignas de batidas policiais e os ebós eram considerados casos de higiene pública, portanto, a estrutura social precisava ser recomposta a padrões brancos e higienistas.

E ainda nessa seara, trazemos outro rito que é constante atacado por sistema colonizador: a sacralização de animais. É de conhecimento público, basta colocar esse tema no google, que vários agentes (religiosos, políticos, públicos) empreendem uma caçada para que os sujeitos praticantes das religiões afros parem de “matar” os animais, destacando a violência, práticas desumanas, questão de saúde pública, mas o principal questionamento é: onde está o seu racismo para com esses julgamentos? Nogueira (2020) expõe que os “tentáculos” do racismo não é só sobre os pretos, mas sobre suas origens: crenças, práticas e rituais; apontando o colonialismo como forma de produzir inferioridade e essa ser internalizada por quem é dominado e considerado inferior pelo colono. Nesse legado, aponta para uma herança cultural religiosa onde tem: a superioridade branca ocidental x inferioridade negroafricana. A religião é elencada como marco “civilizatório” x selvageria relacionado a religião preta. O sacrifício animal é considerado bárbaro e incompatível com a ideia com o higienismo civilizador da cultura que se vê como europeia.

O sangue é um troca simbólica que faz a comunicação entre o domínio religioso e o profano que é representado pelo ser humano. A troca é muito importante para os sujeitos pertencentes ao candomblé, pois traz a noção de um mercado comum e recíproco no qual alimenta a vida da e na comunidade. Faz parte de cumprir a tradição e manter nosso corpo - uno e social - em equilíbrio (NOGUEIRA, 2020). Dias (2019) coloca que existe essa questão simbólica do sangue nas religiões cristãs como no “corpo de cristo” do catolicismo e entre outros, mas que se tratando de uma roupagem africana é coisa do diabo, e, portanto, é condenada/massacrada.

A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Sobre esse ritual, diferente do que é popularmente imaginado, o animal não sofre na imolação. Ainda de acordo com Nogueira (2020) os animais precisam estar sãos, em ótimos estado. Ficando um tempo em repouso depois que chega da rua pois passou em outros lugares e energias. Será necessário limpa-los e proteger as suas patas para o ritual – a depender de qual seja o animal. E terão cargos específicos – ogãs de faca - que farão o corte do qual não pode fazer o animal sofrer, senão esse ogã não adequa para servir ao orixá. Desperdiçar é perder axé, portanto, nada se perde, é necessário a coesão para que o axé continue circulando como diz a tradição.

Oliveira, Lima e Santana (2016) trazem dois estudos de casos judiciais envolvendo a intolerância a religião afro. Ambos foram denunciados por “perturbação ao sossego” ou conhecidamente poluição sonora, entretanto, atrelado a isso, no caso do Sacerdote Rivaldino houve o acréscimo de “maus tratos aos animais” com relação aos sacrifícios que existia na casa. Os autores relatam uma série de incongruências que precisam ser colocadas em discussão para esses tipos de casos no âmbito jurídico: um amplo debate sobre os temas de forma a escutar e trabalhar a imprensa que tanto vincula notícias distorcidas sobre a religião, a falta de perícia para esses casos, questões não resolvidas pelo Estado Democrático de Direito (no que concerne a laicidade), ineficiência de agentes públicos quanto a dispositivos protetivos e enxergar a efetiva dimensão social dos casos de intolerância/racismo religioso.

E esses direcionamentos se fazem também por meio dos discursos cristãos e de ataques aos símbolos desse sagrado. Péchiné (2011), relembra as “batidas policiais” sobre os cultos candomblecistas em Salvador durante os anos de 1920 a 1926, por um delegado da época. Segundo o mesmo autor, ainda são abordadas situações parecidas nos dias atuais, como o caso de Bernadete, moradora de Ilhéus- BA e praticante do culto afro, que foi retirada de seu assentamento e humilhada por PM's com insultos, agressões físicas e morais, sendo utilizada como uma das agressões o termo: “Fora Satanás”.

Os ataques, por vezes, consistem em golpear as pessoas ou as comunidades de terreiros com pedras ou tiros, como se assemelha a prostituta da qual devesse atirar a pedra, pois pecava, segundo a doutrina cristã. Um caso emblemático de intolerância foi no ano de 2015 quando uma criança de 11 anos de idade que trajava branco e retornava de uma festa no barracão de candomblé com o grupo de religiosos afros, no qual dois homens primeiramente insultaram com “queima no inferno”, “macumbeiro” e logo após lançam uma pedra que acidenta bem na cabeça dessa menina, chegando a desmaiar (ZAREMBA, 2015). Esse caso ocorreu no Estado do Rio de Janeiro, onde comumente vem acontecendo de traficantes evangélicos estarem depredando terreiros visando expulsar os praticantes das religiões afrodescendentes daquele território.

Silva (2007) retrata sobre os ataques aos símbolos de herança africana pelos neopentecostais e os seus significados. Os ataques têm o intuito de libertar o sujeito das garras do “demônio” (segundo os cristãos, o mesmo age nos entremeios dos segredos das ritualísticas candomblecistas) para que o mesmo se liberte e se converta ao evangelismo. Ideia comumente idêntica à época do catecismo católico sobre os índios e sua cultura.

Araujo, Vasconcelos, Calumby, Dabat, Silva (S/D) ressaltam pontos fundamentais para a colonização das américas e dominação do povo que para o colonizador é considerado “inferior”: o discursos científico alinhado com o religioso dominante, a organização capitalista que prega a sobreposição sobre a natureza e homens a ela ligados, discurso ideológico de tecnologia em prol de um tal “civilização”. Com isso, ressaltam que povos originários – principalmente os índios foram tratados como passíveis de dominar, classificar e massacrar.



Instaura-se primeiramente a expansão de crenças pelos materiais dispostos na bíblia, pregação, televisão, mídias, panfletos em que difunde o ponto de vista cristianizado visando, por fim, a conversão. Crenças mais reiteradas, segundo o estudo de Silva (2007), são: o tridente de exu é o tridente do diabo, portanto se exorciza; cenas dos ôros são primitivas e sangrentas, enquanto o sangue do Senhor é puro; crianças que são participantes dos cultos afros não se dão bem na escola e terão problemas na adolescência. Isso sem mencionar na destruição concreta dos símbolos religiosos que representa algo da memória africana: invasão de terreiros para quebrar o altar ou as imagens, manter em cárcere privado pessoas de CTT's até renunciarem a crença e se converterem ao evangelismo, jogar materiais agredindo os automóveis que possam ter um colar de contas (guias) penduradas no retrovisor ou depredação de estátuas de orixás ou memoriais de mães de santos, alegando serem propagação do "mal".

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A retrospectiva histórica trazida nas referências cronológicas traz umas sequências de repetições de comportamentos e pensamentos ocidentalizados e colonizados. A laicidade, em que pese, estabelece na política uma natureza formal - por meio de uma constituição escrita e leis, mas não modificou a reação comportamental de estranheza e subalternização dos cultos de matriz afro no ocidente, vindo da influência branca e cristã. As entidades, a sacralização, os instrumentos são alvo de repulsa nas mais diversas instituições e sujeitos, inclusive decisões judiciais que não reconhecem o racismo religioso ou não dão abertura para o diálogo sobre o racismo e a religião.

Nesse sentido, os padrões de comportamento colonial/ocidental se mantêm e as estruturas ainda refletem a massividade de padrões hegemônicos; e desconstruir o pensamento colonial é entrar em embate com esse processo histórico, ou seja, naturalmente uma tarefa difícil. As trocas viabilizaram algumas libertações, mas remodelar reações em que a educação social tornou crença envolve viabilizar uma educação comportamental, uma publicidade das discussões antirracistas e ocupações de espaços com visibilidade para trazer o olhar de desconstrução dos padrões etnocêntricos e eurocêntricos, e aprofundando sobre epistemologias que valorizem os saberes e práticas pretas.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, G. J. F. de; VASCONCELOS, R. C. de; CALUMBY, F.; DABAT, C. P. Y. R.; SILVA, M. M. da. A colonização das Américas: A visão determinista do homem europeu ocidental sobre a natureza e os povos primeiros. Ufscar. (S/D). Disponível em: < <http://www.ambiente-augm.ufscar.br/uploads/A3-138.pdf> > Acesso em: 30 mai 2021.

ARAUJO, V. A. B. de; ACIOLY, A. C. INTOLERÂNCIA CONTRA AFRO-RELIGIOSOS: Conhecendo O Candomblé Dentro Da Sala De Aula. XVII Encontro Estadual de História – ANPUH-PB. e-ISSN: 2359-2796, v. 17, n. 1, 2016. BURUMAN, I.; MARGALIT, A. Ocidentalismo: O Ocidente aos olhos de seus inimigos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

BRISOLLA, F. Umbanda e Candomblé não são religiões, diz juiz federal. Folha de S. Paulo. São Paulo, 16 de maio de 2014, Poder. P. 1. CAPRA, F. Ponto de Mutação. São Paulo: Cultrix, 2012.

CURY, C. R. J. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmi-

- ca recorrente. Revista Brasileira de Educação, [s.l.: s.n.], n. 27, set./dez. 2004.
- DIAS, J. F. “Chuta Que É Macumba”: O Percurso Histórico-Legal Da Perseguição Às Religiões Afro-Brasileiras. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XII, Nº XXII, maio/2019.
- FERNANDES, N. V. E. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. Gira Epistemológica, V.1, n.1, Jan-Jun, 2017. IBGE. Disponível em: < https://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religio_deficiencia/default_caracteristicas_religio_deficiencia.shtm. > Acesso em: 25 mai 2021.
- JUNIOR, J. A. R. XIRÊ: Troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no candomblé. Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, 2018.
- MBEMBE, A. Necropolítica. N-1 edições, 5º reimpressão, São Paulo, Fevereiro, 2018.
- NÓBREGA, C; ECHEVERRIA, R. Mãe Menininha do Gantois – uma biografia. Salvador – Corrupio, Rio de Janeiro, Ediouro, 2006.
- NOGUEIRA, S. Intolerância Religiosa. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.
- OLIVEIRA, I. M. Perseguição Aos Cultos De Origem Africana No Brasil: O Direito E O Sistema De Justiça Como Agentes Da (In)Tolerância, 2014. Disponível em: < <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=13d83d3841ae1b92> > Acesso em: 19 mai 2021.
- OLIVEIRA, I. M.; LIMA, K. J. M. de; SANTANA, J. V. P. O Judiciário Como Instância De (Des)Consideração Da Religiosidade De Matriz Africana: Casos Judiciais Emblemáticos Sobre Liberdade E Intolerância Religiosa Em Sergipe. Revista DIREITO E JUSTIÇA – Reflexões Sociojurídicas – Ano XVI – Nº 27 p. 113-132 – Novembro 2016.
- PÉCHINÉ, S. Intolerância religiosa em Salvador da Bahia – o vi-a-vi entre as igrejas neopentecostais e as religiões de matriz africana. Revista do programa de pós-graduação em letras e ciências humanas- UNIGRANRIO, 2(1), 166-179, 2011.
- PEREIRA, B. C. S. Racismo Religioso e ideologia de branqueamento no Brasil. Kwanissa, São Luís, n. 4, p. 59-76, jul/dez, 2019.
- PEW. The Global religious landscape, 2010. Washington, Dez 2012. Disponível em <<http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>>. Acesso em: 31 jul. 2014.
- PRIORE, M. D.; VENANCIO, R. Uma breve História do Brasil. Crítica: São Paulo, 2ª edição, 2015.
- SANTOS, B. B. dos. “Santos” Ou Não, Mas Aqui Estão: A Umbanda Em Tocantinópolis-To. Revista Calundu – Vol.3, N.1, Jan-Jun 2019.
- SCHWARCZ, L. M. O Espetáculo das Raças – Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, L. G. T. “Religião e Política no Brasil”. In: Revis-



**A encruzilhada tem três caminhos:
ensaios para pacificar o homem branco
e descobrir mundos possíveis**

ta Latinoamérica. Cidade do México: UNAN, n. 1, pp. 223-256, 2017.

SILVA, V. G. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 150-175, setembro/novembro, 2005.

SILVA, V. G. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil Contemporâneo. MANA, 13(1), 207 – 236, 2007.

VERGER, P. F. Orixas, Deuses Iorubás Na África E No Novo Mundo, Rio de Janeiro: Corrupio, 1981.

ZAREMBA, J. Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de candomblé. Extra – jornal online. (16/06/2015). Disponível em: < <https://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-apedrejada-na-cabeca-apos-festa-de-candomble-16456208.html> > Acesso em: 30 mai 2021.

o re-ligare entre a filosofia africana

e a Psicologia Analítica no romance “um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves.

Ana Paula Lima Moura¹¹³

Resumo: O texto que se segue tem como objetivo debater a importância da religião no pensamento afro-brasileiro a partir da história de Kehinde, a protagonista do romance “Um defeito de cor” (2012), obra literária da escritora mineira Ana Maria Gonçalves. De modo específico, buscarei compreender a função psicológica da religião na história da protagonista, buscando uma síntese entre a Filosofia Africana e a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung. O autoconhecimento é uma dimensão fundamental para a investigação afrocêntrica, uma vez que toda investigação deve ser conduzida por meio da interação entre o pesquisador e a temática, sendo assim, a imersão social e cultural também é uma necessidade premente. A relação com o divino é central nesta perspectiva de mundo, uma vez que toda investigação afrocêntrica deve ser ativada pelo que Asante chama de “alma”, a qual em última instância, está ligada ao ritmo, o pulso íntimo do cosmo. Constatei que a função da religião como re-ligare, que no pensamento africano é compreendido como a interpenetração entre o humano e o divino, em Psicologia Analítica equivale a uma ampliação da consciência a partir do contato com o inconsciente, que conduz a um processo de desenvolvimento e transformação que Jung chamou de individuação.

113 Mestra em História e Letras (UECE), graduada em Psicologia (UNIFOR). paulalimamoura@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

O texto que se segue tem como objetivo debater a importância da religião no pensamento afro-brasileiro a partir da história de Kehinde, a protagonista do romance “Um defeito de cor” (2012), obra literária da escritora mineira Ana Maria Gonçalves. De modo específico, buscarei compreender a função psicológica da religião na história da protagonista, buscando uma síntese entre a Filosofia Africana e a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung.

A motivação para escrever sobre o tema é fruto de minha trajetória de pesquisas e vivências no campo da cultura afro-indígena, na qual fui desenvolvendo um gosto pela sabedoria das margens que se conecta com minha história pessoal, enquanto mulher do interior do Ceará, cujas experiências religiosas foram vividas junto à natureza ou em rodas de conversas, danças e curas.

Enquanto profissional da psicologia compreendo que a importância deste tema reside em uma necessária ampliação epistemológica, que favoreça uma melhor compreensão e validação da psique dos povos colonizados que carrega em si os registros dos traumas da colonização e da escravização, seja em camadas superficiais ou em substratos mais inconscientes.

2. KEHINDE

O romance “Um defeito de cor” (2012) é narrado por Kehinde, uma ibêji¹¹⁴ que vivia com a avó a mãe e os irmãos em Savalu, África, até o dia em que guerreiros do rei Adandozan invadiram a sua casa e mataram cruelmente parte da família. Após o episódio, a protagonista, a irmã gêmea Taiwo e a avó partem para Uidá, para tentar reconstruir a vida.

A história de Kehinde ganha novos contornos quando, aos 8 anos de idade, após a terrível cena do assassinato de seus familiares, é raptada do Daomé (Benin), junto com sua irmã gêmea Taiwo, e embarcada em um navio tumbeiro para a escravização no Brasil. Antes de partirem, a avó das crianças, Dúrójaiyé, consegue alcançar o navio e, diante da impossibilidade de resgatar as netas, pede para ser levada junto em um o destino que lhe seria fatal.

Gonçalves (2012) narra com riqueza de detalhes os horrores vividos durante os meses da viagem: o cheiro de excrementos, a ausência de ventilação e comida, os corpos mortos e doentes a serem jogados no mar, depois a morte da avó e da irmã e o desembarque no Brasil, diretamente para a escravização na fazenda do sinhô José Carlos, na Ilha de Itaparicá.

No romance a autora conta que Dúrójaiyé, a avó de Kehinde, em seus últimos momentos de vida, transfere para a neta as suas entidades de poder: o espírito da serpente e do pássaro, referências do vodu, mas também os orixás Nanã, Oxum, Xangô e os Ibejis, para os quais a neta deveria manter um altar. A religião dos orixás é herança da mãe de Kehinde, Dúróoríike, e também é ensinada pela avó; o que leva a supor a presença de uma ligação e interpenetração de ambas as religiões já em África.

Um outro ponto marcante da história de Kehinde não obstante todas as tragé-

114 Gêmea

dias e perdas, como o desaparecimento do filho em busca do qual ela investe grande parte da sua vida, é ter conseguido superar a condição de escrava, tendo se alfabetizado, prosperado financeiramente, se tornado uma importante liderança em sua comunidade e se iniciado na religião da avó, mantendo por toda a vida uma forte ligação com esta figura de referência ancestral.

3.RELIGIÃO E RELIGARE

No desenvolvimento da sua psicologia, Jung deu significativa atenção ao estudo das religiões, por reconhecer que nelas podem ser observadas diversas representações primordiais coletivas ou conteúdos arquetípicos da alma humana.

Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo “religião”, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa. A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso, e, por, outro, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta. [...] poderíamos, portanto, dizer que o termo religião designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso (JUNG, 1978, p. 10).

Para Jung, a experiência numinosa corresponde ao processo de ampliação da consciência a partir do contato com o inconsciente, contato este, em geral, desencadeado por uma crise, que leva a uma reavaliação da compreensão consciente de si e do mundo a partir da revelação e posterior integração de aspectos sombrios inconscientes da realidade externa e interna, possibilitando, com isso, uma percepção mais aproximada da totalidade psíquica.

Nas religiões afro-brasileiras encontramos o divino situado na dimensão interior do indivíduo, se manifestando em suas múltiplas faces através do corpo devoto em transe, se mostrando inclusive em seus aspectos mais terríveis, concepção que dialoga com o caráter numinoso do contato com o inconsciente.

Pensando nestes termos, é interessante observar a expressão da experiência do numinoso nas religiões africanas, que devolvem à alma a dignidade de um ser que tem o dom da relação consciente com a divindade.

Podemos inferir que a concepção africana da divindade corresponde, em psicologia analítica, a uma maior possibilidade de integração entre as dimensões conscientes e os aspectos recalcados da experiência de si que povoam o inconsciente, ou a sombra.

Para Jung, a vivência dos opostos, mais do que um exercício intelectual ou social, tem a ver com aquilo que pode ser chamado de “destino”, já que, tendo o inconsciente uma natureza compensatória, a vivência dos opostos torna-se condição sem a qual é inviável a experiência da totalidade ou da individuação.

Podemos inferir, portanto, que o êxito do processo de desenvolvimento psicológico depende da possibilidade do sujeito diferenciar-se tanto do inconsciente, por meio da conscientização progressiva dos seus conteúdos, quanto das determinações do mundo externo, tomando para si aquilo que lhe é proveitoso; de modo que o arquétipo do sincretismo é o arquétipo da busca pela relação com a alteridade.



Dito isto, é fundamental destacar a função do paradoxo que, para Jung (1991), é uma peça chave da espiritualidade mais elevada. De acordo com o autor, o significado unívoco é sinal de fraqueza, uma vez que só o paradoxal é capaz de abranger aproximadamente a plenitude da vida.

4. PENSAMENTO AFRICANO

Nascimento (2009, p. 23) defende o autoconhecimento enquanto dimensão fundamental para a investigação afrocêntrica, uma vez que toda investigação deve ser conduzida por meio da interação entre o pesquisador e a temática, sendo assim, a imersão social e cultural também são necessidades prementes. Para a autora, “toda investigação afrocêntrica deve ser ativada pelo que Asante chama de “alma”, a qual em última instância, está ligada ao ritmo, o pulso íntimo do cosmo”.

De acordo com Bárbara (2002), no pensamento nagô a natureza tem papel fundamental na vida espiritual, uma vez que é por meio desta que o divino se manifesta. Para esta autora, a religião destes povos busca fortalecer a relação do homem com a sua natureza interior.

Na perspectiva banto-congo, o ser humano é uma espécie de receptáculo da energia divina, que possui um espírito cognoscente e cognoscível, detentor de uma essência através da qual tem uma relação duradoura com o Universo. Nesta perspectiva, é a “essência espiritual de uma pessoa que a torna humana, de modo que o humano é concebido como um processo definido pelas leis divinas da essência, da aparência, do aperfeiçoamento e da compaixão” (NASCIMENTO, 2009, p. 283).

5. MITO E ANCESTRALIDADE

Para Zacharias (1998), a conexão com a ancestralidade foi fator de preservação psíquica promovido pela religião negra no período colonial, uma vez que

Suportar a desgraça da escravidão exigia muito equilíbrio da população negra trazida para o Novo Mundo. Para manter a integridade interna, os escravos se utilizavam das lembranças de sua terra natal e da fidelidade às suas origens culturais. Assim, entidades metafísicas como os Orixás (para os povos iorubás), Inquices (para os povos congo-angola) e os Voduns (povos daomeanos), possuíam um significado de coesão cultural e psicológica que promovia o eixo de ligação do eu individual com a alma tribal, com sua terra e com seu Self (ZACHARIAS, 1998, p. 21).

Para Szondi (1975), são os arquétipos constelados no inconsciente que determinam o destino, estabelecendo toda a gama de possibilidades oferecidas à existência de cada um e das quais o sujeito pode tomar consciência em maior ou menor grau, para, a partir daí, fazer escolhas. Não obstante, “só é possível tomar consciência daquilo que já existe em nós inconscientemente.”

Pensando na questão do destino na trajetória de Kehinde, é fundamental entender o impacto da figura da avó no traçado daquilo que viria a ser a experiência de vida da protagonista.

No romance de Gonçalves (2012), temos a imagem de Dúrójaiyé, a avó, o grande referencial da ação de Kehinde no mundo. São as palavras da avó que ensinam a cultivar a proteção das divindades africanas, devoção que dá um sentido de identidade e aproxima a protagonista das pessoas que a ajudarão nos momentos mais críticos; também é o exemplo da avó que a ensi-



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

na a lidar com a morte e a se manter integrada à dimensão misteriosa da vida, o que a ajuda a lidar com a morte do primeiro filho e tantas outras perdas vivenciadas; e é em obediência às orientações da avó, que lhe a aparece em sonhos, que Kehinde faz as escolhas que definem a sua trajetória, o que deixa exposta a marca indelével deixada por esta antepassada em seu destino.

Segundo Szondi (1975), os arquétipos dos ancestrais se configuram como possibilidades de existência do indivíduo, de sorte que, os antepassados, carregados de patrimônio hereditário, esforçam-se para perpetuar-se através da vida do descendente, algo como uma “pretensão dos ancestrais” que representam realidades dinâmicas e inconscientes que povoam o inconsciente familiar.

Na história de Gonçalves (2012), a primeira menção à questão do destino está ligada à trajetória diaspórica da protagonista que, após a tragédia ocorrida com a sua família, sai pela primeira vez de sua terra natal em uma viagem que desembocará em sua chegada ao Brasil, como escrava.

No entanto, após o seu primeiro contato com a vodúnsi Agontimé, Kehinde passa a refletir sobre qual seria, afinal, a sua missão de vida, ao que a referida sacerdotisa, assim como a sua avó, teriam assegurado que seria de grande importância e a qual, naquela ocasião, ela pediu a Oxum, a Xangô, a Nanã e aos Ibêjis que a ajudassem a descobrir, pois “fosse o que fosse não seria mais difícil de cumprir do que viver como escrava pelo resto da vida.” GONÇALVES (2012, p. 148). Aqui percebemos o modo como a vontade de construir uma vida distante do horror da escravidão também é um elemento importante no traçado deste destino.

Cabe pontuar que, em psicologia analítica, a questão do destino não se apresenta, portanto, como uma construção fechada, porque o ego permanece em constante movimento, deslocando-se entre os mais diversos âmbitos da vida, entre os quais se incluem a natureza afetiva do sujeito, o seu ambiente social e o mundo espiritual. É necessário que o ego esteja sempre se movendo entre essas dimensões, uma vez que a sua paralisia equivaleria à paralisia do próprio destino.

No pensamento africano, o destino de Ori ou destino pessoal, também não é uma construção determinista, podendo ser afetado pela má conduta do próprio indivíduo ou pela interferência de “pessoas más, chamadas de omo araye – filhos do mundo, também chamados de aye – o mundo ou ainda, elenini – implacáveis, inimigos das pessoas” (RIBEIRO, 1996, p. 55).

Na narrativa de Gonçalves (2012), é possível observar que a protagonista luta contra uma série de possíveis empecilhos à sua ação mas, mesmo diante da imposição social que preconiza a sua conformação ao lugar de escrava, Kehinde encontra em sua história outros elementos em torno dos quais vai estruturar a sua identidade; como o fato de ser Ibêji, que significa ser alguém que carrega em si a boa sorte, e de ser filha de Oxum, orixá que representa a riqueza e a prosperidade.

Além disso, Kehinde herdou da avó a proteção de Nanã, que representa a sabedoria da mulher velha e do vodu Dan, representado pela serpente, que no pensamento jeje simboliza, entre outras coisas, o eterno movimento da vida e a capacidade de adaptação às circunstâncias.

Na história de Kehinde, desse modo, observa-se uma construção da identidade fortemente influenciada pelo mito e atravessada pelo reconhecimento de um destino que, amparado na relação entre o humano e o divino, se aproxima do campo da experiência numinosa, conceito trabalhado por Jung em seus estudos sobre a relação entre psicologia e religião.



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

Jung, define a experiência numinosa como aquela que ultrapassa a esfera da consciência e da qual depende o alcance da saúde psicológica, uma vez que, sem a experiência do religare, não se estabelecem as bases para a realização do processo de individuação que, em seu aspecto religioso, é uma atitude de atenta consideração ao numinoso que se faz presente no inconsciente, e no sentido psicológico, consiste no processo sistemático de integração destes conteúdos inconscientes à consciência.

Observa-se que essas ideias não são estranhas ao pensamento africano, uma vez que, para este, de acordo com Ribeiro (1996), o Universo é visto como uma grande teia na qual um toque de qualquer elemento faz vibrar o conjunto, de modo que todas as partes se conectam convergindo para a grande unidade, ou o Todo.

A pessoa em África é vista, portanto, como a resultante da articulação entre os elementos individuais, herdados ou simbólicos, de modo que os elementos herdados a situam na linhagem familiar, ao passo que os simbólicos a posicionam no ambiente cósmico, sendo a participação na trama social uma parte da existência global do homem: ser oriundo da dimensão espiritual e para a qual retornará após a morte.

Na história de Kehinde, é possível testemunhar o papel do mito enquanto caminho simbólico para a formação da consciência. De acordo com Brandão (1986), são os símbolos existentes em uma cultura que têm a prerrogativa de conduzir os indivíduos das trevas do inconsciente para a luz da consciência, símbolos que aparecem também na vida onírica que, se bem observada, pode ser um importante elemento norteador do caminho da individuação.

Abordando a questão do mito, Ribeiro (1996) citando Mircea Eliade, afirma que trata-se de histórias sagradas e narram realidades existentes a partir da ação de um “Ente Sobre-natural”, ou em outras palavras, os mitos descrevem a manifestação do sagrado no mundo.

De acordo com Campbell (2008), as imagens míticas são traduções das formas pelas quais a energia cósmica se manifesta, sendo os deuses os representantes das forças protetoras que sustentam o indivíduo em seu campo de ação, oferecendo uma espécie de força estabilizadora que o coloca no papel representado por elas.

Na história de Gonçalves (2012) destaca-se a importância do culto aos orixás, que é formulado em torno de narrativas mitológicas que, segundo Portela (2013), representam padrões arquetípicos nos quais se efetua o reconhecimento humano de uma “força maior” que deve ser respeitada. Em termos junguianos, essa força maior é representada pelo Self.

O self é a personalidade interior eterna, está presente na constituição básica de todo sujeito, mas só se realiza na prática ao ser decodificada pelo ego. Citando Von Franz (2011, p. 24) “o principal processo de desenvolvimento interior se dá [na relação] entre o ego e o Self, ou [...] a imagem de Deus dentro de nós”.

É portanto neste espaço de relação entre o ego e o self, ou o espaço da experiência numinosa, que ocorre a experiência da sincronicidade, passível de observação em diversas passagens do texto de Gonçalves (2012).

6. SINCRONICIDADE: UMA POSSÍVEL SÍNTESE ENTRE MUNDOS

Em Psicologia Analítica compreendemos a sincronicidade como a simultaneida-

A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

de de um estado psíquico com um ou vários acontecimentos exteriores ou, em outras palavras, é quando um acontecimento objetivo externo coincide com o estado psíquico do indivíduo.

Jung (2012) admite, portanto, a elasticidade psíquica do espaço e do tempo no inconsciente coletivo, contrariando o modo de explicação causal, que pressupõe um contínuo tempo – e – espaço. Assim sendo, o modo como a conexão entre os fatores sincronísticos opera é concebida necessariamente como acausal.

Na concepção de mundo africana a magia está na base de todos os acontecimentos e, deste modo, tal relação entre tempo/espaço não é difícil de ser assimilada. Nestas cosmovisões não há acidentes, já que tudo ocorre em decorrência de uma ação mágica e, assim sendo, os fatos possuem um significado coletivo que transcende o significado aparente, trazendo consigo fragmentos da consciência que se interligam, formando os desenlaces da História.

De acordo com Ribeiro (1996), o pensamento sincronístico não opera fazendo distinção entre os fenômenos psíquicos e físicos, como se observa no pensamento causal. Segundo Von Franz (1979), o que Jung chama de sincronicidade é a correspondência no tempo entre uma manifestação do microcosmo e do macrocosmo, produzindo aquilo que ele vai chamar de “coincidência significativa”; o que dialoga com a ideia africana de unidade entre interior e exterior, e entre o homem e o Universo.

Segundo Ribeiro (1996), os diversos componentes de uma pessoa estabelecem relações entre si e entre as forças cósmicas e naturais, de modo que é a comunicação entre estes componentes que vai promover os eventos sincronísticos. Este pensamento é o que dá base de explicação para o funcionamento dos oráculos, uma vez que

a queda dos búzios, opele ou ikin, define uma configuração específica, sincronisticamente relacionada a ocorrências físicas, psíquicas, emocionais e sociais da vida do consulente, de modo que o oráculo, olhando esta configuração enxerga a configuração existencial daquele que o procurou (RIBEIRO, 1996, p. 20).

Dito isto, apresento a primeira coincidência significativa que observo no relato de Kehinde, que remonta o início da narrativa, quando, ainda em África, ela e sua família foram surpreendidas pelo ataque dos soldados do rei Adandozan. Nesta ocasião, a mãe e o irmão de Kehinde foram barbaramente assassinados, acontecimento que marcou o desenraizamento da protagonista de seu território de origem.

Sentada sob o iroco, a minha avó fazia um tapete enquanto eu e a Taiwo brincávamos ao lado dela. Ouvimos o barulho das galinhas e logo depois o pio triste de um pássaro escondido entre a folhagem da Grande Árvore, e minha avó disse que aquilo não era um bom sinal. Vimos então cinco homens contornando a Grande Sombra e minha avó disse que eram os guerreiros do rei Adandozan, por causa das marcas que tinham em seus rostos [...] Os guerreiros já estavam de partida quando um deles se interessou pelo tapete de minha avó e reconheceu nele alguns símbolos de Dan. Ele tirou o tapete das mãos dela e começou a chama-la de feiticeira, enquanto outro guerreiro apontava a lança para o desenho da cobra que engole o próprio rabo que havia, mais sugerida do que desenhada, na parede acima da entrada da nossa casa [...] Como se já não houvesse sombra sob o iroco, uma sombra ainda mais escura e no formato de asas voou sobre a cabeça da minha avó. Eu já tinha ouvido falar daquele tipo de pássaro, era uma das iyámis, uma das sete mulheres



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

pássaro que quase sempre carregam más notícias (GONÇALVES, 2012, p. 22).

Neste trecho observamos que o surgimento dos pássaros se dá no exato momento em que ocorre uma das cenas mais trágicas e marcantes da história de Kehinde, caracterizando o fenômeno da sincronicidade, dado que os pássaros, neste contexto, têm um significado especial.

De acordo com Ribeiro (1996), alguns orixás femininos, irunmale-divindades estão ligados às Iya-agbá, que são as ancestrais femininas do Egbe Eleye, sociedade das possuidoras de pássaros. De acordo com a autora,

Ogba Osa conta, quando as Iya-mi-eleye chegaram ao aiye, distribuíram-se sobre sete árvores, representando sete tipos de atividades distintas: sobre três dessas árvores trabalharam para o bem e sobre outras três trabalharam para o mal; sobre a sétima trabalharam tanto para o bem quanto para o mal (RIBEIRO, 1996, p. 84).

As Iya-mi são entidades femininas que podem se transformar em pássaros, e que possuem um poder místico que tanto pode aparecer em seu sentido positivo, protetor e generoso, quanto no sentido perigoso e destrutivo, duplicidade que evoca a dimensão do paradoxo, elemento comum a toda cosmologia africana e que, para Jung, é fundamental para a compreensão mais aprofundada dos fenômenos.

Chama atenção nesta passagem, o fato de Durojaiye, a avó, ter identificado o presságio logo que viu o pássaro, o que expõe a teia de ligações na qual símbolo, indivíduo e mundo estão conectados. De acordo com Ribeiro (1996), a adivinhação é, portanto, um método acausal de aquisição de conhecimento que se sustenta no princípio da sincronicidade.

Se sabemos mais do que pensamos que sabemos, há um conhecedor desconhecido que transcende o tempo e o espaço e que está aqui e ali: o si-mesmo. Seria o caso, por exemplo, daquelas verdades pressentidas [...] Jung pretendeu, a partir do conceito de sincronicidade, aplicar o método racional e científico aos fenômenos cuja natureza religiosa e quase mágica comumente excluiu da discussão científica, tentando forjar uma ligação entre os dois principais focos culturais do Ocidente: ciência e religião [...] o paradigma científico estabelece a ordem como princípio através da tríade espaço-tempo-causalidade. Jung propõe que se inclua aí, como quarto elemento - a exemplo da Física Moderna - o lugar do observador, o aspecto da significação. Assim se obteria um panorama mais completo da realidade (COHEN, 2013, p. 36).

Ao desenvolver a teoria da sincronicidade, Jung vai além de um modo de explicação causal e passa a considerar uma explicação finalista dos fenômenos, na qual a sequência de acontecimentos de uma vida é fortemente influenciada por fatores inconscientes e é orientada para uma finalidade. Em outras palavras, o resultado de uma vida já vem sendo preparado no inconsciente muito antes de se concretizar.

Concluimos, portanto, que cumprir o destino corresponda ao que em Psicologia Analítica é chamado de processo de realização do Self, uma vez que, entre os mistérios da vida, está o fato de que o destino de um ser humano está intimamente ligado à sua constituição psicológica.

Acompanhando a vida de Kehinde, percebemos que os acontecimentos biográficos possuem uma estreita unidade simbólica com os acontecimentos interiores, sejam estes sonhos, visões ou pre-



monições. A este tipo de coincidência significativa, Von Franz (1974, p. 149) responde com um provérbio, segundo o qual “cada homem é o seu próprio destino e carrega na alma o seu próprio destino.”

Ao final de história de Kehinde, é possível constatar que as linhas do seu destino traçadas na busca pelo filho desaparecido, a conduziram em uma importante jornada de encontro consigo mesma, passando pela iniciação na religião da avó e culminando no desenvolvimento de uma consciência que, transformada em ações, refletiu significativamente em seu entorno, transformando a própria realidade e de sua comunidade.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O romance “Um defeito de cor”, mais do que uma notável obra literária, é também um documento histórico fruto de uma pesquisa criteriosa, que mostra detalhes da realidade brasileira e do cenário do Brasil escravocrata do século 19. Na história de Kehinde observamos que, diante da opressão colonial, a religiosidade afro-brasileira foi um recurso fundamental para a preservação cultural e psicológica do povo negro.

Observamos em toda a narrativa de Gonçalves (2012) o fundamento da filosofia africana, que destaca a possibilidade de reconstrução de um elo com África por meio da conexão com os valores e cosmovisão ancestrais. Neste sentido a relação intrínseca entre indivíduo e divindade, somada à veneração aos ancestrais, pontos chave do pensamento africano, emprestou sentido aos acontecimentos que, confirmados através de eventos sincrísticos, conferiram à protagonista o sentido de participação em um campo de significado, funcionando como apoio para auxiliá-la a ultrapassar horizontes do que era estabelecido como possível ou aceitável de ser alcançado por uma mulher negra escravizada.

Constatamos que a função da religião como re-ligare, que no pensamento africano é compreendido como a interpenetração entre o humano e o divino, em Psicologia Analítica equivale a uma ampliação da consciência a partir do contato com o inconsciente, que conduz a um processo de desenvolvimento e transformação que Jung chamou de individuação.

Concluo, por fim, que a história de Kehinde reflete a necessidade do nosso tempo de ampliar horizontes, deslocando protagonismos e criando novos valores e paradigmas que, enraizados na ancestralidade, dêem conta das subjetividades do presente. Neste sentido, percebemos o romance “Um defeito de cor” como um importante instrumento para pensar caminhos às margens da hegemonia dos discursos dominantes.

REFERÊNCIAS

- BÁRBARA, R. A dança das aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. 200f. Tese. São Paulo, 2002.
- CAMPBELL, J. Mito e transformação. São Paulo: Ágora, 2008.
- COHEN, R. Investigando a sincronicidade: em direção ao fenômeno do sagrado. Disponível em: < Investigando a sincronicidade: em direção ao fenômeno do sagrado (usp.br)> acessado em 22 out. 2021.
- GONÇALVES, A. Um defeito de cor. Rio de Janeiro: Record, 2012.



A encruzilhada tem três caminhos:
ensaios para pacificar o homem branco
e descobrir mundos possíveis

- JUNG, C. Psicologia e Alquimia. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. Psicologia e Religião. Petrópolis: Vozes, 1978.
- NASCIMENTO, E. Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- RIBEIRO, R. A alma africana no Brasil: Os iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- SZONDI, L. Introdução à psicologia do destino: liberdade e compulsão no destino do homem (na escolha da profissão, amigos, esposa, doenças). São Paulo: Manole, 1975.
- VERGER, P. Notas sobre o culto aos orixás e voduns. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- VON FRANZ, M. Alquimia e imaginação ativa. São Paulo: Cultrix, 1979.
- ZACHARIAS, J. Ori Axé: a dimensão arquetípica dos orixás. São Paulo: Vetor, 1998.



religiões de matriz africana

e o papel da educação formal na desconstrução do preconceito

Janainna Pereira Rodrigues¹¹⁵

Ana Paula Lima Moura¹¹⁶

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo debater sobre a intolerância¹¹⁷ ainda existente contra religiões de matriz africana na atualidade. Ainda hoje, no Brasil, há uma grande ferida em torno das relações étnico-raciais, e a necessidade de se combater a intolerância religiosa é uma dívida da sociedade brasileira para com os povos de origem africana.

De modo específico, pretendemos discorrer sobre a importância destas religiões para a cultura brasileira, visto que mesmo após mais de quatro séculos da chegada dos negros trazidos da África, ainda persiste uma visão preconceituosa, discriminatória para com a cultura africana, consequência não apenas da discriminação racial realizada no passado, mas também de um processo social fruto de um projeto de colonização, que transmitiu ao longo da história estereótipos discriminatórios para com esta cultura.

Pretendemos também destacar como a inserção de tais temas no ensino formal tanto a nível básico quanto superior, é fundamental para reverter os efeitos do estigma social sobre as religiões de matriz afro-brasileira.

Segundo Macedo (2008) “*é imperativo [reconhecer] que os pilares de sustentação da nossa sociedade assentam fundamentalmente na experiência africana, e que conhecer o passado da África é condição imprescindível pra descobrir quem somos como povo e com nação*”.

Refletir sobre a discriminação e o preconceito que existem com relação as religiões de matriz africana, permite compreender porque na sociedade brasileira ainda persiste este tipo de olhar pejorativo, e que isso pode ser grandemente influenciado pelos efeitos do processo de colonização que recaem sobre estas religiões.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Para alcançar os objetivos deste trabalho, utilizou-se de uma pesquisa de aborda-

115 Faculdade Princesa do Oeste; janainnapereira@alu.fpo.edu.br

116 Faculdade Princesa do Oeste; ana.paula@fpo.edu.br

117 Ato de discriminar, ofender e rechaçar religiões, liturgias e cultos, ou ofender, discriminar, agredir pessoas por conta de suas práticas religiosas e crenças.



gem qualitativa, que é aquela que preocupa-se com aspectos da realidade que não podem ser quantificados, centrando-se na compreensão e explicação da dinâmica das relações sociais.

Para Minayo (2002), tal modalidade de pesquisa aborda “*o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis*”. (MINAYO, 2002, p. 24).

Utilizou-se também de pesquisa bibliográfica que permite ao pesquisador uma cobertura ampla, com base em materiais já elaborados sobre o tema. As fontes utilizadas para pesquisas foram documentos eletrônicos, encontrados no Scielo, Pepsic, Google Acadêmico, disponíveis sobre o tema.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Mesmo tendo se passado mais de quatro séculos desde que as religiões de matrizes africanas passaram a fazer parte da cultura brasileira, ainda persiste um olhar de discriminação e preconceito para com as mesmas.

O preconceito e a intolerância religiosa existem, e muitas vezes se manifestam pela violência. “*Quando uma “pessoa de fé” é humilhada, agredida ou discriminada devido à sua crença ela tem seus direitos humanos e constitucionais violados, isto é um crime com punição prevista pelo código penal brasileiro.*” PINTO (2016, p. 07)

Diante desta intolerância é inevitável sublinhar os efeitos das políticas eugenistas no Brasil que, após séculos escravização dos corpos negros, passou a respaldar a posterior tentativa de descarte dos mesmos, produzindo uma sociedade que não aceita suas raízes africanas e procura a todo custo o branqueamento de seu povo.

Um outro ponto que merece destaque é que a educação tradicional de viés colonialista, transmitiu o conhecimento sobre a África e a cultura afro-brasileira sob um viés derrotista, enfatizando apenas o sofrimento, a pobreza social e econômica, deixando de lado seu potencial, sua riqueza, seus valores, sua cultura e sua tão importante contribuição para a formação da sociedade brasileira.

Descolonizar a História da cultura afro-brasileira se mostra como algo fundamental para entender a resistência cultural do povo negro e perceber que essas religiões são, acima de tudo, uma forma encontrada pelos povos escravizados de praticar sua cultura e preservar a sua identidade.

Consideramos que, para minimizar o impacto do discurso colonial na consciência coletiva, é importante investir na inserção do estudo da História da África e da Cultura afro-brasileira em nossos currículos escolares, tanto a nível básico quanto superior; estudo este que tem uma função muito importante para a compreensão da importância e das contribuições que os povos africanos trouxeram tanto para o desenvolvimento da cultura afro-brasileira quanto para a formação da sociedade brasileira, desenvolvendo uma consciência de respeito e valorização para com esta cultura e consequentemente para com as religiões de matrizes africanas. Macedo (2008) aponta que “*Fomos sempre educados a pensar em termos europeus. Em geral, mantemos a ilusão de uma nação branca, que não somos e nunca seremos*”.

Neste sentido, é relevante apontar a importante conquista representada pela lei 10.639/03 a qual altera



A encruzilhada tem três caminhos: ensaios para pacificar o homem branco e descobrir mundos possíveis

a lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”.

Apesar deste avanço, o que se observa na prática é que, embora seja obrigatório falar sobre a cultura afro-brasileira a falta de fiscalização contribui para que a lei não seja aplicada efetivamente, ou seja, enfrentamos inúmeros desafios para o cumprimento desta lei.

Para a consolidação desta conquista é necessário que todas as escolas invistam em conteúdos e metodologias adequados para tratar sobre este assunto. Para que no futuro possamos ter outra percepção dos ataques aos templos afro-brasileiros, que estes não sejam tratadas apenas como briga de vizinho, mas sim como crime.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste resumo abordamos a questão do preconceito contra as religiões de matriz africana, refletindo sobre a influência do processo de colonização na produção de uma naturalização da violência contra tais manifestações culturais.

Neste sentido, buscamos reforçar a importância da preservação das religiões de matriz africana como valiosas expressões da diversidade cultural brasileira e da resistência política e espiritual dos povos afrodescendentes.

Concluimos que é necessário somar esforços no sentido de mitigar o preconceito contra as religiões de matrizes culturais africanas, e a educação formal tem um papel importante para construção de uma sociedade mais tolerante, que respeite e aceite as diferenças, que saiba valorizar a cultura africana na sociedade brasileira e assim faça com que o preconceito, a discriminação e a intolerância religiosa fique no passado.

PALAVRAS-CHAVE:

Discriminação.

Religiões.

Educação.

REFERÊNCIAS:

MACEDO, J. R. (Org). Desenvolvendo a história da África. Porto Alegre: Editora UFRGS.2008.

MINAYO, M. C. S. Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2002.

PINTO, F. (Org.). Liberdade Religiosa e Direitos Humanos. Cartilha da Universidade Federal Fluminense, 2016.

PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. <https://www.researchgate.net/publication/228354151_As_religioes_afro_brasileiras_e_seus_seguidores> Acesso em 16 de junho de 2021



