



Universidade de Brasília

Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares

Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania

DIREITOS HUMANOS EM TRANSE:

REPENSANDO FUNDAMENTOS E EPISTEMOLOGIAS A PARTIR DAS MACUMBAS

Jonas França Tavares

Orientador: Prof. Dr. wanderson flor do nascimento

Brasília – DF

2020

JONAS FRANÇA TAVARES

**DIREITOS HUMANOS EM TRANSE: REPENSANDO EPISTEMOLOGIAS E
FUNDAMENTOS A PARTIR DAS MACUMBAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, como requisito à obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos e Cidadania.

Orientador: Prof. Dr. wanderson flor do nascimento

BRASÍLIA – DF

2020

JONAS FRANÇA TAVARES

**Direitos Humanos em transe:
repensando epistemologias e fundamentos a partir das macumbas**

Esta dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pelo orientador e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos seguintes professores:

Prof. Dr. wanderson flor do nascimento
Orientador – PPGDH – CEAM/UnB

Profa. Dra. Vanessa Maria de Castro
Membro Interno – PPGDH – CEAM/UnB

Prof. Dr. Luiz Rufino Rodrigues Junior
Membro Externo – FEBF/UERJ

Profa. Dra. Renísia Cristina Garcia Filice
Suplente – PPGDH – CEAM/UnB

Aprovado em: 13 de novembro de 2020.

BRASÍLIA – DF
2020

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa é fruto de um compromisso firmado com Seu Zé Pretinho, camarada da malandragem, compadre de Seu Zé Pelintra e da Cigana Sete Saias.

Agradeço, portanto, a este amigo e a tantos outros de sua banda que me acompanham.

Agradeço a Lemba, Dandalunda e Njila, meus caminhos de muzenza.

Agradeço aos meus ancestrais, sejam os do continente ou os de Ilhabela, das praias dos Castelhanos, do Bonete e das Enchovas, onde mora a Sapopemba mais velha, e onde eu nasci.

Agradeço à minha mãe, Claudia França, pelo afeto que ela ensina ser possível florescer de tantas formas, por tanto tempo, e com tamanha beleza.

Agradeço à minha família de santo, os filhos de Mutalambo, da *Nzo Jimona diá Zambi*, chão sagrado que me pariu através das mãos certeiras de meu Tata Nguzetala.

Agradeço à companhia daqueles que, de formas tão distintas, me ensinam cotidianamente a força incansável dos afetos: Leonam, meu companheiro; e meus amigos-irmãos, Thatianny, Paulo Gabriel, Mukwalê, Rita, Isadora, Ananda, Bruna, Wagner de Jagun, Kayangunzu, Lombonzoewame e Ndundufurama.

Agradeço a Tata Kewala Simbe, da *Nzo Kewala Mukongo diá Zambi*, por ter me apresentado aos vastos mundos dos candomblés de raiz Angola-Congo pela primeira vez.

Agradeço a meu orientador, Prof. Dr. wanderson flor do nascimento, Tata Nkosi Nambá, por ser este ferramenteiro tão preciso e atencioso, extremamente bondoso em compartilhar a chama com a qual ele funde os metais e as ideias e molda novos caminhos.

Agradeço também à ancestralidade bibliográfica que me precede, e que por sua natureza transgressora e extremamente habilidosa me permitiu a cisão de paradigmas em meu curso de pesquisador, revelando-me novos horizontes de possibilidades para a criação e a escrita, em que eu devo central referência ao trabalho emancipador de Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino e Eduardo Viveiros de Castro.

Agradeço, por fim, ao Grupo de Estudos Calundu (UnB), e especialmente ao Luís Ferrara, por sua disponibilidade e atenção em auxiliar de forma fundamental para meu processo de qualificação no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da UnB.

Lemba beka muovó – que Lemba traga felicidade.

Brasília, inverno de 2020.

Jonas França Tavares
U'azelé Mazenza

RESUMO

A consagração e perpetuação das hegemonias ocidentais na modernidade através do amplo fenômeno do colonialismo nos campos do ser, do saber e do poder viu empobrecer e destituir de potência criativa e epistemológica importantes ferramentas de transformação social, como é o caso dos fundamentos dos Direitos Humanos, eclipsados na contemporaneidade pelo recrudescimento do fascismo social nas esferas do poder institucional. Referenciados em construções abissais, semiocidas, epistemicidas, racistas e lineares do conhecimento e das formas de construí-lo, estes fundamentos parecem abstratos e inteligíveis se visualizados através das lentes dos povos subalternizados pela colonialidade, e para que possam atingir novas formulações de seus componentes emancipatórios certamente precisam ser revisitados a partir de ontologias insurgentes que apostem em dinâmicas de pluriversalidade, multitemporalidade, polissemia, polivalência e entrecruzamento. É neste sentido que o conceito de transe se apresenta: como inseparável do trânsito, manobra tática de referenciamento epistemológico objetivado a promover justiça cognitiva e reparação histórica dos silenciamentos impostos, oferecendo metodologias e modelos de análise e intervenção na realidade social que florescem das brechas e frestas de resistência à história do projeto colonial no Brasil, a saber: as ruas, terreiros, malocas, rodas de samba e todas as demais instituições criativas de reinvenção das experiências de vida que, por incompatibilidade com as formas lineares e mortíferas de cognição e poder, firmaram como ato de resiliência o encantamento pela ancestralidade. Promover o transe dos Direitos Humanos é fazer com que um estado alterado de consciência atinja a dimensão da filosofia de seus fundamentos. Este transe é estabelecido no tempo da síncope, que promove uma interrupção seguida de uma cadência de novos sentidos para suas estruturas e elaborações. O estado alterado de consciência faz com que os parâmetros a partir dos quais estes fundamentos são pensados sejam reposicionados, referenciados na ancestralidade enquanto esfera ontológica, política e de justiça. Esta pesquisa é resultado de uma empreitada em busca de reivindicar a ciência encantada das macumbas, um complexo codificado de saberes de resistência assentado em ontologias e alteridades insubmissas, como parâmetro de construção de novos paradigmas para os estudos do constitucionalismo, dos direitos coletivos e dos fundamentos dos Direitos Humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Transe; Macumba; Epistemologia; Encruzilhada.

ABSTRACT

The consecration and the perpetuation of the Western hegemonies in the modernity through the wide phenomenon of colonialism in the multiple fields of the knowledge and the power made important tools of social transformation lose their creative and epistemological potentials, as is the case of the philosophical foundations of the Human Rights. Born and raised in abyssal, epitemicidal, racist and linear constructions of knowledge and science, these foundations seem abstract and intelligible when viewed through the eyes of the subalternized and subordinated people in the colonialist dynamics. These philosophical foundations need to be reworked by insurgent ontologies, forged by the dynamics of the pluriversality, multitemporality, polysemy, versatility and the intercrossing ways of knowledge, so they can reach new formulations of their emancipatory components. Thus, we present the concept of Trance: as inseparable from the transit and the displacement, a tactical maneuver of epistemological movement aimed to promote cognitive justice and the historical reparations of the imposed silence. In this way, this work offers methodologies and models of analysis and intervention in the social reality that blossomed from the gaps and cracks of the resistance processes of the history of the colonial project in Brazil, as the streets, terreiros, samba circles, afro-american communities and all other creative institutions that worked for the reinvention of life experiences that, due to the incompatibility with the linear and deadly forms of Modern cognitions and powers, signed as acts of resilience by the enchantment of the ancestry. To promote the Trance of the Human Rights is to dive in an altered state of consciousness, reaching the dimension of the philosophy of its foundations. This Trance is established in the timing of the syncope, which promotes an interruption followed by a cadence of new meanings for these structures and elaborations. The altered state of consciousness causes the repositioning of these foundations, referencing them in the face of ancestry as an ontological, political and justice sphere of life. This research is the result of an endeavor to claim the enchanted sciences of the macumbas, a codified complex of resistance knowledges based on unsubmitive ontologies and alterities, as a parameter for the construction of new paradigms for the studies on constitutionalism, collective rights and the fundamental principles of the Human Rights.

Keywords: Human Rights; Trance; Macumba; Epistemology; Crossroads.

*Fonte de sabedoria
Onde tudo podia achar
Todo o canto matriz
Da gente do meu lugar*

*Quando eu era canarinho
Ela existia, sabia
Hoje eu canto sozinho
E dela sempre vou lembrar*

*Ai, ai, saudade
Saudade dela
Ela se foi, saudade
Fiquei sem ela*

Roberto Mendes e Nizaldo Costa

Dedico este trabalho à minha avó Sylvia França e à sua lembrança permanente que em mim habita.

Brasília, inverno de 2020.

Invocando estas leis
Imploro-te Exu
Plantares na minha boca
O teu axé verbal
Restituindo-me a língua
Que era minha
E me roubaram
Sobre Exu teu hálito
No fundo da minha garganta
Lá onde brota o
Botão da voz para
Que o botão desabroche
Se abrindo na flor do
Meu falar antigo
Por tua força devolvido
Monta-me no axé das palavras
Prenhas do teu fundamento dinâmico
E cavalgarei o infinito

Padê de Exu Libertador, 1981

Abdias do Nascimento

SUMÁRIO

1. Xinguilamento	09
1.1 Macumba, transe e síncope	11
2. Encantamento	22
2.1. Linhas, abismos, epistemicídios e encantamento epistemológico	22
2.2. Dispositivos raciais, necropolítica, genocídio e biopolítica: a estrutura	32
3. Carrego colonial, <i>ndéba</i> e descarrego	41
3.1. O Estado colonial em um Brasil de duas cabeças	51
4. O Eclipse dos Direitos Humanos e o encantamento na Encruzilhada	55
4.1. Revisitando a ideia de genocídio: uma manobra tática	55
4.2. O conceito de eclipse para os Direitos Humanos	57
4.3. A Encruzilhada	59
5. A metodologia da galinha-d'angola	70
5.1. Repensando métodos a partir das ciências encantadas	72
5.2. O Tempo	75
5.3. A espiralidade do fazer científico e dos Direitos Humanos	86
6. O caboclamento dos Direitos Humanos	90
7. A pluriversalidade do Obi	109
7.1. A ideia de humanidade e a ideia de pessoa	114
8. Amarração	132
Referências	137

1. Xinguilamento

*Mas eu vim de lá pequenininho
Alguém me avisou
Pra pisar nesse chão devagarinho
Dona Ivone Lara*

O objetivo deste trabalho é ser uma *maionga*¹, um banho de cacimba na névoa da alvorada, e não deixa de ser, também, uma flecha atirada contra o sol. Eu jamais ousaria me intrometer no caminho dos ancestrais silenciados pela história do projeto colonial no Brasil para produzir algo a menos que uma *quizomba*² para que eles cacem, comam, dancem, guerreiem e espalhem seus brados pelos cantos do mundo. Por esta razão, afirmo que este trabalho é, também, uma forma de *xinguilamento*.

O xinguilamento é o acesso corpóreo à manifestação mediúnica da ancestralidade nas culturas angolanas da Ilha de Luanda³. Por meio desse fenômeno, os antepassados se anunciam pela boca dos descendentes e materializam sua memória coletiva – um acesso ao código genético constitutivo da comunidade provocado pelo transe. É a cessão do corpo à manifestação de novas frequências que alcançam dimensões e horizontes expandidos, retirando os indivíduos das distrações impostas pelo cotidiano amortecedor e lançando-os no colo de seus avós, que assumem seus olhos, mãos e vozes para dançar, cantar e rezar. O xinguilamento é o ato de ouvir o som daqueles que não podem ser esquecidos. E o que esta pesquisa propõe, da mesma forma, é enveredar-se por um estado alterado de consciência que recusa e atravessa o esquecimento. Como anunciou Luiz Antonio Simas em suas *Pedrinhas Miudinhas*, “não me importa a crença, que tenho pouca – mas me vale o rito, que conforta e desvela o mundo na reinvenção da vida e me permite louvar a ancestralidade” (2019a, p. 47).

As ideias aqui riscadas apontam para um levante contra o estado de consciência traçado e imposto pela história da modernidade ocidental. Levantam-se, portanto, contra a linearidade, o genocídio, os abismos do epistemicídio, o apagamento das memórias e o dismantelo cognitivo dos que foram subalternizados pelo colonialismo e por seus científicisms racistas.

¹ Banho frio, que pode conter uma mistura de folhas e rezas, responsável por limpar energeticamente o corpo na tradição dos candomblés de raiz Angola-Congo.

² Quizomba é o termo bantu herdado nos candomblés de raiz Angola-Congo referente à festa, momento de celebração entre a comunidade do terreiro e seus deuses e ancestrais.

³ *Xinguilamento* (2008), documentário de Marisol Kadiegi lançado pela Televisão Pública de Angola, é a primeira peça audiovisual a abordar esta manifestação cultural do povo *axilunda*.

O xinguilamento é, antes de tudo, uma forma de contornar a condição que Davi Kopenawa diagnosticou como imperativa na cognição ocidental: “a cabeça cada vez mais cheia de esquecimento” (2015, p. 15). É, também, verificação do “verdadeiro sentimento religioso do Brasil – afeto celebrado em festa e recriação, pelo rito, da miudeza provisória da vida” (SIMAS, 2019a, p. 44).

O campo da cultura, isto é, “todo o processo humano de criação e recriação de formas de viver [...], conjunto de padrões de comportamento, visões de mundo, elaboração de símbolos, crenças, anseios, hábitos, tradições que distinguem determinados grupos sociais” (SIMAS, 2019a, p. 23), está permanentemente exposto às estratégias que o xinguilamento oferece para a insurgência das memórias e da ancestralidade contra os projetos de esquecimento perpetuados pela história. Enquanto “território da beleza, da sofisticação e do encontro entre gentes” (SIMAS, 2019b, p. 35), a cultura, como ensina Abdias do Nascimento, é também “um entrelaçamento inseparável de aspectos que, somados, constituem a totalidade histórico-existencial e metafísica” (NASCIMENTO, 2019, p. 177). Estes entrelaçamentos existem porque resistem frente ao esquecimento como ferramenta de dominação, e se apresentam justamente como a “capacidade de criar e recriar a vida a partir do legado dos ancestrais” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 92). Ainda segundo Abdias, “foi em suas religiões ancestrais que o africano encontrou um espaço onde se apoiar e defender o que lhe restava de identidade humana” (NASCIMENTO, 2019, p. 115)

O histórico de predações que esvaziam as memórias e apagam a potencialidade das ancestralidades faz urgir na alvorada a busca por desenvolver ferramentas que permitam disseminar, expandir e retomar estrategicamente as decodificadas sabedorias táticas que experimentaram o encantamento como prática de vencer o esquecimento e o genocídio. A decodificação das experiências nos campos do ser, do saber e do poder nesta história de resistência jaz armazenada nos mananciais brasileiros que se inquietam pelos ritos da dança e da música. Assim, não se pretende intentar decodificar estes complexos sistemas, mas beber e se alimentar da vasta oferta de decodificações que eles próprios ofertam. Eis uma estratégia de sobrevivência num contexto de guerra e de morte: esculhambar o imposto e ressignificá-lo a partir de oportunidades que se assentam na dicotomia, na diversidade, na ginga, na contradição e no dinamismo.

Referenciais e saberes subalternizados pela dinâmica colonialista devem ser permanentemente mobilizados no intuito de reivindicar seus espaços enquanto ciências dotadas de fertilidade analítica para repensar a realidade social, visualizar problemáticas sob novos

ângulos e apresentar caminhos nesses horizontes. Nesta pesquisa, proponho moldar e alimentar um assentamento epistêmico-metodológico reunido a partir das macumbas e das heranças de resistências afro-ameríndias brasileiras, estabelecendo novos canais de comunicação entre os campos apartados pelas fronteiras impostas na modernidade vivenciadas pelo Sul global. É importante notar destarte que a *macumba*, aqui, pode ser lida enquanto um jogo de subversão da morte por práticas de encantamento, uma recusa ao projeto colonial que extrapola o campo mágico-religioso. Como sugere Luiz Antonio Simas, a macumba é um manancial de conceitos e de maneiras de estar no mundo e o seu contrário é o aniquilamento em vida, o desencanto. Macumbeiro é quem se propõe, no diálogo com a natureza e com os ancestrais, a manipular os sentidos e os significados da vida em um infinito desdobramento de possibilidades que não admitem o apagamento, a opressão e a esterilização das experiências criativas.

1.1 Macumba, transe e síncope

Nas macumbas, por trás de cada ritual há uma simbologia que se desdobra, ao mesmo tempo particular e geral, e que amplia a visão e a concepção de mundo daqueles que integram seus ritos. Por isso é que traçamos, aqui, um compromisso de “transgressão lexical” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 111). A reivindicação de uma resignificação dos termos *macumba*, *macumbeiro*, etc., geralmente utilizados com carga depreciativa, se apresenta como uma tática estratégica pois “a astúcia de praticar a dobra na linguagem é a forma que temos de não nos subordinarmos diante da imposição de normas que nos violentam e nos negam enquanto possibilidade” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 73). Como este “saber ético e cosmológico dos africanos sempre experimentou o silêncio imposto pela linguagem hegemônica” (SODRÉ, 2017, p. 13), há de se demarcar que “o cerne da questão em jogo é a continuidade de outra forma coletiva de subjetivação” (SODRÉ, 2017, p. 90). Não há vergonha nenhuma em fincar a macumba enquanto referencial epistemológico, pois ela é “ciência encantada e amarração de múltiplos saberes” (Idem, p. 12), responsável por apresentar as “marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial” (Ibidem, p. 15). Sendo verdadeiras “redes de sabedorias cosmopolitas” (Ibidem, p. 83), as macumbas compreendem-se como fenômenos polifônicos, ambivalentes e inacabados (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 14).

Nos dá base para pensar a macumba tanto no que tange o seu sentido etimológico, quanto à natureza da sua presença (ontologia), e as suas

produções de conhecimento (epistemologia). Amarração é o efeito de, através das mais diferentes formas de textualidade, enunciar múltiplos entenderes em um único dizer (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 14)

Encarnar a macumba como espírito científico é, também, compreender que “nosso racismo epistêmico, que muitas vezes se manifesta em curiosa simpatia pela ‘macumba’, no fundo não reconhece esses saberes como sofisticados e libertadores, mas apenas como peculiares e folclorizantes” (SIMAS, 2019, p. 23), e que, portanto:

A macumba não pode ser encarada nem pelo viés da lente de uma sociedade racista, eugênica e tacanha que a expurga, demoniza e assassina [...], nem com a irresponsabilidade, empolgação e produção de estereótipo de alguns que, por não reconhecerem sua força política, a consomem de forma superficial e descomprometida com o exercício comunitário (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 104)

Nas macumbas não há separação entre os campos elencados por Muniz Sodré (2017, p. 29), a saber: o estudo do que realmente existe (ontologia) ou das representações da realidade – metafísica; o estudo dos modos como podemos conhecer as coisas – epistemologia ou teoria do conhecimento; o estudo das questões atinentes à linguagem religiosa – filosofia da religião ou teologia; e o estudo da natureza de si mesmo – filosofia do espírito. Assim, a macumba emerge, sob as contribuições de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, como uma política-poética que “por contingenciamento identitário e territorial compreende em seus limites inúmeras sabedorias que se amalgamaram inventando/inventariando formas de potencializar a vida esquivando-se da mortificação perpetrada pelo desencanto” (2019, p. 105). Em *Flecha no Tempo* (2019), os autores reafirmam que a função principal da postura macumbeira no fazer científico é potencializar o sentido da vida. Afinal, “a política macumbeira é uma aposta que parte do pressuposto que não existe uma única origem explicativa para as coisas do mundo, assim como uma única forma de existir e praticar o saber” (2019, p. 103).

Os paradigmas trazidos pelas gramáticas do encantamento, então, passam a ter suas decodificações postas em jogo, esta experiência de sociabilidade que “não tem como premissa a exclusão, mas a incorporação das vibrações que vagueiam e baixam nas coisas dando o tom daquilo que é o mundo” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 11). Na medida em que a macumba surge como instância que não vê separação – e por isso resgata a ligação – entre cultura e natureza, abarcando as mais diversas dimensões do sentir, ela também pode ser entendida como arte. Na língua inglesa, aliás, os sortilégios dos feitiços, amarrações e trabalhos que estão ligados às

práticas das macumbas são entendidos como “*craft*”, traduzido livremente como ofício, habilidade, construção, *coisa feita*.

Por falta de léxico mais diverso e abrangente, a língua inglesa entende a macumba por meio do conceito de “*witchcraft*”. Segundo artigo do *Cambridge Dictionary Online*⁴, “*witchcraft*” significa a atividade ou a performance mágica para ajudar ou prejudicar outras pessoas. É clara a limitação que o dicionário oferece para este termo e ainda mais clara a limitação do termo em si, caso mantido na seara das ações estritamente interpessoais, com finalidades instrumentais. Mas, embora esta definição seja extremamente simplória, ela desvela outras nuances quando analisada com mais cuidado. Afinal, “*craft*” significa habilidade e experiência, especialmente em relação ao fazimento de objetos; um trabalho ou atividade que requer habilidade. Assemelha-se aos trabalhos artesanais, cuidados atenciosos de trabalho manual. Assim, “*witchcraft*”, este termo anglo-saxão que parece reduzir o significado amplo contido na ideia de macumba e por isso pode ser entendido como uma tradução incompleta, na verdade elucida para o conteúdo habilidoso, material e processual das macumbas, o que extrapola os limites de uma ideia ligada unicamente ao invisível e ao metafísico. Não seria inoportuno lembrar que, na linguagem das macumbas brasileiras, o processo de iniciação é muitas vezes chamado de *feitura*; e que, como cita Eduardo Viveiros de Castro, “um xamã que inicia um outro é igualmente dito ser seu ‘fazedor’ (*inumötsöri*)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 64).

Como sugeriu a grandiosa Makota Valdina, falar em feitiço é falar em decodificação⁵. E a macumba, complexo de saber, operada enquanto feitiço, “confronta as políticas assassinas de gente, saberes e linguagens praticadas pelo Estado colonial” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 105). Macumba é constructo ancestral de resistência daqueles que “ousaram inventar a vida na fresta, dando o nó no rabo da cascavel e produzindo cultura onde só deveria existir o esforço braçal e a morte silenciosa” (SIMAS, 2019b, p. 13). Este processo de destruição de saberes, práticas, modos de vida e visões de mundo que a modernidade empenha – e que analisaremos com mais cautela futuramente – fez com que as macumbas, assim como as demais culturas desviantes do padrão canônico imposto, fossem “relegadas ao campo da barbárie, ou acolhidas como pitorescas ou folclóricas. Elas são desqualificadas em nome da impressão de que o hemisfério norte representa o ápice civilizatório da humanidade” (SIMAS, 2019b, p. 48) e de que a história “só pode ser contada a partir dos marcos e códigos que o Ocidente produziu”

⁴ Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/witchcraft>>. Acesso em 20 de julho de 2020.

⁵ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rHPDMMBOH0bc>>. Acesso em 20 de agosto de 2020.

(Idem). Mas as histórias das pombagiras e os causos dos pretos velhos vertem a todo tempo de seus cavalos para provar que “há outras bases para a ética e a estética que não as que parecem imanentes às versões da modernidade elaboradas pelas míopes teorias eurocêntricas” (GILROY, 2012, p. 107)

No nível da cognição, isto é, dos processos mentais de percepção, juízo e raciocínio, as epistemologias das macumbas mantiveram, através da resistência, suas estruturas conservadas e reinventadas em processos complexos. Não é necessário descolonizar estas cognições. Elas é que nos ensinam, de formas extremamente sofisticadas, a descolonizar a cognição tida como hegemônica, reinante na academia científica e nos processos de decisão das políticas do Estado. Tampouco é necessário o esforço de decodificar as macumbas, pretensão esta sempre manchada pelo caráter invasor da colonialidade. As macumbas é que contém infindáveis modelos e práticas de decodificação do mundo, da vida, do conhecimento e da resistência que podem nos apresentar.

O mistério ontológico e as vicissitudes da raça negra no Brasil se encontram e se fundem na religião dos orixás: o candomblé. Experiência e ciência, revelação e profecia, comunhão entre os homens e as divindades, diálogo entre os vivos, os mortos e os não nascidos, o candomblé marca o ponto onde a continuidade existencial africana tem sido resgatada. Onde o homem pode olhar para si mesmo sem ver refletida a cara branca do violador físico e espiritual de sua raça. No candomblé, o paradigma opressivo do poder branco, que há quatro séculos vem se alimentando e se enriquecendo de um país que os africanos sozinhos construíram, não tem lugar nem validade (NASCIMENTO, 2016, p. 206).

Entre as macumbas, aqui darei enfoque particular, mas não exclusivo, aos candomblés. Abdias do Nascimento celebra os candomblés como o complexo cultural que “resistiu e conservou intato seu corpo de doutrina, sua cosmogonia e teogonia, o testemunho dos seus mitos vivos e presentes” (NASCIMENTO, 2016, p. 125). Para o autor, imortalizado em seus pioneirismos analíticos, “o candomblé se localiza como o foco inspirador e dinamizador da criatividade artística afro-brasileira, exercendo também papel relevante nas atividades puramente lúdicas e/ou recreativas” (NASCIMENTO, 2016, p. 141).

Aqui, como observa Wanderson Flor do Nascimento, “o que chamamos de culto seria uma rotina de manutenção das múltiplas interações com a natureza, com a comunidade e com as diversas relações com a ancestralidade” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 158). Neste aspecto, há de se criticar as propostas de estudo destes mananciais que apostem na “fossilização histórica desses povos e culturas, para que assim melhor lhes sirvam de campo de pesquisas” (NASCIMENTO, 2016, p. 151).

Uma religião na qual nem o inferno nem o diabo têm lugar e que não aflige a vida do homem com um pecado original do qual se deve purificar, mas que convida o homem a sobrepujar suas imperfeições graças ao seu esforço, aos esforços da comunidade e aos orixás. Constituindo a fonte e a principal trincheira da resistência cultural do africano, bem como o ventre gerador da arte afro-brasileira, o candomblé teve de procurar refúgio em lugares ocultos (NASCIMENTO, 2016, p. 125).

Os elementos simbólicos herdados e preservados pelas macumbas transcendem um emplastro simplesmente religioso e se apresentam como elaborações ontológicas e cosmológicas aterradas na experiência sufocada, mas ansiosa para prover a oxigenação dos olhares sobre os problemas que perseguem nossa história de predações. A empreitada de convidar as decodificações ofertadas nas macumbas para um fazer científico expandido e progressista não se resume a objetificar os saberes tradicionais conservados no Brasil para dissecá-los dentro de uma proposta científica reacionária; mas, ao contrário disso, vestir seus parâmetros e encarná-los como revoluções nas formas de semear e colher conhecimento. Trata-se de fazer destes saberes ancestrais o *mulele* vestido para que nosso *mukutu*⁶ possa dançar.

O que se propõe, sob esta perspectiva, é repensar os fundamentos democráticos dos Direitos Humanos e encontrar novas formas de inseri-los de maneira crítica na realidade social a partir dos saberes das macumbas, encantarias e encruzilhadas. Esta empreitada mira o campo da filosofia dos Direitos Humanos pois, como observa Helio Gallardo, “a eficácia jurídica de Direitos Humanos, questão cultural, política e social, é inseparável de uma discussão abrangente sobre seu fundamento” (GALLARDO, 2014, p. 21). E, para completar com o que o mesmo autor define de forma extremamente oportuna, “o fundamento dos Direitos Humanos está em outro mundo possível” (GALLARDO, 2014, p. 11). Esta abertura de possibilidade, operacionalizada como fundamento a ser repensado, encontra local de florescimento no útero das macumbas brasileiras e suas elaborações ontológicas e epistemológicas. Neste esforço é que se pretende moldar uma releitura epistêmico-metodológica dos Direitos Humanos assentada sobre as referências afro-ameríndias e reivindicar a ancestralidade destas filosofias e cosmologias como ferramentas analíticas para os debates contemporâneos no campo das ciências sociais aplicadas.

O percurso traçado é, ao mesmo tempo, caminho e descaminho. Atentando para o fato que a imprevisibilidade e a contradição contêm componentes caóticos que não deixam de ser ordenados e ordenadores, pretendo lançar discussão para alguns tópicos centrais a partir dos

⁶ *Mulele*, em quimbundo, significa “roupa” e *mukutu*, por sua vez, significa “corpo”. Tata Kewala Mukongo me ensinou que o *Nkisi*, divindade do panteão herdado pelos candomblés de origem Angola-Congo, usa nosso *mukutu* como seu *mulele*.

quais outras reflexões se desdobrarão. Por isso falarei, de onde habitam os marafos⁷ de Exu e as folhas da Jurema, sobre a ideia de indivíduo e comunidade, a noção de ancestralidade viva, a leitura da morte como esquecimento e a relação entre humanidade e natureza para repensar as ideias de alteridade, humanidade, pessoalidade e genocídio em uma mirada tática dos fundamentos dos Direitos Humanos.

Nos candomblés, não se adoram os deuses em escrituras, mas em assentamentos, que são conjuntos de elementos minerais, vegetais e animais que materializam o canal de comunicação com o divino. Um assentamento é um amálgama coeso de elementos com o objetivo de encantar. Seus fatores constituintes não podem ser, no entanto, reduzidos a objetos. As favas, conchas, metais e louças que compõem um assentamento religioso são dotados de essência espiritual a partir do coletivo construído pela ancestralidade da liturgia. Um assentamento é, portanto, uma referência, um espaço; um sistema complexo e aterrado ao chão e à realidade. Tal como qualquer outro ser vivo ele também come e bebe, absorvendo e reagindo ao que é posto diante de si.

O que eu proponho com o desenho desta pesquisa não é buscar uma referência epistemológica cristalizada que se acessa quando necessário ou quando convém; ou, ainda, rotular uma metodologia engessada que conduza as reflexões nestes debates. Minha empreitada é, ao contrário disso, modelar um assentamento epistêmico-metodológico que sirva de ferramenta, mas que também seja um espaço sobre o qual se derramarão as referências que se manifestam no umbigo dos antigos calundus, das rezadeiras e da ginga dos angoleiros. Um assentamento que absorve aquilo que lhe é oferecido e ora aceita, ora rejeita. Um constructo epistemológico e metodológico que estabelece, com os demais fatores determinantes da pesquisa, uma relação de reflexividade e de contínua reconstrução.

Caminhos metodológicos diversos e entrecruzados serão costurados, amarrados e moldados para que novas vias de análise sejam produzidas. Uma pesquisa qualitativa e explicativa com viés aplicado e estratégico, no campo sobre o qual nos debruçaremos, requer um gingado etnográfico, certa malemolência discursiva, uma gira movimentada de revisões bibliográficas, estudos de caso, modelos analíticos e recurso às histórias de vida, relatos orais, cantigas e simbologias de diversas materialidades.

⁷ Bebida alcoólica usada ritualmente, que pode variar entre uma infinidade de exemplos, desde a aguardente de cana até o gim.

Decidi construir este texto de forma a seguir uma lógica de terreiro, muito próxima à experiência iniciática nos cultos ancestrais afro-ameríndios do Brasil. Assim, após o *xinguilamento*, o trabalho seguirá para sua fase de encantamento. Será o momento de colher as folhas sobre as quais disporei as reflexões aqui propostas. Veremos, nesta etapa da pesquisa, como a moldagem de um assentamento epistêmico-metodológico na defesa da ciência das macumbas dará substrato para repensar os Direitos Humanos em seus paradigmas contemporâneos.

Contudo, é importante frisar que o dinamismo, aqui conclamado como método científico, não pode e não deve ser confundido com a desordem. Neste sentido, a reivindicação de uma metodologia em permanente processo de negociação poderia ser lida como uma adaptação do dadaísmo de Paul Feyerabend, na medida em que reconhece que um fazer científico estático se funda numa “concepção demasiado ingênua do homem e de sua circunstância social” (2011, p. 34). Entretanto, uma nova proposta metodológica riscada em pomba⁸ não busca a referência em Marcel Duchamp e, tampouco, pretende ser exibida no Centre Pompidou: molda-se a partir dos encantados, dos orixás, de Mestre Didi, Makota Valdina, Rufino Bom do Pó e de tantos outros, lançando-se para o meneio das esquinas, terreiros e rodas de samba.

A ordem das encruzilhadas, primordial para as macumbas e seus sistemas de inventar a vida, não fomenta silenciamentos, aniquilamentos e uniformizações. Não se trata de um ordenamento que apara, rotula, reduz, contingencia; mas, ao contrário disso, emancipa, borbulha, bambeia, ilumina e transforma como nuvem de fundanga⁹. Veremos que Exu, Njila e Legbá ensinam um ordenamento caótico que verte do dinamismo e da diversidade, assume a imprevisibilidade como axioma; e que oferece direcionamentos em situações de conflito, encurralamento e supressão.

O único dogma que desponta desta proposta epistêmico-metodológica é o transe, a cessão do corpo à manifestação das vozes e coreografias da natureza perceptível refletida em divindade e ancestral; a conexão e o resgate dos sentidos e caminhos apagados pelas violências da história retilínea. Afinal, os diferentes modos de saber e formas de experiência praticados no mundo “opostos aos domínios racionalistas do Ocidente têm a incorporação como forma de

⁸ Pó ritualístico utilizado nos candomblés de origem Angola-Congo e também presente em algumas manifestações da umbanda. De coloração branca, é feito a base de argila e guarda uma miríade de significados que ligam a vida, a morte, a imanência e a transcendência, largamente recomendado em rituais de limpeza e descarrego.

⁹ *Fundanga* é o nome dado a um pó feito a partir de misturas de pólvora, utilizado amplamente em diversos rituais das tradições afro-ameríndias da umbanda e do candomblé com a finalidade de espantar os espíritos maléficos.

linguagem/comunicação” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 94). Como Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino observam em *Fogo no Mato* (2018), a raiz etimológica da palavra *transe* remete ao latim *transire* e exprime a “ideia do ir atravessando como sentido de cruzar mundos, perspectivas, possibilidades, práticas, o tempo inteiro” (p. 100).

Feyerabend também observa que a uniformidade debilita o poder crítico da ciência e “ameaça o livre desenvolvimento do indivíduo” (2011, p. 45). Por esta razão, é que vejo o fazer científico mais próximo de um artesanato em argila e rafia do que da reprodução em massa de acrílicos e cromados. A fixidez identitária é confortável e ilusória nas mesmas medidas, pois é no trânsito e nos entrecruzamentos que se tece o fio da experiência humana. A busca por um entendimento da vida baseado nas encruzilhadas supera os riscos da ânsia pela ordem moderna que, como veremos, busca insistentemente transformar o mundo em um reino inorgânico.

O monorracionalismo sobre o qual se constituiu a modernidade enquanto fenômeno político, econômico, social e cognitivo tende a enxergar o transe como possessão, descontrole e irracionalidade (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 100), mas “todo e qualquer ato criativo só é possível a partir do transe como disponibilidade de travessia. A razão intransigente é aquela que nega a mobilidade e os cruzos das experiências e das tessituras de saber” (Idem). O *xinguilamento* é a condição básica para adentrar esta mata que assovia a memória dos antepassados e ecoa o rastro das serpentes. Este transe é atingido por meio do que Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino definiram como síncope: uma alteração inesperada no ritmo que “rompe com a constância, quebra a sequência previsível e proporciona uma sensação de vazio que logo é preenchida de forma inesperada” (2018, p. 18).

Assim, uma “cultura de síncope, um traçado tático, feito pomba riscada, contra a tendência de normatização e planificação dos modos de ser” (Ibidem, p. 18) é necessária para que abandonemos os discursos empobrecedores das experiências e cosmologias do Atlântico, pois “somos educados não apenas para ignorar, mas para desprezar as culturas de síncope, aquelas que subvertem ritmos, rompem constâncias, acham soluções imprevisíveis e criam maneiras imaginativas de preencher o vazio” (SIMAS, 2019b, p. 28). Na avaliação de Ailton Krenak, quando escreve sobre as *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), “se a gente desestabilizar esse padrão, talvez nossa mente sofra uma espécie de ruptura” (p. 57).

É a síncope que permite o transe, esta perturbação positiva da cognição imposta, para que hajam esforços coletivos na construção de novas epistemologias que reconheçam a “alteridade, as gramáticas não normativas, as sofisticadas dimensões ontológicas dos corpos disponíveis para o transe, a generosidade dos encontros, as tecnologias terapêuticas e populares

do apaziguamento das almas pela maceração das folhas e pela fumaça dos cachimbos” (SIMAS, 2019b, p. 172). Como Abdias do Nascimento observa na reunião de seus textos em torno do *Quilombismo* (2019), as manifestações artísticas e performáticas das macumbas podem ser historicizadas em um “potencial mítico que não se reduz à imobilidade arcaica; [...] tornando as fundações prístinas em contemporâneas forças de transformação social” (p. 203). A arte que verte das macumbas, portanto, é comprometida na luta pela “humanização da existência humana” (NASCIMENTO, 2019, p. 204), sendo “base de um processo de luta libertária, dinamizado por seu amor e sua comunhão e engajamento” (Idem, p. 206).

Promover o transe dos Direitos Humanos é fazer com que um estado alterado de consciência atinja a dimensão de seus fundamentos. Este transe é estabelecido no tempo da síncope (SIMAS; RUFINO, 2018), que promove uma interrupção seguida de uma cadência de novos sentidos para suas estruturas e elaborações. O estado alterado de consciência faz com que os parâmetros a partir dos quais estes fundamentos são pensados sejam reposicionados, referenciados na ancestralidade enquanto esfera ontológica, política e de justiça. Este processo se inicia com o *Xinguilamento*, quando entende sua semântica; segue com o *Encantamento*, quando analisa sua historicidade e estrutura; desenvolve-se a partir do *Descarrego*, ato de cuidado e livramento; encontra a *Encruzilhada*, onde se refrata epistemologicamente; passa pelo *Caboclamento* (SIMAS; RUFINO, 2019), quando permite-se reinventar as mais nucleares instâncias dos direitos; e, por fim, transiciona-se novamente, numa sucessão espiralada de reposicionamentos paradigmáticos na correção permanente dos processos de silenciamento e de epistemicídio.

O xinguilamento nos apresenta ao tempo da síncope, o movimento inicial e motriz de um encontro pragmático com a ancestralidade. É uma oportunidade de acessar um transe que nos oferece o despertar, a memória, a ligação, a iluminação através do prisma de saberes que a coletividade ancestral mantém através de seus sofisticados processos de resistência e decodificação. Diferente dos transe que adormecem, apagam ou alienam, o xinguilamento se apresenta como manobra tática de acessar outro processo fundamental para o estabelecimento das justiças cognitivas e epistemológicas: o encantamento. E o encantamento, como veremos a seguir, é uma larga via que se desdobra para dissecar e superar as linearidades nos campos do ser, do saber e do poder, e seus decorrentes processos de apagamento e violência.

É através do encantamento encontrado na frequência do xinguilar que poder-se-á analisar os abismos e epistemicídios das colonialidades e, diante deles, compreender como operam os dispositivos do racismo e do genocídio, etapa de revisão histórica e conceitual

necessária para o aporte deste assentamento que seguimos moldando. O encanto será, portanto, o momento de alargar e aprofundar a consciência sobre as experiências históricas que ainda mantêm processos contínuos de predação, e cuja superação é de inquestionável urgência no campo dos Direitos Humanos.

"Vem por aqui" — dizem-me alguns com os olhos doces
Estendendo-me os braços, e seguros
De que seria bom que eu os ouvisse
Quando me dizem: "vem por aqui!"
Eu olho-os com olhos lassos,
(Há, nos olhos meus, ironias e cansaços)
E cruzo os braços,
E nunca vou por ali...

[...]
Não, não vou por aí! Só vou por onde
Me levam meus próprios passos...
Se ao que busco saber nenhum de vós responde
Por que me repetis: "vem por aqui!"?

Prefiro escorregar nos becos lamacentos,
Redemoinhar aos ventos,
Como farrapos, arrastar os pés sangrentos,
A ir por aí...
Se vim ao mundo, foi
Só para desflorar florestas virgens,
E desenhar meus próprios pés na areia inexplorada!
O mais que faço não vale nada.

Como, pois, sereis vós
Que me dareis impulsos, ferramentas e coragem
Para eu derrubar os meus obstáculos?
Corre, nas vossas veias, sangue velho dos avós,
E vós amais o que é fácil!
Eu amo o Longe e a Miragem,
Amo os abismos, as torrentes, os desertos...

Ide! Tendes estradas,
Tendes jardins, tendes canteiros,
Tendes pátria, tendes tetos,
E tendes regras, e tratados, e filósofos, e sábios...
Eu tenho a minha Loucura!
Levanto-a, como um facho, a arder na noite escura,
E sinto espuma, e sangue, e cânticos nos lábios...
Deus e o Diabo é que guiam, mais ninguém!
Todos tiveram pai, todos tiveram mãe;
Mas eu, que nunca principio nem acabo,
Nasci do amor que há entre Deus e o Diabo.

Ah, que ninguém me dê piedosas intenções,
Ninguém me peça definições!
Ninguém me diga: "vem por aqui!"
A minha vida é um vendaval que se soltou,
É uma onda que se alevantou,
É um átomo a mais que se animou...
Não sei por onde vou,
Não sei para onde vou
Sei que não vou por aí.

Cântico Negro, 1955

José Maria dos Reis Pereira

2. Encantamento

2.1 *Linhas, abismos, epistemicídios e encantamento epistemológico*

A vida se agita e é inquieta. É necessário, no campo das ontologias e epistemologias, expandir perpetuamente os debates sobre os modelos lineares de pensamento e de construção do conhecimento que nos são impostos pelo curso da história. Isso se explica, porque esta linearidade, que de tão aterrada e reforçada, nos parece natural como a luz do dia. A linearidade é, acima de tudo, violenta: transcreve-se em uma forma de racionalidade que tem, como princípios fundantes, a segregação, a hierarquia como opressão e a recusa à contradição, ao descaminho e à dualidade. Pensar o mundo, pesquisar e escrever de forma linear é um desacato às potências da linguagem, da filosofia, da estética e da ciência. E, como completa o poema de José Maria dos Reis Pereira, riscado nesta epígrafe, “não sei por onde vou, não sei para onde vou, sei que não vou por aí” (1955, p. 110).

Um grande amigo, Paulo Gabriel Franco, professor da Universidade de Brasília em Planaltina – Distrito Federal, certa vez me alertou que a linguagem usada como mero recurso ou instrumento dá a ilusão do divórcio entre as dimensões do sentir e do elaborar/construir. Este uso superficial da língua, objetificando-a e retirando dela sua natureza viva e tática, faz com que sofram sérias limitações os horizontes disponíveis ao alcance das ontologias que se desdobram mundo afora. A linguagem, componente vivo e material da cultura, deve ser mobilizada como ferramenta através da qual a linearidade como projeto cognitivo é denunciada e transgredida. A respeito disso, como observam Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, um mundo “obcecado pela linearidade e pelo desenvolvimento que explora a natureza como mero recurso e enxerga na métrica do humano a semelhança com o divino está fadado a se perder na circularidade da existência” (2020, p. 96). A ótica e a lógica das linhas, fronteiras e abismos possuem relações íntimas na constituição da modernidade e de suas colonizações ecoantes que investigaremos imediatamente.

Há que se lembrar de que toda linha é, também, uma fronteira. E Martin Heidegger (1971), observando a filosofia helênica, havia postulado que uma fronteira não é o limite onde algo termina, mas o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente. Entretanto, o desenrolar do projeto colonial da modernidade parece ter feito com que as fronteiras se tornassem abismos. Neste sentido, Achille Mbembe (2017) observa que as fronteiras materiais

e metafísicas da realidade social deixaram de ser pontos de passagem para se tornarem linhas de segregação. Estas elaborações se aproximam do que Boaventura de Sousa Santos chamou de pensamento abissal da modernidade (2010, p. 32), definido pela impossibilidade da copresença dos dois lados destas linhas impostas por um projeto hegemônico e colonial de epistemicídio¹⁰ e predação.

Em conversa idealizada pelo Ciclo de Estudos Selvagem da Editora Dantes e transmitida ao vivo pela internet em 17 de abril de 2020¹¹, Ailton Krenak e Marcelo Gleiser nos forneceram interessantes composições sobre a estruturação desta linearidade cognitiva moderna-ocidental, sua ligação umbilical com processos político-econômicos e suas consequências para o apagamento de ontologias que se tornaram subalternizadas. Segundo Marcelo Gleiser, renomado astrônomo brasileiro, o processo de maquinização da natureza que se desenvolveu no percurso da ciência moderna consagrou-se a partir da compreensão de que o mundo natural deveria ser entendido para, então, ser dominado¹², como verificado na obra de Francis Bacon (1876; 1997), estudada também por Pablo Mariconda (2007). A tradução da natureza por meio de leis, códigos e imperativos normatizou-se como a gramática científica única e uníssona, demarcando que há uma relação entre os projetos coloniais de decodificação do mundo e de controle produtivo de seus recursos.

Ainda segundo a contribuição de Marcelo Gleiser nesta conversa com Ailton Krenak, nas revoluções agrárias que permeiam os Séc. XVI e XVII desenvolveu-se a mecanização da exploração do mundo natural como base para o crescimento vertiginoso dos centros urbanos, buscando numa relação com o mundo natural uma redução de significado empobrecedora, motivada pelas ânsias do desenvolvimento econômico. Assim, constituiu-se uma relação forçadamente verticalizada, de dependência assimétrica e parasitária, do homem com a natureza, em que dela só se extrai; pois, como observa Krenak em sua obra escrita, “quando

¹⁰ É importante, antes de debater os significados de epistemicídio, tomar fôlego para refletir brevemente sobre a interação entre identidade, representação e diferença. Segundo Tomaz Tadeu Silva, o ato da representação significa dizer “‘essa é a identidade’, ‘identidade é isso’” (2000, p. 91). E, como observa Denise Silva, “esse valor signo da representação acaba por ligar identidade e diferença a sistemas de poder, pois é privilégio dos que detêm o poder de representar assumir o poder de definir e determinar a identidade” (2014, p. 52). Questionar a forma como são construídas as identidades e as diferenças, na avaliação da autora, significa questionar os sistemas de representação que lhes dão suporte. Uma visita à obra de Stuart Hall (2003) permite vasculhar outras elaborações sobre as relações entre sistemas de representação, significado e cultura.

¹¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xel7GDOefg>>. Acesso em 12 de junho de 2020.

¹² Castro-Gómez (2005, p. 80) observa que o espírito renascentista promoveu uma ruptura entre homem e natureza, tornando esta uma relação de inimidade em que se busca domesticar as contingências da vida. Ao analisar as rupturas culturais entre humanidade e natureza, é possível compreender que as questões em torno da relação com os recursos naturais revelam, também, a crise da racionalidade instrumental hegemônica na ciência da sociedade moderno-colonial (PORTO-GONÇALVES, 2011).

despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2019, p. 49). Atos de contra-colonialidade, veremos adiante que a personalização e a humanização da natureza podem ser alguns dos muitos caminhos para uma nova estruturação ontológica, epistemológica, científica e política.

Ailton Krenak, então, insere no diálogo com o físico as suas aguçadas observações: compreende que o que demarca a humanidade, neste processo de desenvolvimento, é a separação, o corte do restante do mundo e da natureza. Krenak observa que este processo de consagração da ciência moderna foi possível graças à criação de técnicas que, mesmo provisoriamente, permitiriam uma sensação de domínio da imprevisibilidade da natureza: nada mais que ficções traçadas no campo da dominação sobre o mundo e as coisas. Neste ponto, como observam Simas e Rufino (2020), jaz um projeto de encapsular o tempo na dimensão do relógio e dos ritmos da produção e do consumo, restringindo a vida a uma funcionalidade utilitarista e comunicada. O que há de se concluir, portanto, é que estas ficções alimentadas no bojo do cientificismo moderno são fornecidas e mantidas pela lógica da linearidade e dos abismos.

Em suas *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak (2019) compreende que a concepção de “nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (p. 23). Este projeto político-econômico-ontológico viu-se especialista em criar ausências dos sentidos de viver em sociedade e do próprio sentido da experiência da vida, confabulando um “cosmos vazio de sentido e desresponsabilizado de uma ética que possa ser compartilhada” (2019, p. 44). Krenak cataloga esta prática ontológica como o império do *Antropoceno*, que tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, e que denuncia “o nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade” (2019, p. 58).

Primeiro veio a cruz. Em seu nome os teólogos do século XVI justificaram a escravidão sob o argumento de que o africano era um homem que não tinha religião, mas superstições; não tinha língua, mas dialeto; não tinha arte, mas folclore. Depois veio a ciência. A construção das noções de inferioridade e de superioridade dos povos, com ápice no racismo do século XIX, constituiu-se em um longo acúmulo teórico de diferentes disciplinas, em especial as ciências naturais no que concernem à classificação e à diferenciação dos homens, em regra com base nos conhecimentos da botânica e da biologia, transportados para a espécie humana. O que estava em questão eram as necessidades de classificar, compreender, identificar, catalogar a diversidade humana, a alteridade, ou seja, o outro (CARNEIRO, 2011, p. 153).

A criação colonial do conceito de Novo Mundo, inseparável das finalidades últimas da predação, extração, apagamento e obliteração dos projetos a ele apontados, ao mesmo tempo em que “alçou o Ocidente na modernidade, nos lançou em um abismo onde somos herdeiros do genocídios, estupros, assaltos, subalternizações e precariedades de um sistema de dependências” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 97). Os abismos fundados por estas separações – sejam ontológicas ou físicas em suas mais variadas formas – denunciam a proporção catastrófica destes projetos de dominação política e econômica que desaguaram na construção das cognições e suas epistemologias, bem como das estruturas de suas sociedades e instituições.

Como nota Ailton Krenak, “não tem fim do mundo mais iminente do que quando você tem um mundo do lado de lá do muro e um do lado de cá, ambos tentando adivinhar o que o outro está fazendo. Isso é um abismo, isso é uma queda” (2019, p. 62). Em consonância com o líder indígena, Boaventura de Sousa Santos também é categórico: a “distinção fatal na cultura ocidental, entre razão e corpo, separou irremediavelmente o corpo da alma” (2019a, p. 20). Defronte esta cisma, fica cravado aqui o alerta de Sueli Carneiro: “diante da barbárie a primeira vítima é a lucidez” (2011, p. 182).

A busca pela objetificação da natureza e dos saberes como operação de seu espólio e posterior domesticação operou através da gramática dos abismos, revelando a operação de um racismo epistêmico assentado nos “pressupostos coloniais da ciência moderna ocidental, família (patriarcado) e da religião judaico-cristã” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 94), pois os processos de cortes abissais promovidos pela modernidade ocidental nas perspectivas ontológicas em desenvolvimento concomitante à colonização tiveram como ponto nevrálgico o império do cristianismo e da conversão. É inevitável sinalizar, neste sentido, que o arcabouço do cristianismo, enquanto prática institucional gerida no contexto de mobilização política e econômica em favor do colonialismo das metrópoles, também atuou enquanto conjunto de compreensões ontológicas e filosóficas que permitiram o empobrecimento dos solos dominados com dinâmicas de maniqueísmo, linearidade, sentimento de culpa e consagração universal do sofrimento. Estas confluências demarcam um:

Domínio intelectual que corresponde em outros planos ao poder de colonização europeu e ao poder teológico de conversão de almas ao cristianismo. Essa construção pretende ser um fato absolutamente racional, mas é de fato um magno sentir político eurocêntrico, que traça fronteiras para a produção filosófica, ao mesmo tempo em que define o ponto de partida de sua exportação (mediada pelo cristianismo) para os receptáculos coloniais (SODRÉ, 2017, p. 8).

Neste sentido, é válido observar a centralização monoteísta das crenças sempre foi “politicamente homóloga à organização monopolística (meios de controle da violência, poderes fiscais, funções de administração dos territórios etc.) necessária à constituição do Estado moderno” (SODRÉ, 2017, p. 37). Ocorreu, assim, um projeto em diferentes frentes de perpetuação, agindo de forma multifacetada sobre o “domínio de si, a repressão contínua, a moderação das emoções, a regulação das pulsões tornadas necessárias pela vida nos centros da rede de interdependências” (ELIAS, 1975, p. 210). Muniz Sodré é categórico ao observar que “o genocídio ontológico perpetrado pelos evangelizadores foi o pressuposto do genocídio físico” (SODRÉ, 2017, p. 102).

Abdias Nascimento¹³ deixa, aqui, uma oferta de bom grado para este cenário: o autor afirma que desde que o cristianismo criou o complexo de vergonha e culpa em torno da sexualidade humana, rejeitando nossa responsabilidade mais sagrada, a procriação, “o cientista de formação europeia não pode conceber nem entender uma religião onde a sexualidade é vista como parte integral do ser: humano, divino e espiritual” (2019, p. 123). Daí a dificuldade e a resistência deste fazer canônico compreender de fato a natureza das macumbas e suas oportunidades de alargamento epistemológico. Na condição de “herdeiros de mentalidades decapitadas, as tradições ocidentais cultivam há tempos a má sorte de ter a cabeça deslocada dos corpos. Não reconhecemos e muito menos credibilizamos as perspectivas advindas do corpo” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 93).

Lembra-se, aqui, o pensamento de Boaventura de Sousa Santos, o qual repetidamente tem denunciado como a dominação ocidental ligada às potências do Norte marginalizou o conhecimento e a sabedoria dos habitantes do Sul, desvalorizando os saberes alternativos produzidos fora do Norte capitalista hegemônico. Nesse contexto, o privilégio epistemológico concedido à ciência moderna a partir do século XVII possibilitou a revolução tecnológica que alavancou a supremacia ocidental e suprimiu outras formas *não científicas* de conhecimento; no caso dos povos indígenas das Américas e dos escravos africanos, Boaventura acentua que o epistemicídio constituiu-se na outra face do genocídio (SILVA, 2014, p. 52, grifo meu).

¹³ Como Abdias expõe de forma categórica em *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (2016), “o papel exercido pela Igreja Católica tem sido aquele de principal ideólogo e pedra angular para a instituição da escravidão em toda sua brutalidade” (p.62). Não obstante, o autor observa que “o ramo protestante atuou na mesma direção” (NASCIMENTO, 2016, p.63). E ele ainda acrescenta que o cristianismo, “em qualquer das suas formas, não constituiu outra coisa que aceitação, justificação e elogio da instituição escravocrata, com toda sua inerente brutalidade e desumanização dos africanos” (2016, p.63).

Fiz questão de grifar quando, no excerto acima, Denise Silva refere-se aos saberes subalternizados como formas *não científicas*, uma vez que, em minha avaliação, a cientificidade destas vozes silenciadas precisa deixar de ser questionada imediatamente, e é um dos objetivos desta pesquisa demonstrar o porquê. Para isso, há de se entender, por exemplo, que, mesmo sendo iletradas em alguns casos, muitas matriarcas de diversas raízes dos candomblés, séculos atrás, já compreendiam e explicavam os ciclos da chuva ou os processos das teorias de panspermia e da evolução molecular por meio das narrativas sobre suas divindades trazidas da África. Entendiam que Hongolo, a divindade-cobra da água que cai do céu, encontra-se com Dandalunda, a água dos rios, e com Kaiala, a água dos mares; e dança junto a elas para firmar o círculo hidrológico de evaporação e condensação. Entendiam também que a vida na Terra foi trazida por uma pedra incandescente, que permitiu o desenvolvimento dos compostos orgânicos, com a única diferença de que ligavam este processo a Zazi e Luango, deuses relacionados ao céu e ao fogo, e não às teorias de H. E. Rícher, Thomas Huxley, Aleksander Oparin e John Heldane¹⁴. É ciência que se baila e coreografa, matéria humana e corpórea.

Também é válida a ressalva referente ao tratamento que a autora dá aos ancestrais destes cultos, tarjando-os como *escravos* (SILVA, 2014), quando o correto seria, a meu ver, identificá-los como *escravizados*, por uma razão óbvia de bom senso e cuidado historiográfico. Denominar um povo de escravo é submetê-lo, uma vez mais, a uma condição petrificada de existência, artifício das práticas hegemônicas e coloniais na literatura.

Observar divindades como Hongolo e Dandalunda manifestadas em transe em um terreiro enquanto bailam é, em si, uma experiência científica que permite compreender a lógica da natureza observável. A cientificidade não é diminuída ou agredida pelo encantamento; ou, como bem colocam Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, “há que se ler o encanto para se entender a ciência” (2018, p. 16). Somos forçados por uma complexa estrutura cognitiva a “descredibilizar as possibilidades que vagueiam o invisível” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 105).

Assim, o epistemicídio deve ser lido como uma manifestação de injustiça cognitiva (SANTOS, 2007), e transcende o campo simbólico, avançando sobre a materialidade das práticas sociais, institucionais e pedagógicas sobre as quais se desenvolvem as práticas científicas, as esferas públicas e as políticas de Estado.

O encantamento das ciências pela via das macumbas e do transe requer uma avaliação profunda dos processos de epistemicídio, de forma a investigar como a morte e o silenciamento

¹⁴ Para um aprofundamento nas teorias de panspermia, recomenda-se a leitura do artigo de Wallis & Wickramasinghe (2004).

operam em face da vivacidade de outros horizontes. Para as macumbas, a morte não é um radical de escassez, da interrupção, mas sim da continuidade, enquanto rito pode ser chave para a compreensão da esfera da vivacidade (SIMAS; RUFINO, 2020). O que o epistemicídio ocidental pratica não se enquadra nas visões afro-ameríndias brasileiras sobre a morte enquanto processo de continuidade, mas de desencantamento. Este processo diz respeito sobre as formas de desvitalizar, desperdiçar, interromper, desviar, subordinar, silenciar, dismantelar e esquecer as dimensões do vivo (SIMAS; RUFINO, 2020). Há de se entender a morte como o “fechamento de possibilidades, o esquecimento, a ausência de poder criativo, de produção renovável e de mobilidade: o desencantamento” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 34).

O epistemicídio, então, precisa ser entendido como a morte é verdadeiramente compreendida nas macumbas: o puro esquecimento. Ao invés de se limitar ao desfalecimento da matéria, é “apagão histórico, esvaziamento das memórias, embaraço cognitivo, analfabetismo das gramáticas maternas” (SIMAS; RUFINO, 2019b, p. 9). Constitui, assim, este panorama de ilusões modernas, em que o homem se constitui “enquanto noção que legitima e autoriza a presença de uns e a mortandade daqueles que foram inventados como outros” (Idem, p. 11). Afinal, as hierarquizações do saber estão articuladas com a produção de desvios existenciais e ontológicos e com os semiocídios (SANTOS, 2008; CARNEIRO, 2005; SODRÉ, 2017).

Na lógica epistemicida da linearidade, “o ser é produzido como não existente por ter suas referências de saber submetidas a uma condição de permanente descrédito, subalternidade e por ter sua enunciação interdita” (SIMAS; RUFINO, 2019b, p. 21). Nas avaliações de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2019b), este processo se dá sob uma contratualidade de dominação inscrita nas dimensões da raça e do gênero, alicerçando-se em três principais formas de política de dominação: o assassinato dos corpos, dos saberes e das linguagens.

Importante notar que, como observou Abdias Nascimento (2019), “nenhuma das expressões culturais se rendeu passiva ou facilmente à tentativa, sutil ou violenta, da destruição colonial” (p. 115), pois neste jogo histórico de resistência à subalternização as macumbas compreenderam profundamente que “ter um passado é ter uma consequente responsabilidade nos destinos e no futuro da nação” (Idem, p. 275). Esta ginga de superação da obliteração das lembranças compreende que “a opressão de ontem forma uma cadeia no espaço, uma sequência ininterrupta no tempo, e das feridas em nosso corpo” (NASCIMENTO, 2019, p. 115). A morte-esquecimento causada pelo epistemicídio mira os fundamentos dos espíritos africanos e ameríndios subalternizados, buscando despedaçar suas memórias. Transformá-los em objetos

de espoliação através de seu esquecimento produzido nos seus lares originais, suas terras, deuses e culturas foi a metodologia cedida pela linearidade à colonização. Assim, “o salto crucial entre a sobrevivência e a supravivência demanda também um enfrentamento epistêmico e batalhas árduas e constantes no campo poderoso da elaboração de símbolos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 111).

O epistemicídio é uma forma concreta de genocídio, porque, na cosmovisão afro-ameríndia brasileira, a construção dos saberes é inseparável da corporeidade e das práticas comunitárias. O próprio ato de suprimir a voz que resiste é visto como um desvio do princípio sagrado da fala, da palavra, da comunicação. E, como observa Rufino, “a palavra não se limita em ser veiculadora dos sentidos, a palavra é carne, é materializadora da vida, propiciadora dos acontecimentos” (2017, p. 36).

A linearidade como forma hegemônica de leitura do mundo é um projeto, uma empreitada. Uma monologização forçada dos saberes capaz de hierarquizar as culturas para legitimar as predações coloniais – a ferramenta perfeita para perpetuar no imaginário globalizado os vícios da dominação racial na cultura, na ciência e na política. A transformação de fronteiras em abismos é um fator preponderante no processo em que “a ordem política reconstituiu-se enquanto forma de organização para a morte” (MBEMBE, 2017, p. 15); e, ao inaugurar uma fratura irrevogável entre a vida e a morte, a modernidade faz desta fronteira uma divisão intransponível em seus domínios.

Na concepção dos candomblés, a morte não é o desfalecimento da matéria, senão a pura condição de esquecimento. Ao *deixar esquecer* os saberes contidos nas heranças subtraídas da condição humana pela prática colonial, o projeto monocognitivo vai *fazendo morrer* os elementos constituintes destas experiências de vida. Da mesma forma, os atabaques silenciados, os assentamentos de orixá capturados pela polícia¹⁵ em batidas que existiram até a década de 1970 (TAVARES, 2018a) ou os fios de conta arrebatados pelos traficantes evangélicos das favelas cariocas¹⁶ são *corpos negros caídos no chão*, para usar a imagem que Ana Luiza Flauzina (2006) introduz para discorrer sobre o genocídio da população negra no Brasil. Seja por meio de assaltos sistemáticos e sistêmicos ou através da objetificação dos saberes, o

¹⁵ O Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro mantinha em exibição uma coleção de “magia negra”, como classifica a própria instituição, que consiste em uma gama de elementos litúrgicos de terreiros invadidos e interditados pelo braço armado do Estado. A coleção foi recentemente transferida para o acervo do Museu da República.

¹⁶ Sobre este tema recomendo a leitura de minha monografia de graduação em Ciência Política, intitulada *Mpambu: a encruzilhada entre crime organizado e fé pentecostal na perseguição ao candomblé* (TAVARES, 2018a).

epistemicídio se equivale a sequestrar pessoas e roubar artefatos, pois são todas formas de capturas da ancestralidade – o emblema do projeto genocida.

Uma análise sobre o epistemicídio enquanto mecanismo operado pelos dispositivos raciais é uma oportunidade valiosa para compreender novos caminhos de resistência, pois reconhecer o racismo como fonte do colonialismo e do imperialismo não significa reduzi-lo a uma função do sistema econômico capitalista (NASCIMENTO, 2019, p. 371). Trata-se de compreender uma relação íntima entre as esferas do ser, do poder e do saber que se desenrola como maquinário de silenciamentos estruturais, pois “a prevalência da concepção de que certos humanos são mais ou menos humanos do que outros leva à naturalização da desigualdade de direitos” (CARNEIRO, 2011, p. 15). Assim, como explora Paul Gilroy sobre o pensamento de Walter Benjamin, “articular historicamente o passado significa apropriar-se de uma memória quando ela eclode em um momento de perigo” (2012, p. 351).

Nesta empreitada, “assumir o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa em suas discussões do mundo moderno e utilizá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural” (GILROY, 2012, p. 57) é uma tática de analisar os ranços do epistemicídio diante das possibilidades do encantamento. Afinal, a história do Atlântico negro, constantemente ziguezagueado pelos movimentos de povos negros – não só como mercadorias, mas engajados em várias lutas de emancipação, autonomia e cidadania – “propicia um meio para reexaminar os problemas da nacionalidade, posicionamento, identidade e memória histórica” (Idem, p. 59). Trata-se de uma oportunidade de “reverenciar o tempo e instaurar a humanidade no meio da furiosa desumanização que nos assalta” (SIMAS, 2019b, p. 63). Tratemos, pois, de oferecer inversões nas lógicas impostas pela linearidade; afinal, como lembra Angela Davis (1974) ao ser citada por Boaventura de Sousa Santos (2019b), muros virados de lado são pontes.

No campo da recusa da morte pelo esquecimento permanece vibrante o projeto de encanto. Deste compasso furioso de pajés e pais de santo nasce um multifacetado “discurso filosófico que rejeita a separação moderna, ocidental, de ética a estética, cultura e política” (GILROY, 2012, p. 98). Ao compreender que encantar vem do latim *incantare*, o canto que enfeitiça, inebria, cria outros sentidos para o mundo (SIMAS; RUFINO, 2020), percebemos que a vida insurge como possibilidade de uma política de conexões entre o ser e o mundo, o humano e a natureza, a corporeidade e a espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência (Idem). Por sua natureza transgressora com a ordem do epistemicídio, o

encantamento é aqui celebrado como ato de desobediência, invenção e reconexão (SIMAS; RUFINO, 2020).

Em *Fogo no Mato* (2018), Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino ofertam um generoso manancial de nutrientes para os processos de encantamento epistemológico que lutam contra os vícios do epistemicídio. Na perspectiva dos autores, o ato do encantamento na ciência é uma ordem de abandonar o conforto dos “sofás epistemológicos” (2018, p. 19), e “credibilizar outras epistemologias pressupõe também credibilizar outras ontologias” (Idem, p. 29). Esta atitude de desobediência cognitiva calcada no inconformismo é fundamental para a produção do que os autores chamam de *cisma epistêmica*. O ponto de partida desta prática é a problematização dos regimes de verdades “mantidos e operados em detrimento das diversidades/possibilidades explicativas” (2018, p. 39), atentando diretamente contra o signo da linearidade compulsória; pois, como apontado anteriormente, “as práticas culturais da diáspora africana tendem a transgredir qualquer tentativa de ajuste em esquemas binários” (Idem, p. 43).

Assim, “a transgressão vista como potência assentada no princípio da imprevisibilidade tenciona os limites das razões totalitárias” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 39) para “credibilizar o miúdo” (Idem, p. 107). É um imperativo do campo epistemológico, então, tatear “formas de luta que disputem o campo simbólico e afirmem a sofisticação de saberes não canônicos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 110). Se enxergada como uma obstinação central da episteme – e não apenas como uma mera opção em seu horizonte de possibilidades – esta mudança paradigmática permite levar para o campo das ontologias e dos Direitos Humanos as reparações pelos processos da espoliação física verificada na história das colonizações. Estas políticas de reparação e credibilização constituem-se como compromissos necessários para o campo de reflexão em torno dos fundamentos dos Direitos Humanos por razões óbvias. Neste âmbito, “a descolonização da episteme normativa vem se dando na luta por aqueles que invocam e incorporam sabedorias subalternas, praticando a universidade não somente como um campo de batalhas, mas também de mandingas¹⁷” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 111).

¹⁷ Mandinga é o nome herdado das culturas bantas em suas experiências no Brasil que se refere aos saberes, conhecimentos de variadas naturezas e aplicabilidades que permeiam a gramática da macumba, do constructo artesanal e tático de decodificações desenvolvidas na resistência aos projetos coloniais. Geralmente, a mandinga é vista sob uma ótica de ofensiva e ataque, principalmente quando este se torna a melhor das estratégias de defesa em um conflito. A mandinga é uma sabedoria de mobilizar recursos e energias para atingir um determinado objetivo específico. Assim, pode servir de ferramenta para o encanto e também para as guerrilhas nos campos políticos e epistemológicos: amarrar a boca do sapo é mandinga, usar o perfume da pomba-gira é mandinga, e denunciar os limites dos pensamentos abissais e lineares nos fundamentos dos Direitos Humanos para ofertar-lhes uma rasteira que proporcione sua reconstrução também é, em alguma instância, mandinga. Como lembra o ditado, quem não pode com mandinga não carrega patuá.

2.2 Dispositivos raciais, necropolítica, genocídio e biopolítica: a estrutura

Há também uma relação direta que se constitui entre as dimensões das violações materiais e imateriais da colonização e suas reparações, pois “a problemática epistemológica é necessariamente étnico-racial” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 111). O encantamento, portanto, requer um compromisso com análises que possibilitem escancarar a centralidade que os demarcadores de gênero e raça têm na constituição do genocídio, do epistemicídio e, portanto, nos levantes contra-coloniais. O encanto, para ocorrer, depende de assumir a operação de dispositivos complexos na perpetuação da colonialidade do ser, do pensar e do poder em que a raça, enquanto categoria elencada para produzir sub-humanidades no desenrolar dos projetos coloniais, desempenha papel protagonista.

Aqui, se fazem oportunas as contribuições de Sueli Carneiro (2005) sobre o conceito de *dispositivo*. Segundo a autora, o dispositivo é um instrumento de poder formado por uma rede de elementos simbólicos e materiais que permitem e reforçam práticas opressoras na arena social. A noção de dispositivo permite visualizar as variadas manifestações de operação do racismo, bem como funcionam suas estruturas e articulações. Dialogando com Michel Foucault, Sueli Carneiro afirma que o dispositivo “consiste em estratégias de relações de força, sustentando tipos de saberes e sendo por eles sustentadas” (CARNEIRO, 2005, p. 39). Os dispositivos, portanto, estão intimamente ligados aos processos de cisão de que falam a inimizade de Achille Mbembe (2017) e os abismos de Boaventura de Sousa Santos (2010), gerando efeitos estruturantes nos processos de subjetivação dos sujeitos na elaboração e na imposição das normatividades sobre as quais se assentam as práticas sociais e as políticas do Estado.

Na leitura de Sueli Carneiro, a definição e a consagração do “eu” como sujeito ocorre por meio da construção dos “outros”, em uma dinâmica que os estabelece como seus opostos, não-semelhantes, negativos (2005). O dispositivo, no contexto das relações raciais do Brasil, é força-motriz para que sejam inferiorizados os sujeitos e pensamentos não-brancos, construindo bases epistemológicas, existenciais e culturais para um sistema político, econômico, social e filosófico de privilégios em face de exclusões. Esse dispositivo é amplamente verificado nos projetos de embranquecimento do país em sua pele e estado de consciência (KOIFMAN, 2012; RENK, 2014), e sem embargos é mais um desdobramento das propostas lineares e silenciadoras de formação das ideias e das relações sociais.

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (GONZALEZ, 1988, p. 77).

Paul Gilroy observa que análises profundas sobre a “história da diáspora africana e uma reavaliação entre modernidade e escravidão podem exigir uma revisão das condições nas quais os debates sobre a modernidade têm sido elaborados” (2012, p. 109). Pois a modernidade, nestas perspectivas, é inseparável do conceito de dominação sobre o corpo negro e feminino. Como aponta n’*O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (2016), Abdias Nascimento nota que o Brasil herdou de sua dominação colonial portuguesa a “estrutura patriarcal de família e o preço dessa herança foi pago pela mulher negra, não só durante a escravidão” (p. 73). É o que coroa a colocação de Carl Degler: uma “sociedade fundada sobre a aventura e não sobre o trabalho, fundada na caça fatal ao índio, na escravidão, na degradação da mulher” (1986, p. 207).

É fato histórico que “desde o início da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio” (NASCIMENTO, 2016, p. 123). Entretanto, mesmo com a mobilização de aparatos ontológicos e epistemológicos, imperativos morais, práticas institucionais, forças do Estado e todos os demais membros articulados do maquinário colonial, o projeto de morte pelo silenciamento não se viu capaz de calar a permanência e a insurgência de forças que despontam pelo encanto. Essa incapacidade de “aniquilar definitivamente a vitalidade cultural africana, que se expandiu por vários setores da vida nacional, não pode ser interpretada como concessões, respeito ou reconhecimento por parte da sociedade dominante” (NASCIMENTO, 2016, p. 123).

Mesmo que, graças a este processo colonial, “as concepções metafísicas da África, seus sistemas filosóficos, a estrutura de seus rituais e liturgias religiosos, nunca merecem o devido respeito e consideração como valores constitutivos da identidade do espírito nacional” (NASCIMENTO, 2016, p. 139) pois “as línguas africanas – expressão fundamental da visão de mundo de suas respectivas culturas – foram destruídas, com raras exceções para fins rituais” (Idem, p. 125), estas potências permanecem conservadas nos úteros dos terreiros e nos ventres das caboclas de pena. Sua potencialidade libertadora permanece pulsante, aquecida, nutrida, festejada. Abdias advoga que “só mereceu o nome de sincretismo o fenômeno que envolveu as culturas africanas entre si, e entre elas e a religião dos índios brasileiros” (2016, p. 135), tática de assimilação e troca que permitiu a sobrevivência e o alargamento dos horizontes de ambas

as faces de contato, compartilhando técnicas e espaços de resistência e preservando os segredos que brotam de seus ancestrais.

O projeto colonial no Brasil, força-motriz do genocídio negro, “adotou formas de comportamento muito específicas para disfarçar sua fundamental violência e crueldade. Um dos recursos utilizados nesse sentido foram a mentira e a dissimulação” (NASCIMENTO, 2016, p. 59). Sobre este ponto, vale lembrar que a abolição exonerou de responsabilidades os senhores, o Estado e a igreja e que a Lei Áurea, na verdade “não passou de um assassinato em massa, a multiplicação do crime, em menor escala, dos ‘africanos livres’” (Idem, p. 79).

A morte de tudo que ultrapassa os limites impostos pela monocognição passa a ser o crivo da experiência moderna, constituída pela argamassa híbrida entre a guerra e o racismo. O projeto de morte engendrado pelo sistema moderno colonial perdura e dita o ritmo das relações político-econômicas-epistêmico-culturais até os dias correntes. Este caminho de sufocamento foi responsável por inaugurar o que Mbembe chamou de políticas de inimizade (MBEMBE, 2017), estabelecendo a dinâmica mercantilista e escravocrata como fio condutor do tecido globalizante que opera um empobrecimento ontológico (MBEMBE, 2018) das realidades e subjetividades.

A modernidade pode ser compreendida por meio de três movimentos constitutivos, analisados por Achille Mbembe, na *Crítica da razão negra* (2018): (I) a espoliação organizada, marcada pela objetificação das populações escravizadas durante o tráfico atlântico do séc. XV ao XIX; (II) a erupção das reivindicações descolonizadoras na África e no Haiti e a luta por direitos civis, que remetem ao final do séc. XVIII; e (III) a globalização dos mercados, que desponta a partir do séc. XXI, demarcada pela privatização do mundo e pela produção em escala global da indiferença. No percurso destes fenômenos é que se consagra o que Mbembe denominou de alterocídio, o mecanismo de entender as outras formas de identidade como objetos de ameaça, não-semelhantes, diante dos quais a única opção de sobrevivência é o controle total ou a destruição das alteridades divergentes.

O alterocídio de Mbembe (2018) se articula, aqui, com o dispositivo de racialidade de Sueli Carneiro (2005), na medida em que traduz a prática euro-norte-americana de fundamentar-se como local exclusivo da civilização e da racionalidade, excluindo e invalidando as humanidades não-brancas ao embutir nelas o *status* de selvageria. Este processo de apagamento dos saberes externos às dinâmicas metropolitanas do colonialismo foi possível, na avaliação de Mbembe (2017; 2018), graças à transformação das identidades racializadas em capital de acumulação.

A indiferença que cerca a violência de que são vítimas os segmentos excluídos da cidadania, aliada à impunidade de seus autores e dos setores abastados pelo próprio crime, permitiu que a articulação da marginalidade de ‘baixo’ com a de ‘cima’ instituisse novos e diversificados padrões de violência que ameaçam a todos. Poderes paralelos aos do Estado de Direito se instituem (CARNEIRO, 2011, p. 181).

Uma consequência destas articulações complexas dos processos históricos é, como observa Charles W. Mills em seu *Contrato racial* (1999), “um Estado racial e um sistema jurídico racial, onde o status de brancos e não brancos é claramente demarcado, quer pela lei, quer pelo costume” (p. 13). Assim, ao consagrar hegemonias e subalternizações racialmente recortadas, “o caráter estrutural do racismo impede a realização dos fundamentos da democracia” (CARNEIRO, 2011, p. 91). Esta disjunção moral absoluta (MBEMBE, 2017) que nasce entre a coexistência cordial de um projeto de Estado democrático no Brasil e a permanência destes mecanismos de morte pelo esquecimento serve para nos lembrar que, mesmo com todo o peso hegemônico de um *status quo* que perdura, “se a sociedade é racista, o Estado Democrático de Direito não pode sê-lo, seja por ação, seja por omissão” (CARNEIRO, 2011, p. 163).

Aqui, peço uma pequena licença para, através das palavras iluminadoras de Abdias do Nascimento e de outros autores, situar de forma mais precisa os conceitos de raça, negritude e branquitude que venho utilizando.

Nada temos a ver com a palavra negro em rigor biológico, de raça pura. Nosso negro se movimenta culturalmente, em termos de história. Por isso mesmo, está consciente de que, apesar de cientificamente desmoralizado o conceito de raça e de cor, na vida diária e concreta, desgraçadamente, o negro – e suas manifestações culturais e artísticas, sua promoção social e econômica – sofre constantes limitações e injúrias por causa da coloração epidérmica e da diferença de sua herança espiritual (NASCIMENTO, 2019, p. 162).

Para Abdias, o africano sob o jugo da escravidão “construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia” (NASCIMENTO, 2016, p. 59). E, mesmo quando abolida nos moldes oficiais pela frágil abolição, a demarcação do dispositivo racial pôde ser verificada ainda de forma ampla na “orientação predominantemente racista da política imigratória, outro instrumento básico nesse processo de embranquecer o país” (NASCIMENTO, 2016, p. 85). Há, portanto, uma demarcação clara de uma inviabilidade de se pensar a identidade nacional com a “confortável fixidez que os ideólogos do branqueamento

racial e os gestores do projeto colonial, continuado pela República, sugeriram” (SIMAS, 2019b, p. 171), mesmo com o volume de suas empreitadas.

Alguns governos brasileiros, com apoio de parte dos segmentos mais favorecidos e de alguns intelectuais que abraçaram a eugenia, tentaram apagar, nos primeiros anos do pós-abolição, a presença do negro na nossa história. Este projeto se manifestou do ponto de vista físico e cultural. Fisicamente, o negro sucumbiria ao branqueamento racial promovido pela imigração subvencionada de europeus capaz de limpar a raça em algumas gerações. Tal projeto também se manifestou na tentativa sistemática de eliminar as formas de aproximação com o mundo e elaboração de práticas cotidianas – jeitos de cantar, rezar, comer, louvar os ancestrais, festejar, lidar com a natureza etc. – produzidas pelos descendentes de africanos, desqualificando como barbárie e criminalizando como delitos contra a ordem seus sistemas de organização comunitária e invenção da vida (SIMAS, 2019a, p. 108).

Abdias do Nascimento também não nos deixa esquecer do Ato de 1899, de autoria do então Ministro Rui Barbosa, que ordenou a incineração de “todos os documentos – inclusive registros estatísticos, demográficos, financeiros, e assim por diante – pertinentes à escravidão” (2016, p. 93). Exatamente Rui Barbosa, aquele conclamado por alguns como a *Águia de Haia*, bastião da civilidade diplomática que teria revolucionado a posição do Brasil nas plataformas multilaterais de política como uma referência imortal, demarcou um exemplo fulcral da materialização do projeto de silenciamento e epistemicídio pelo apagamento literal da história. Na dúvida sobre a natureza rapina das águias, veremos que é mais sábio contar com a astúcia das Galinhas-d’angola.

Monstruosa máquina ironicamente designada “democracia racial” que só concede aos negros um único “privilégio”: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora. A palavra-senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como assimilação, aculturação, miscigenação; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes (NASCIMENTO, 2016, p. 111).

O epistemicídio é constituinte do projeto de embranquecimento da realidade e da subjetividade, pois o dispositivo racial é o centro controlador destas dinâmicas de perpetuação de desigualdades. Como alerta Abdias, “alegações de que esta estratificação é ‘não racial’ ou ‘puramente social e econômica’ são chavões que se repetem e racionalizações basicamente racistas: pois o fator racial determina a posição social e econômica na sociedade brasileira” (2016, p. 101). A insistência no mito da democracia racial, por mais que esteja esgotada do ponto de vista lógico, permanece como discurso estratégico capaz de negociar com diversos projetos de desencantamento. Afinal, “a fertilidade racionalizadora do racismo brasileiro não

tem limites: é dinâmica, polifacética e capaz das manipulações mais surpreendentes” (NASCIMENTO, 2016, p. 133). Compreende-se que “o racismo opera de forma plástica, múltipla e atualizável” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 110) e exatamente por isso é que seu combate, portanto, precisa se dar em campos pluriépistêmicos, pluriversais e polivalentes como as encruzilhadas, que ainda debateremos em momentos futuros.

O preconceito de cor, a discriminação racial e a ideologia racista permaneceram disfarçados sob a máscara da chamada ‘democracia racial’, ideologia com três principais objetivos: 1) impedir qualquer reivindicação baseada na origem racial daqueles que são discriminados por descenderem do negro africano; 2) assegurar que todo o resto do mundo jamais tome consciência do verdadeiro genocídio que se perpetra contra o povo negro do país; 3) aliviar a consciência de culpa da própria sociedade brasileira (NASCIMENTO, 2016, p. 200)

O encantamento perpassa, portanto, a compreensão de que não há ambiente no Brasil livre da ideia de missão civilizatória do europeu, branco, cristão e ocidental, esta “metástase daninha, muitas vezes invisível, e por isso artilosa e devastadora” (SIMAS, 2019a, p. 102). Este racismo institucional, que se eleva a partir da estrutura, revela, dentre muitas coisas:

Incapacidade coletiva de uma organização de prover um serviço apropriado ou profissional para as pessoas devido à sua cor, cultura ou origem racial/étnica. Ele pode ser visto ou detectado em processos, atitudes e comportamentos que contribuem para a discriminação por meio de preconceito não intencional, ignorância, desatenção e estereótipos racistas que prejudicam determinados grupos raciais/étnicos, sejam eles minorias ou não (Commission for Racial Equality, CRE/UK, 1999, p. 2).

Ao admitirmos a existência de um contrato social que “sela um acordo de exclusão e/ou subalternização dos negros, no qual o epistemicídio cumpre função estratégica em conexão com a tecnologia do biopoder” (CARNEIRO, 2011, p. 91), aproximamo-nos dos valiosos estudos de Sueli Carneiro (2005; 2011) e Michel Foucault (2002). Michel Foucault entende o racismo como uma dimensão do poder soberano sobre a vida e a morte (CARNEIRO, 2011, p. 91), e em sua obra desenvolveu o conceito de *biopoder*, que consiste numa “tecnologia de poder, uma biopolítica que permite a eliminação dos segmentos indesejáveis” (Idem, p. 92) da sociedade administrada pelo Estado. Nesta dinâmica, assim como pendente entre os limites dos abismos que a modernidade se apresentou, o Estado oscila entre deixar viver ou deixar morrer as suas gentes (FOUCAULT, 2002). Neste aspecto, “o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT, 2002, p. 306).

Necessário pontuar que esta compreensão se articula intimamente com o conceito de *branquitude* elaborado por Ruth Frankenberg (1999). Segundo a autora, a branquitude é um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros e a si mesmo; uma posição confortável de poder a partir da qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo. Trata-se de um fenômeno histórico, interseccional e relacional que se desenvolve em sociedades marcadas pelas desigualdades advindas do colonialismo. É, nesta leitura, um lugar estrutural de vantagens e de privilégios raciais baseado em práticas e identidades culturalmente estabelecidas e cambiantes, gerando valores simbólicos e materiais; um dispositivo.

Assim, a branquitude age “através e nas relações de poder, produzindo violências sociais e epistemológicas” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 24). Neste aspecto, o racismo travestido de conhecimento científico advoga a superioridade de categorias humanas em detrimento de outras em um sistema que utiliza diferenças fenotípicas para justificar processos de dominação colonial e de divisão do trabalho e do espaço social (SCHWARCZ, 1993; CONCEIÇÃO, 2017). Estas contribuições se somam aos estudos de Seyferth (2005) e de Guimarães (1995; 2004), que abordam o conceito de superioridade racial como construído socialmente e sedimentado por mecanismos de legitimação (TAVARES, 2018b).

Assim como Mbembe (2017), Luiz Rufino (2017) reconhece que o imperativo racial é o traço constituinte mais evidente e elaborado desta lógica predatória e hierarquizante de estreitamento da terra, a serviço de uma “tentativa de monologização do mundo a partir de um modelo assente nos pressupostos ocidentais” (RUFINO, 2017, p. 16). Pressupostos esses endereçados, racializados, cristianizados, deterministas e, acima de tudo, colonizadores. As vias abertas pelo colonialismo moderno e suas práticas fundamentalmente racistas produzem a morte em diversas instâncias, “seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 11).

Trata-se de um fenômeno intercontinental de despedaçamentos que submeteu as populações a um “desmantelo cognitivo, à desordem das memórias, à quebra das pertencas e ao trauma” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 13), enquanto embutia nelas a condição de periferia, impondo uma destinação ontológica de inferioridade às suas essências e práticas e fazendo de seus territórios “domínios dedicados à ocupação e à pilhagem” (MBEMBE, 2017, p. 25). Ocorre, assim, através do racismo, “a habituação do sadismo, a implacável vontade de nada saber, de não desenvolver qualquer empatia com as vítimas” (Ibid., p. 169). Os diversos e elaborados mecanismos desta racionalidade moderna foram absorvidos à força pelos povos

subalternizados em um processo de dominação ontológica por meio do silenciamento de práticas ancestrais violadas pelo projeto mercantilista, em que os dominados são conduzidos a uma recusa profunda de suas próprias identidades, referências e práticas ancestrais.

Na análise de Boaventura de Sousa Santos em *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul* (2019a), o colonialismo é visto como uma “forma de sociabilidade que é parte integrante da dominação capitalista e patriarcal e que, por isso, não terminou quando o colonialismo histórico chegou ao fim” (p. 41). Demarcador de uma monocultura da produtividade, ele tem como característica principal a “capacidade de separar, tanto quanto possível, a ocorrência do sofrimento e o sentimento de injustiça que está por detrás dela” (Idem, p. 144). Estas separações, que seguem os modelos abissais, operam por meio da criação de “conceitos monoculturais de justiça desprovidos do juízo ético necessário para avaliar dimensões cruciais do sofrimento” (Idem, p. 144). Resumidamente, na visão do autor português, a continuação destes processos de dominação e silenciamento mesmo após rupturas históricas em suas ordens é tarefa desempenhada em três pilares: “capitalismo, colonialismo e patriarcado” (SANTOS, 2019a, p. 363).

A leitura de Boaventura, embora assertiva em muitos momentos, demonstra-se de certa forma limitada. Além de citar o racismo pouquíssimas vezes em sua obra escrita, o autor sugere que o dispositivo racial seja apenas uma entre as muitas lógicas de funcionamento da gramática abissal e da colonialidade, quando na verdade deveria obter maior centralidade no panorama destes debates. Ao comentar a obra de Achille Mbembe, Boaventura conclui que a necropolítica “reflete a persistência do pensamento político abissal” (SANTOS, 2019a, p. 170); entretanto, há de se observar que ela não só reflete a persistência deste fenômeno conceituado pelo autor português, mas identifica a raça como base deste sistema, e não apenas como uma variável entre muitas outras, como faz a avaliação do lusitano. Ademais, as diferenciações que Boaventura insiste em fazer entre “conhecimento científico e conhecimento artesanal” (SANTOS, 2019a, p. 189) me parecem constituir em si uma forma de permanência num abismo epistemológico sem grandes possibilidades alargadoras de horizontes.

Há de se pontuar que, muito embora o componente racista esteja implícito nas elaborações dos conceitos decoloniais (QUIJANO, 1997), e que, portanto, falar de colonialidade é em si falar de dinâmicas de operação do racismo, nunca será exacerbado sublinhar a preponderância das dinâmicas raciais no estabelecimento destas estruturas. As contribuições analíticas decoloniais que se eximem – pontual ou extensamente – de citar e frisar a centralidade do racismo nestes debates precisam ter suas falhas expostas. Ademais,

precisam também abandonar confortos epistemológicos e filosóficos e encarar de forma ampla e incisiva o debate sobre os privilégios da branquitude em todas as ramificações e afluentes destas problemáticas. É passada a hora de fazer as *Epistemologias do Sul* e os demais projetos decoloniais no campo dos saberes encarnarem um espírito ainda mais profundo e urgente, o da contra-colonialidade, processo de amadurecimento que não pode fugir de um debate frontal com as estruturas da branquitude nestes giros epistemológicos.

Não há como falar em epistemicídio sem falar em racismo, assim como não há forma de entender o processo do encantamento sem um recorte racial profundo nas análises históricas, políticas e ontológicas. Faz parte do percurso do encantamento buscar diagnósticos provisórios e assertivos sobre os diversos processos geradores de desencanto. Isto posto, é necessário retomar o encantamento como categoria de enfrentamento ao desencante, à linearidade e ao epistemicídio. Um dos processos inerentes ao encantamento, portanto, é compreender seu contrário, o desencanto, como uma rede articulada de processos históricos, políticos, sociais, econômicos e ontológicos. O encantamento é um ato de compreender genuinamente o desencantamento que permanece à espreita, eterno sentinela dos apagamentos. Encantar uma folha a ser usada em determinado ritual significa, antes de mais nada, louvar a importância da árvore em que ela brotou; e permite, portanto, honrar a importância de sua presença no rito que se desdobrará.

Tomamos consciência da natureza difusa destes processos de desencanto quando analisamos e convidamos as experiências de resistência dos terreiros e das macumbas para a seara das referências táticas no campo da episteme. Seus esquemas ancestrais de decodificação do saber desenvolveram-se de formas sofisticadas exatamente em resposta à complexidade dos riscos representados pelas empreitadas coloniais que permanecem em constante recriação. O biopoder (FOUCAULT, 2002), a necropolítica (MBEMBE, 2017), os dispositivos raciais (CARNEIRO, 2005; 2011), o genocídio (NASCIMENTO, 2016) e a branquitude (FRANKENBERG, 1999; CONCEIÇÃO, 2017) se relacionam em uma dança mortal de redução das potências humanas que gera um peso, um fardo, um carregamento.

3. Carrego colonial, *ndéba* e descarrego

O conceito de *carrego colonial* elaborado por Luiz Rufino (2017) compreende todo peso e rastro dos sistemas impostos pelos colonizadores aos povos colonizados – tudo aquilo que veio de fora e que aqui se instalou para agredir e aniquilar as diferenças. Nas macumbas, “carrego” é o conjunto das energias externas a um indivíduo ou espaço que se intrometeram trazendo desequilíbrio; energias negativas que trabalham contra a liberdade, a emancipação, a ordem e a justiça. E, da mesma forma, o desenho das sociedades, instituições e políticas dos povos colonizados permanecem carregados de heranças racistas do projeto colonial moderno e do seu monorracionalismo. Imprescindível notar que o carrego colonial “se vitaliza trançando-se nas dimensões do ser, do saber e do poder” (RUFINO, 2017, p. 33).

Ailton Krenak observa que estes ranços são responsáveis por promover uma limitação na “nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade” (2019, p. 13), pois as narrativas silenciadas pela colonialidade são programaticamente esquecidas e apagadas em favor de estruturas globalizantes, configurando assim um abuso daquilo que chamam de razão. Este projeto “tacanho, reducionista e celebrador da barbárie” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 25) evidencia que, enquanto o racismo se promove na estrutura profunda da sociedade, o carrego colonial se manifesta em um nível sobreposto, o dos movimentos sistêmicos. Assim, assimilam-se em mais de meio milênio de violência colonial que produziu “uma espécie de quebranto, estado de doença causado pelo olho grande e pela tara de dominação dos senhores que investem na dependência” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 62).

Este “encapsulamento epistêmico que revela o padecimento dos corpos assombrados pelo carrego colonial” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 21) é parte constituinte, mas não totalitária, do conjunto de vícios que se perpetuam de forma refratada nos campos do ser, do saber e do poder. Afinal, “a interdição de outras perspectivas de mundo em favor da normatização de um modo canônico produziu mentalidades blindadas pelo colonialismo. Essas mentalidades permaneceram mantenedoras e reprodutoras de uma toada de negação da diversidade” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 21). Herdeiros e, em muitas medidas, conservadores destes processos, percebemos que o “Estado, ao negar a raça como categoria que cinde a realidade, omite, mantém e reproduz as violências e desigualdades seculares direcionadas às populações negras, na medida em que também omite, mantém e reproduz os privilégios” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 110).

A perpetuação destes cargos coloniais e suas estruturas racistas gerou incompatibilidades no cerne dos sistemas políticos do Atlântico – como elaborou Achille Mbembe, a convivência íntima do projeto democrático com a guerra e o racismo resultou em uma “disjunção moral absoluta” (2017, p. 34). Compreendo, portanto, que os ranços dos cargos coloniais apontados por Rufino (2017) são dispositivos que geram incompatibilidades fundamentais no funcionamento da democracia. Estas incompatibilidades serão tratadas, aqui, pela alcunha de *Ndéba*, o termo em língua quimbundo para se referir aos parasitas; às coisas que se mantêm às custas de outras (ASSIS JUNIOR, 1941, p. 30). O parasitismo, neste sentido, deve ser compreendido como uma relação ignóbil de anulação que gera perturbação, inimizade, desencantamento; uma prática que diminui as potências, pulveriza as oportunidades em favor de uma monologização programada. Parasitária é a natureza de todas as formas com que os cargos coloniais se perpetuam nas disjunções absolutas em torno do projeto democrático.

O parasitismo é uma característica germinada da linearidade, do monorracionalismo e do epistemicídio. Recebe o status de parasitário tudo aquilo que ocupa um espaço e um tempo invadidos com a intenção de depredar e apagar as dinâmicas pré-existentes, gerando adoecimento. A linearidade é em si um parasitismo, pois prevê a aniquilação de um sistema ou narrativa a ser subjogado em favor da nutrição predatória daquilo que nele se aloja. Quando os ianomâmis da Amazônia desejam curar suas doenças, entendem que a base do processo de busca da saúde física e mental está intrinsecamente ligado a uma perseguição de parasitas que se inserem no quadro dos sonhos, da espiritualidade e da ancestralidade (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Como narra David Kopenawa, “quando seus filhos adoecerem, você seguirá o caminho dos seres maléficos que roubaram suas imagens para combatê-los e trazê-las de volta” (2015, p. 85). Nestas culturas, lutar contra o parasitismo é uma operação tática de busca e resgate da imagem saudável que havia¹⁸. Assim, seja através dos ianomâmi ou do conceito de cargo, entende-se “que todas as formas de colonialismo e neocolonialismo devem ser proscritas, sejam de tipo territorial, econômico, político, cultural ou psicológico” (NASCIMENTO, 2016, p. 171).

¹⁸ Na cosmologia ianomâmi abarcada em *A Queda do Céu* (2015), Kopenawa e Albert afirmam que “todo ente possui uma ‘imagem’ (*utupë a*) do tempo das origens, que os xamãs podem ‘chamar’, ‘fazer descer’ e ‘fazer dançar’ enquanto ‘espírito auxiliar’ (*xapiri a*). Esses seres-imagens (‘espíritos’) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. [...] O transe xamânico, conseqüentemente, põe em cena uma identificação do xamã com os ‘espíritos auxiliares’ por ele convocados” (p.610). O ofício do xamã, então, é enveredar-se pelo mundo e pelo tempo destas imagens, perseguir os rastros e ranços daquelas forças intrometidas com a finalidade da desordem e erradicar os desvios que elas provocaram nas imagens das pessoas de sua comunidade. É uma forma extremamente sofisticada de lidar com os parasitismos em uma perspectiva imagética, auto-reflexiva e centrada na ancestralidade.

O descarrego

*Os riscos que corre essa gente morena
O horror de um progresso vazio
Matando os mariscos, os peixes do rio
Enchendo meu canto de raiva e de pena
Purificar o Subaé
Mandar os malditos embora
Dona da água doce, quem é?
Dourada rainha senhora
Caetano Veloso*

O descarrego não é uma mera opção no horizonte distante e difuso, mas algo inevitável que já se materializa. Retirar esses pesos do caminho é dar satisfação à ancestralidade, limpar as cabeças, emancipar as culturas e repensar a sociedade. E, ao invés de vir na forma de um banho de pipoca, o descarrego se apresenta sob o espectro de novos experimentos epistemológicos, modelos analíticos, investidas no campo do conhecimento hegemônico que atentam contra o silenciamento dos saberes subalternizados¹⁹, fazendo com que a permeabilidade da academia científica se abra às referências vindas dos terreiros, rezadeiras, encruzilhadas, gingas e rodas de jongo; verdadeiros úteros que gestam inquietantes formas de analisar e repensar as estruturas da vida social e que não podem se limitar a objetos de pesquisa antropológica.

Este descarrego não pode se limitar a uma abstração metafórica, pois a materialidade do esquecimento não permite que assim se enganem as dinâmicas da contra-colonialidade. O descarrego é um estágio constitutivo do encantamento que precisa ser mobilizado de forma

¹⁹ A desconstrução do silenciamento epistemológico não pode ocorrer pela conservação de um modelo científico que trata os terreiros e os saberes afro-ameríndios como meros objetos de estudo. Ao contrário disso, deve-se buscar uma prática investigativa que utilize estas referências como epistemologia, método, forma. Dentre estas investidas eu gostaria de citar, particularmente, as *Pedrinhas miudinhas* de Luiz Antonio Simas (2013), a *Pedagogia das Encruzilhadas* de Luiz Rufino (2017), as *Performances na Encruzilhada* de Paulo Petronílio (2016), a contribuição de Edelu Kawahala e Luciano Goés para a psicologia, intitulada *Abdias do Nascimento, um Exu libertador: das teorias deste pensador negro a uma epistemologia de Exu, subsídios para uma psicologia afro-brasileira* (2017), a dissertação de Katiuscia Pontes intitulada *Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03* (2017), a dissertação de Augusto Sérgio São Bernardo sobre *Kalunga e o Direito* (2016) e os trabalhos periódicos de grupos de pesquisa como o Calundu, o Núcleo de Estudos de Filosofia Africana Exu do Absurdo e o Encontro de Saberes da Universidade de Brasília, e do Programa de Pós-Graduação em Saberes Tradicionais da Universidade Federal de Minas Gerais. Limite-me a citar estes tópicos certo de que muitas outras investidas contra hegemônicas assentadas nas macumbas e filosofias afro-diaspóricas se agitam e se manifestam no campo científico brasileiro contemporâneo. Os exemplos que trouxe, no entanto, me parecem condensar o espírito geral destes giros epistemológicos.

responsável com as lógicas que criam as macumbas e suas comunidades de resistência. Sobre este ponto, é válido observar que é preciso conhecer o rito para desdobrar seus significados epistemológicos e ontológicos com justeza e comprometimento. Dentre as diversas tentativas de mobilização das macumbas e seus ritos como fontes epistemológicas no campo científico, aquelas que não centram o racismo como a origem magnânima das dominações e silenciamentos do epistemicídio não servem ao propósito emancipatório que estes mananciais de resistência provém. Tampouco se apresentam consistentes os projetos de escrita recentemente levantados nos meios acadêmicos que se utilizam destas fontes sem conhecê-las intimamente, de dentro. Há de se pedir licença às ruas, porteiras, às folhas, ao chão, aos ancestrais e aos membros mais velhos destas comunidades. Afinal, como cantam os pontos da umbanda, se o portão é de ferro o cadeado é de madeira; e há de se lembrar que casa de lei não é para brincar.

O descarrego inclui também uma função que demarca o ofício dos griots e dos sacerdotes de terreiros: contar histórias. Como diz Ailton Krenak, “a provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim” (KRENAK, 2019, p. 27). Conhecer e credibilizar histórias – sem que se encarne um posto regulador e ainda colonial de quem dá a voz de forma imperativa, tendo a ilusão de que o que se faz é apenas conceder espaços de fala – é uma tarefa a ser feita sem pedantismos herdeiros dos complexos narcísicos e senhoriais da branquitude. Trata-se de oxigenar a matéria, como faz o romper das águas que caem nas cachoeiras e encontram as rochas. É produção que se verifica na busca por “ultrapassar o dualismo normativo vigente” (SANTOS, 2019a, p. 26) de Norte e Sul e entender que “identificar e denunciar a linha abissal permite abrir horizontes relativamente à diversidade epistemológica do mundo” (SANTOS, 2019a, p. 28).

Uma imagem deste processo é oferecida por Ailton Krenak, quando o líder indígena diz que “quando você sentir que o céu está ficando muito baixo, é só empurrá-lo e respirar” (KRENAK, 2019, p. 28). Ele explica que “viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte” (KRENAK, 2019, p. 32). Afinal, na miúde das lutas de resistência travadas contra a colonialidade, os povos subalternizados resistiram justamente expandindo a subjetividade (KRENAK, 2019). Esta expansão cognitiva, semiótica, ontológica e epistemológica ocorre em gramáticas e sintaxes que apostam nas dinâmicas de cruzamento, pluriversalidade, inacabamento. Isto posto, firma-se a palavra que “os comprometidos com a tarefa da invenção do país nas encruzilhadas da

educação não poderão se esconder mais apenas em seus aparatos teóricos, leituras clássicas e ideologias redentoras” (SIMAS, 2019b, p. 55), pois “as ruas atormentam o poder” (Idem, p. 121) ao se apresentarem como redutos simbólicos e cotidianos de “subversão de cidadanias negadas” (SIMAS, 2019b, p. 122).

Na visão de Paul Gilroy (2012), estas experiências de histórias de vidas se concentram na forma de expressões ocultas, residuais ou emergentes, e constituem tradições que “apoiaram contraculturas da modernidade [...], forneceram fundações importantes sobre as quais se poderia construir” (GILROY, 2012, p. 59) outras possibilidades de assimilações culturais. O rico mosaico das expressões culturais negras do Atlântico em trânsito desempenhou, assim, o papel do que Zygmunt Bauman²⁰ chamou de “contracultura distintiva da modernidade” (GILROY, 2012, p. 93). Ainda segundo Gilroy, “a vitalidade e complexidade dessa cultura oferece um meio de ir além das oposições correlatas [...]. Fornece um modelo de performance que pode complementar e parcialmente deslocar o interesse pela textualidade” (2012, p. 93). Aí jaz a importância de um reconhecimento genuíno desta diversidade cultural: para que seja possível agir por “repensar os modos de conhecimento e pela desconstrução das antigas epistemologias” (HOOKS, 2017, p. 45).

O trabalho da ginga epistemológica que se trava contra o desencanto em busca de mudanças concretas no campo dos direitos e da política é, assim, formado em grande parte por “traçar parte da dinâmica filosófica interna dessa contracultura e explorar a conexão entre seu caráter normativo e suas aspirações utópicas” (GILROY, 2012, p. 95). Suas aspirações utópicas, no entanto, servem de reflexo para que nos deparemos com a realidade que genuinamente almejamos enquanto povo pluri-potencializado, apontando projetos cujo centro existencial seja, como nas palavras de Bell Hooks, “devolver a vida” (2017, p. 45). A finalidade de mirar o passado através de um fazer sociológico crítico e consistente – como faz Oxum ao olhar-se em seu espelho – é acessar a ancestralidade para assim promover o presente. Neste sentido, é imprescindível o “reconhecimento da memória e da ancestralidade como planos de reconstituição existencial” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 20).

O descarrego encarna a “necessidade do vencimento da demanda moderna, feitiço monológico e castrador. Assim, não falamos de subversão de lógicas, mas da libertação das dicotomias e maniqueísmos” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 22), uma performance em vários níveis da produção científica que atente contra os binarismos através de sua esculhambação.

²⁰ Sobre estas contribuições de Bauman, ler *The Left As the Conterculture of Modernity*, 1986.

Demandará uma política que restitua a esperança, potência e engane a morte que vem antes do tempo. Essa política se chama ancestralidade, é ela que, ao celebrar a existência como um contínuo e o ser como exercício comunitário, nos concede repertórios de cura para dobrar a escassez e os assombros do desencante (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 23).

Nesta seara, descolonizar-se através do descarrego é um “ato de responsabilidade com a vida em sua diversidade e imanência, ato de transgressão ao sistema de subordinação dos seres/saberes e resiliência daqueles que são submetidos ao mesmo” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 20). A descolonização precisa deixar de ser inanimada e genericamente acessada para assumir seu papel de “transformação radical que tem como potência a emergência de linguagens historicamente subalternas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 111). Ela ocorre, através do contato com os mananciais ontológicos das macumbas, promovendo o acesso a uma “práxis afro-brasileira, complexo de significações” (NASCIMENTO, 2019, p. 282) responsável por manter na história de violências coloniais uma obstinada “exigência vital no esforço de resgatar a liberdade e dignidade” (NASCIMENTO, 2019, p. 281).

O livramento do carrego é, assim, árdua tarefa de codificar estas experiências, para em sua ontologia “interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas” (NASCIMENTO, 2019, p. 289) que sirvam à emancipação da cidadania para os povos subalternizados pelas dinâmicas coloniais. Em síntese, utilizar como nutriente “o potencial imensurável que a persistência dos valores africanos em cultura e religião significa para o desenvolvimento do patrimônio espiritual e criativo do povo brasileiro” (NASCIMENTO, 2019, p. 109).

Como observa Abdias do Nascimento, a “herança da cultura africana existe em estado de permanente confrontação com o sistema dominante, concebido precisamente para negar suas fundações e fundamentos, destruir ou degradar suas estruturas” (NASCIMENTO, 2016, p. 113), alocada na função de contracultura tática. Assim, a proposta do descarrego se aproxima daquela verificada em seu *Teatro Experimental Negro*: denunciar as nuances sutis e ostensivas de racismo, resistir à opressão cultural da branquidade e, da mesma forma, procurar instalar “mecanismos de apoio psicológico para que o negro possa dar um salto qualitativo para além do complexo de inferioridade a que o submetia o complexo de superioridade da sociedade que o condiciona, visando à liberação espiritual e social da comunidade afro-brasileira” (NASCIMENTO, 2016, p. 163).

A estes espaços de resistência que nos ensinam formas de reinventar o mundo, o descarrego permite uma “atualização crítica e revolucionária dos valores especificamente seus, interagindo, somando os valores de outras origens, selecionados segundo o critério da sua

funcionalidade” (NASCIMENTO, 2016, p. 171). Em um contexto amplo em que “a desconstrução da branquira como ideal de ego da sociedade é imperativa para a libertação e cura de todos: negros, brancos, indígenas, orientais” (CARNEIRO, 2011, p. 81), a negritude deve ser “concebida e manejada como um instrumento de refinamento e de percepção, apropriação e projeção do território e do humano em toda a sua complexidade” (CARNEIRO, 2011, p. 89).

Foi Maldonado-Torres (2007) quem introduziu o conceito de “giro descolonial” (SANTOS, 2019a, p. 165), e sobre o grande volume de estudos decoloniais que se seguiram me contentarei em citar Ndlovu-Gatsheni: “a descolonização ficou refém de conceitos ocidentais de emancipação que não questionaram seriamente a essência ontológica e epistêmica da modernidade colonial” (2013, p. 94). Para que isso ocorra, é necessário um esforço no campo dos fundamentos teóricos, muitas vezes embebidos em abstrações, sobre os quais se constroem as estruturas de funcionamento do poder na contemporaneidade. É imperativa a necessidade de reunir e credibilizar “novos repertórios de dignidade humana e de emancipação social” (SANTOSb, 2019, p. 33) em uma espécie de “uma polifonia ‘pluriversal’, uma concepção ‘polilectal’, de imaginação cultural e política” (SANTOS, 2019b, p. 33).

Boaventura de Sousa Santos acredita que este seja “um empreendimento intelectual motivado pela curiosidade cognitiva, um recurso para as lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado” (2019, p. 51) que requer uma pedagogia que reconstrói “gradualmente o sofrimento ou a morte enquanto artefatos éticos e políticos” (SANTOS, 2019b, p. 147) para, assim, questionar os limites da dialética.

Este caminho deságua na tentativa necessária de “acabar com a passividade e fortalecer o inconformismo perante a injustiça” (SANTOS, 2019b, p. 154) que se produz dos abismos, diante dos quais uma estratégia é “construir pontes entre emoções/afetos e conhecimentos/razões” (SANTOS, 2019b, p. 154). Como não conhece o caso das macumbas, Boaventura imagina que estas conexões precisam ao todo ser refeitas. O que ele não sabe – e que acontece no silêncio da madrugada que invade os terreiros – é que nestes espaços estes laços não precisam ser refeitos, pois se mantiveram firmes e concentrados em suas epistemologias. O que precisam, no entanto, é passar por processos em que suas sistematizadas decodificações são expandidas e aprofundadas, proporcionando o compartilhamento de seus ensinamentos para as diferentes esferas da vida pública e da luta pela cidadania no Brasil.

Cada debate, dissertação, tese e núcleo de estudos que aponte para um descarrego epistemológico é um açaçá²¹ enrolado cuidadosamente para absorver a história que nos marca e para limpar os caminhos em direção a novos horizontes em que os saberes antes silenciados ganham validade epistêmica. Como lembra Rufino (2017) ao citar o Prof. Dr. Joaze Bernardino Costa em nota de rodapé, a decolonialidade “deve emergir vinculada a uma prática que estabelece compromisso direto e responsabilidade com o ativismo político” (p. 32).

Enfrentemos nossos traumas, sequemos nossas feridas no sol que cai sobre nossas existências, recolhamos os cacos de nosso despedaçamento ontológico para, de forma resiliente, reinventarmo-nos. Erguem-se dos cacos despedaçados seres que incorporam saberes outros, movimentam-se de múltiplas formas, rumam em prol da transgressão, miram e praticam a decolonialidade. Resiliência e transgressão – estes são os termos que de forma cruzada pautam a inventividade desses novos seres (RUFINO, 2017, p. 33).

Combater o epistemicídio com ativismo, identificar parasitismos e promover renovações epistemológicas a partir das ontologias silenciadas das macumbas são formas de encantamento que apontam para mudanças paradigmáticas consistentes no campo dos Direitos Humanos. E, para alcançarmos uma discussão aprofundada sobre os fundamentos da alteridade, da humanidade e da universalidade nos termos do dendê e da pomba, é preciso compreender as ferramentas que a resistência tática e encantada das macumbas desenvolveu na sua trajetória de perseguições e frestas.

Enquanto, nas táticas traçadas pelos ianomâmis (KOPENAWA; ALBERT, 2015), os seus xamãs e seus espíritos *Xapiri* são invocados na empreitada contra os parasitas do ser e do pensar para buscar as imagens contaminadas da comunidade e trazer de volta a saúde de suas identidades plenas, nas macumbas os segredos encantados da água doce promovem longas sessões de descarrego ontológico e epistemológico. Ao falar de carregamento e descarrego estamos falando de reflexividade, autoimagem e autocuidado; afinal, estas práticas se desdobram de formas atravessadas na guerrilha em que nos encontramos. Purificar este Subaé, como canta a letra de Caetano Veloso, é uma tarefa levada há séculos pelas divindades que os candomblés cultuam em torno dos rios, das cachoeiras e das nascentes.

Oxum, a deusa cujo culto nigeriano tem origem em Osogbo, e sua divindade-irmã do

²¹ Açaçá é o nome dado a um bolo de massa de milho branco moído e enrolado numa folha de bananeira; alimento comumente encontrado em diversas localidades africanas e largamente utilizado na liturgia dos terreiros de candomblé no Brasil. Seu significado está relacionado com o sopro da vida, com a pureza e a clareza do pensamento e com a honra à ancestralidade cultuada em sua memória.

panteão banto, Dandalunda²², oferecem ferramentas de encantamento com poderosas estruturas discursivas e táticas para promover o descarrego colonial sob a epistemologia das macumbas. Estas divindades são cultuadas como forças matrigestoras da vida, do conhecimento, da ancestralidade e da estratégia. Há de se entender que são, por isso, um modelo de “anti-Narciso” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) inscrito nas sabedorias dos candomblés. São Oxum e Dandalunda, mas também Aziri, Erzulie, Kianda e tantas outras ancestrais ligadas às águas doces as entidades conclamadas para ensinar sobre o afeto, a diplomacia e o poder da construção das imagens. Elas dançam no ritmo das correntezas, cantam na harmonia do que ecoa pelas locas de pedra e comumente empunham espelhos e adagas como suas armas para o combate. O abebé, espelho de Oxum, é faca afiada na reflexividade de seus dois gumes.

Se o fazer científico da modernidade ocidental trouxe à superfície o complexo de Narciso (VIVEIROS DE CASTRO, 2018), o paranoico eco que não enxerga nada além do que projeta sobre si, a ciência encantada das macumbas ensina outras formas de se comportar diante do reflexo promovido pelos poços famintos da filosofia. Se, como na música de Caetano Veloso, “Narciso acha feio o que não é espelho”, a mirada a seu reflexo não faz com que Oxum deixe de valorizar e absorver toda a beleza que verte ao seu redor. Nos domínios narcísicos, Aníbal Quijano alertou para este “espelho eurocêntrico” (2005b, p. 139) que permanece diante de nossos olhos, assim como Franz Fanon (2008) escreveu sobre as ilusões buscadas nos reflexos produzidos pelos espelhos envergados na branquitude.

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos europeus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos tão profundamente distintos. Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida. Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida (QUIJANO, 1997, pp. 129-130).

Os carregos coloniais perpetuam desvios existenciais na construção e na projeção das imagens que os povos subalternizados têm de si. Contaminadas pela dinâmica colonial, estas

²² Nos candomblés de raiz banta conservados no Brasil, a exemplo da raiz *Tumba Junsara*, Dandalunda é o nkisi – divindade – responsável por gerir a *maza mazenza*, termo kikongo literalmente referente à água doce, mas também é cultuada como protetora da gestação, da maternidade, da fertilidade e da clarividência.

imagens são refratadas com ranços de hierarquizações pseudocientíficas que perpetuam as estruturas dos dispositivos do racismo estrutural. A estes desvios imagéticos, Oxum e Dandalunda oferecem seus espelhos: superfícies refletoras que, além de revelar as verdadeiras circunstâncias e a potencialidade de uma autenticidade cristalina, alargam os horizontes, confundem os inimigos, cegam com o brilho da luz.

Como dizem algumas passagens iorubas musicadas por Ordep Serra e João Roberto Caribe Mendes, eternizadas na voz de Maria Bethânia em *Olho d'Água* (1992), Oxum é a bendita onda que inunda a casa do traidor; é água que aparta a morte e melhora a cabeça ruim. Assim, emancipa a ciência do carrego colonial e rompe com as comportas retentivas dos pensamentos abissais (SANTOS, 2010). Ligadas às corujas, Oxum e Dandalunda são divindades dos panteões dos candomblés proporcionadoras da visão e portadoras da vidência. Os pássaros noturnos com vértebras especiais conseguem que seus pescoços lhe permitam giros do ângulo raso no campo de visão, representando a tática panorâmica que elas proporcionam aos olhares sobre o mundo.

Como a natureza de Oxum não pode ser compreendida pelas lentes da colonialidade (QUIJANO, 1997; OYĚWÙMÍ, 2016), o espelho que ela empunha quando dança é a materialização de um ensinamento apontado por Eduardo Viveiros de Castro ao observar as lições de Lévi-Strauss para a antropologia:

O favorecimento da própria humanidade às custas da humanidade do outro manifesta uma semelhança essencial com esse outro desprezado: como o outro do Mesmo (do europeu) se mostra ser o mesmo que o outro do Outro (do indígena), o Mesmo termina se mostrando, sem se dar conta, o mesmo que o Outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 35).

Narciso encontra a lâmina que desfia a sua garganta nas mãos doces e carinhosas de Oxum. Através dos espelhos de Oxum e Dandalunda as relações de alteridade também são repensadas no fazer antropológico e filosófico. Ao admirarmos o espelho encrustado que ela carrega, comprometidos com uma análise crítica de nossos fazeres científicos, percebemos os vultos indesejados que permanecem, capacitamo-nos para expurgá-los e enveredamos tentativas coreografadas de encantar nosso olhar para o que é genuinamente nosso, vertido de nossas fontes mais valiosas, escondidas no farfalhar dos igarapés.

A fixação de Oxum com seu reflexo no espelho d'água não é ato de vaidade ou de isolamento, tampouco de ingenuidade. É, na verdade, uma lembrança pragmática da

necessidade de buscar a verdade emitida pela identidade ancestral, esta lógica de cuidado comunitário que não separa o tato do indivíduo consigo próprio daquele que ele terá com a comunidade em que se insere. Oxum primeiro lava as suas joias no rio, depois banha as suas crianças – entende, assim, que a autopreservação da mulher negra, matriarca em sua herança de luta, é pressuposto para a continuidade dos saberes que gera e transmite através das gerações. Este poder matriarcal concebe a importância das redes de proteção comunitária no esmiuçar das resistências cotidianas e ensina, portanto, que o livramento do descarrego é, além de cuidado psicológico e físico, uma terapia política demarcada na dinâmica social.

É tático saber complementar a brutalidade das guerrilhas com o adocicado do dengo. *Ndengo*, aliás, proveniente do kikongo que significa doçura, vocábulo intimamente ligado ao culto de Dandalunda e ao ato de receber os demais com a maleabilidade do mel, o tempero preferido desta divindade do candomblé. A partir dos caminhos de Oxum e Dandalunda as comunidades de terreiro construíram estratégias, hierarquias e mecanismos de resistir às opressões entrecruzadas da estrutura racista, misógina e monocognitiva da colonização, conservaram saberes em jogos de ocultamento e revelação com as instituições e filosofias hegemônicas da sociedade e, obviamente, desenvolveram redes de sociabilização consistentes centradas na figura da mulher negra enquanto centro e sabedoria de encantamento. O descarrego, possibilitado pelas águas, abre caminho para analisar atentamente as vísceras da colonialidade marcadas por seus projetos de apagamento.

3.1 O Estado colonial num Brasil de duas cabeças

A consagração hegemônica do monorracionalismo ocidental empregou uma leitura de mundo fundamentada na compreensão linear do tempo, da história e do conhecimento, e na desumanização dos seres não-brancos, em que “provocar a morte do outro deixa de distinguir-se de provocar a morte de si” (MBEMBE, 2017, p. 172). Na visão de Achille Mbembe, estes processos são políticos, econômicos e filosóficos e são empreitadas de repovoamento do planeta por meio da “predação humana, extração de riquezas naturais e da ocupação de grupos sociais subalternos” (2017, p. 24), em que a humanidade é subdividida pela capacidade de desenvolvimento da força de trabalho dentro do sistema capitalista (MBEMBE, 2018). Há uma relação íntima e fecunda entre o projeto de monorracionalismo e a empreitada colonial na esfera econômica (WALLERSTEIN, 1974; 1976; 1983). São extensos os estudos que investigam a

relação de dependência entre o empreendimento colonial na esfera político-econômica e aquele desenvolvido no campo das epistemologias, visualizando-os como duas faces de uma mesma moeda. Assim, a ciência não pode ser enxergada como um alvo capturado pelo capital, mas sim como a própria base para o desenvolvimento do sistema capitalista como modo hegemônico de perpetuação de poder na sociedade. Há de se entender que a relação da ciência – enquanto campo hegemônico de produção de sentido para a vida –, com o capitalismo, é operada pela mão-comum da colonialidade, e que sua natureza não é parasitária, mas simbiótica.

Contudo, mesmo que estas violências sejam escancaradas pela materialidade e pela escala dos sofrimentos impostos às comunidades subjugadas, a crueldade das democracias modernas sempre foi abafada e relativizada pelo discurso humanista e civilizatório de suas instituições, que desde sua gênese toleram violências políticas e investem em diversas formas de brutalidade às culturas colocadas como periféricas²³. É uma demarcação fundamental deste quadro o recurso a “dispositivos paranoicos, à violência histórica, aos processos de aniquilação de todos aqueles que a democracia tem transformado em inimigos do Estado” (MBEMBE, 2017, p. 69). Esta convivência íntima do projeto democrático com a simbiose entre a guerra e o racismo escancara o fato de que o projeto de normatização deste Brasil de horrores precisou de estratégias de desencantamento (SIMAS; RUFINO, 2020).

Entende-se o desencanto como a perda de vitalidade, que reifica as raízes mais profundas do colonialismo (SIMAS; RUFINO, 2020). Desencanto é este retorno insistente e cotidiano sedimentado pelas práticas do Estado e seus membros institucionais; um poço de perpetuações microfísicas e sistêmicas do racismo nas suas mais variadas formas de apagamento. Aqui, o conceito de desencanto é inseparável do Estado colonial que se mantém nestes moldes, modernizando-se de forma incansavelmente conservadora, consagrando “um verdadeiro estado de exceção que é tomado como norma vigente, que cristaliza a humanidade de uns em detrimento do permanente desvio de outros” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 41). Os mesmos autores, em publicação posterior, observam que esta privatização da existência é um arremedo que para se alçar como promessa precisa destruir o outro como expressão da

²³ A convivência entre democracia, violência e desigualdade é debatida por diversos autores. Uma leitura de Miguel (2015) e de trabalhos como os de Flauzina (2006) permitem leituras críticas dos assuntos que desdobram a partir desta encruzilhada. Miguel (2015) observa que as violências estruturais e sistêmicas sempre integraram os sistemas políticos, inclusive os democráticos; um exemplo disso é o projeto genocida do sistema penal brasileiro, estudado com maestria por Flauzina (2006) em sua dissertação. Ademais, Achille Mbembe vasculha com larga visão os campos destes brutalismos *soi-dissant* democráticos (2020).

diversidade. A coexistência não é um caminho possível para aqueles que cultivam a tara do narcisismo colonial (SIMAS; RUFINO, 2020).

O Brasil como estado colonial, foi projetado pelos homens do poder para ser excludente, racista, machista, homofóbico, concentrador de renda, inimigo da educação, violento, assassino de sua gente, intolerante, boçal, misógino, castrador, faminto e grosseiro. Somos em parte isso tudo, não? Neste sentido, desconfiamos que nosso problema não é ter dado errado. O Brasil como projeto, até agora, deu certo (SIMAS; RUFINO, 2020).

Há de se assumir que este desencanto é um constructo idealizado como destino nacional, colocado no Norte de uma bússola que se vicia e se engana em projetar um devir subserviente, traumatizado, cindido e de horizontes limitados. Diante deste plano – que até agora vem sendo bem-sucedido principalmente no âmbito da política institucional – deve-se entender, pois, que a nossa chance é começar a dar errado, como indivíduos e coletividade, com a maior urgência (SIMAS; RUFINO, 2020). A partir das leituras de Simas (2019b) e de Simas e Rufino (2019), ofereço a oportunidade de refletir sobre esta condição brasileira sob a perspectiva de um ser com duas cabeças.

O Brasil, assim, pode ser visto como uma espécie de quimera de duas faces: um rosto oficial, projetado, desencantado; e um outro, real na pulsação da vida, resistente, provedor de encantamento. Enquanto o primeiro é um “Brasil oficial, pensado como um projeto de desencantamento da vida pela domesticação dos corpos nas cidades-dormitórios e nos currais das celebridades” (SIMAS, 2019b, p. 40), o segundo Brasil se apresenta generoso: é “aquele que desafia o Brasil tacanho, intransigente, fundamentalista e boçal” (SIMAS, 2019b, p. 37). A oposição destas duas faces ocorre na dimensão de seus propósitos, suas capacidades de provimento de resistência em face ao dismantelo e da busca pelo alargamento das ontologias. Campo de gíngua, a cidade é vista como um terreiro em disputa e flagra esta relação de oposição congênita, “entre um conceito civilizatório elaborado exclusivamente a partir do cânone ocidental, temperado hoje pela lógica empresarial e evangelizadora, e um caldo vigoroso de cultura das ruas forjado na experiência inventiva de superação da escassez e do desencanto” (SIMAS, 2019b, p. 122).

A incompatibilidade destas duas faces é a denúncia fatídica das disjunções morais e contradições do projeto democrático no Brasil. Ambas as cabeças podem admirar o futuro ou o passado, ambas podem promover pressões variadas sobre o Estado, seja de dentro ou de fora dele, e ambas podem dialogar com a forma com que escolhemos cursar os nossos caminhos epistemológicos. Assim, dentro desta ampla lógica de relação, deve-se buscar quebrar o círculo vicioso de “produção de egos inflados versus egos deprimidos, [...] agir sobre as duas pontas

do problema em prol da construção de um círculo virtuoso em que compartilhar igualmente a diversidade humana seja um princípio de enriquecimento para todos” (CARNEIRO, 2011, p. 81). Isto significa oxigenar a cabeça que pensa com a força do Brasil encantado, para que possa se emancipar, no significado mais completo do termo, do desencanto parasitário que serve de alimento para a mentalidade que se desenvolve na cabeça oficial.

Para além da física moderna e da química quântica – que entendem na inquietação o movimento básico da vida e da matéria –, a sabedoria do jongo, a gira dos orixás e a roda dos Tupinambás apontam para caminhos em que a natureza das coisas jaz nas ondas, espirais, círculos, encruzilhadas, gingas e no balanço das folhas. O substrato rico e incessante que verte da capoeira, da mandinga, das macumbas, dos Kalapalo do Xingu ou dos batuques gaúchos é matéria para ver o mundo em movimento, alvoroço, arrasta-pé. As vidas que desabrocham insistentemente em meio às predações do carrego colonial ensinam alternativas para que a linearidade seja desconstruída em nome da pluralidade dos saberes silenciados.

4. O eclipse dos Direitos Humanos e o encantamento na encruzilhada

Diante dos parasitismos, incompatibilidades e disjunções na elaboração da experiência democrática brasileira, os Direitos Humanos se constituem como uma área estratégica de pesquisa e um fator constituinte da legalidade sob a qual se desenrolam as relações políticas. Contudo, para que eles estabeleçam com as particularidades de nossa história e de nossas demandas uma relação íntima e verdadeira, precisam ouvir o grito dos boiadeiros de laço, as rezas de Angola, o som dos agogôs, os sambas de caboclo, as gingas dos malandros e a risada dos erês. Voltando-se para os terreiros, quilombos, roças e benzedeadas é que se pode imaginar um encantamento dos Direitos Humanos com as raízes profundas que nutrem e sustentam as múltiplas identidades brasileiras. Cegos a estas manifestações e formas de vida, os pressupostos dos Direitos Humanos perdem potência, desencantam-se e acabam por excluir e boicotar integralmente comunidades e suas cosmologias, práticas e saberes.

Como já debatido anteriormente aqui, o conceito de genocídio se coloca como peça central a ser mobilizada no estudo dos carregos persistentes de nossa história e na análise dos panoramas de libertação cidadã e emancipação de direitos que se abrem para o encantamento a partir do descarrego. Por esta razão é que trago, neste momento, mais um movimento de ginga, um retorno dinâmico para que se possa avançar subsequentemente.

4.1. Revisitando a ideia de genocídio: uma manobra tática

Se a noção de genocídio for cristalizada nos moldes propostos pela Convenção de 1948, ela se torna insuficiente para compreender e dimensionar as violências sofridas pelos povos de terreiro no Brasil. Acreditar que um conceito elaborado no contexto geopolítico do final da II Guerra Mundial tenha serventia estratégica para estudar crimes cometidos desde a colonização e que permanecem inimputáveis no Brasil é mais que uma forma de ingenuidade; chega a ser um tipo de anacronismo. Como aponta Boaventura de Sousa Santos, “a estreiteza e a seletividade dos seus propósitos mostram-se incapazes de confrontar as sistemáticas injustiças e opressões” (SANTOS, 2019b, p. 13). Pois a Assembleia Geral das Nações Unidas, no final da década de 1940, não estava preocupada com as noções ancestrais dos povos escravizados sobre a vida, a morte, a individualidade e a memória; voltava-se tão somente para o que o III Reich de Adolf Hitler havia feito na Europa. Neste sentido, o autor português é enfático: “não fosse a Segunda Guerra Mundial e o impacto do Holocausto, nada faria supor a emergência dos

direitos humanos” (17). Como observa Paul Gilroy a este respeito, “a história do racismo científico e da eugenia nas Américas tem sido desconsiderada como fator no desenvolvimento da ciência racial alemã” (2012, p. 397). Esta falha comunicacional entre dimensões históricas e políticas acaba causando uma insistência em um conceito de genocídio que, se for encarado como fundamento para pensar as dinâmicas de expansão dos Direitos Humanos em suas potencialidades libertadoras, precisa ser sistematicamente expandido.

O conceito de genocídio nasce e permanece, de muitas formas, instrumentalizado em favor da manutenção da branquitude enquanto estrutura delimitadora da justiça dos limites que ela vislumbra. Neste aspecto, do ponto de vista das culturas afro-ameríndias brasileiras, uma noção mais eficiente de genocídio – e a eficiência do conceito é medida de acordo com a sua capacidade de atender às demandas das violências sociais – deveria englobar o atentado às vidas de tudo aquilo que o monorracionalismo objetificou e que as macumbas enxergam como entidades dotadas de direitos. É o caso dos atabaques, que não são apenas instrumentos percussivos, mas divindades alimentadas e cultuadas constantemente; dos fios de conta, extensões corpóreas dos iniciados nos candomblés; dos minerais, favas, conchas, metais e outros diversos materiais que, incompatíveis com a ideia de objetos, apresentam-se como verdadeiras residências da cosmologia dos povos que os cultuam.

Segundo o *Webster's Third New International Dictionary* (GOVE, 1967), o genocídio é verificado no uso de medidas deliberadas e sistemáticas (como morte, injúria corporal e mental, impossíveis condições de vida, prevenção de nascimento), calculadas para o extermínio de um grupo racial, político ou cultural ou para destruir a língua, a religião ou a cultura de um grupo. E, segundo Francisco Bueno no *Dicionário Escolar do Professor* publicado pelo Ministério da Educação e Cultura do Brasil em 1963, o conceito inclui a “recusa do direito de existência a grupos humanos inteiros, pela exterminação de seus indivíduos, desintegração de suas instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas e de seus sentimentos nacionais e religiosos” (1963, p. 580). Soma-se a estas frutíferas elaborações a contribuição de Abdias do Nascimento, que aponta para uma ideia de “genocídio insidioso, que se processa dentro dos muros do mundo dos brancos e sob a completa insensibilidade das forças políticas que se mobilizaram para combater outras formas de genocídio” (NASCIMENTO, 2016, p. 20).

Insistir em reelaborações para a ideia de genocídio é uma manobra tática de um giro epistemológico contra-colonial de grande importância pois, como visto, as tensões em torno do conceito genocida são determinantes e muito expressam sobre a natureza das disputas políticas

racializadas e colonialistas em torno dos fundamentos dos Direitos Humanos. O genocídio, portanto, deve ser compreendido como efeito direto da colonialidade e do desencantamento, mas também como força geradora responsável por manter operantes os projetos e maquinários de desencante. Esquecer da categorização do genocídio ou diminuir sua importância no debate contra-colonial é uma forma irresponsável de contribuir com a permanência dos desencantamentos. Assim, é possível compreender que o genocídio se torna impraticável e insustentável sob a gramática do encantamento, esta forma multifocal de acessar a ancestralidade e suas decodificações de resistência, responsável por desafiar e expandir os limites dos fundamentos ontológicos, epistemológicos e filosóficos das ferramentas de transformação da realidade social.

4.2. O conceito de eclipse para os Direitos Humanos

Importante frisar que o percurso do genocídio nunca foi interrompido. Ele foi, ao invés disso, atravessado por narrativas e experiências concretas de encantamento que permitiram a resistência de valores e redutos em que a humanidade pode ser lida por caleidoscópios plurais; células inquietas de resiliência que sobrevivem pragmaticamente ao aparelhamento do Estado. Assim, por ser perene, o estatuto genocida da política brasileira e sua funcionalidade racializada são responsáveis por fomentar e manter tentativas subsequentes de, nos campos social e político, eclipsar a potencialidade dos Direitos Humanos em escalas reais e verdadeiramente democráticas.

Na contemporaneidade, o fascismo social se agrega ao fascismo desenvolvimentista (SANTOS; CHAUÍ, 2013) e encarna o projeto político conservador de linearidade e silenciamento e eclipsa a expansão e o aprofundamento das agendas de Direitos Humanos, o que torna urgente, portanto, a tarefa de propor reformulações teóricas e práticas para o estudo e o debate destas problemáticas sob novos olhares e com novos horizontes. O aparelhamento do Estado pelas forças representativas do latifúndio²⁴, do discurso religioso produtor de racismo

²⁴ Acerca das problemáticas contemporâneas da atuação da bancada ruralista no Congresso Nacional, são valiosas as contribuições do artigo de Ivete Simionatto e Carolina Costa (2012), da dissertação de Rafael da Cruz (2015) e do artigo de Artionka Capiberibe e Oiara Bonilla (2015).

e discriminação²⁵ e do genocídio pelo encarceramento²⁶ é a materialização institucionalizada de um cargo colonial aniquilador e uniformizador. Como aponta assertivamente Sueli Carneiro, “disse Marx que a história só se repete como farsa. A originalidade do Brasil está em repetir a farsa” (2011, p. 38). Os reflexos da modernidade racista, cristã e mercantilista se reinventam, travestem, reformulam; e, para lidar com a náusea que eles insistem em provocar, também havemos de nos repensar.

Este eclipse atingiu seu ápice com a eleição do Presidente Jair Messias Bolsonaro²⁷, em 2018, coroando, no Poder Executivo e em amplos setores da sociedade, um discurso de ojeriza falaciosa e infundada pelos Direitos Humanos²⁸ e sua importância democrática. Não me cabe investigar as raízes deste processo difuso e, por isso, deixo estas discussões com os pesquisadores que se propõem a caminhar por estas terras pantanosas. No entanto, cabe aqui compreender de que forma, neste cenário atual, a ciência encantada das macumbas (SIMAS; RUFINO, 2018) oferece substrato para reestruturar os debates em torno dos Direitos Humanos e da cidadania no Brasil. E este processo não será de levar a Declaração Universal para dentro dos terreiros, mas de repensar, a partir das macumbas, os princípios fundantes deste corpo normativo tão importante para a manutenção das mais básicas premissas da cidadania.

²⁵ Como observam Emerson Giumbelli, Ricardo Mariano e Ronaldo de Almeida em uma valiosa publicação organizada por Vagner Gonçalves da Silva, intitulada *Os impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (2007), há um projeto de dominação claramente identificado no discurso pentecostal brasileiro. “Mais que isso, os autores convergem na compreensão da intolerância religiosa como principal arma utilizada neste embate, em que as religiões mais atacadas e prejudicadas são as de culto afro-brasileiro. Trata-se de um projeto institucional, nacionalmente veiculado e difundido, que legitima e incita a violência contra as religiosidades negras do país” (TAVARES, 2018a, p. 22). Em complementaridade, os trabalhos de Maísa Gonçalves (2016) e de Rafael Bruno Gonçalves (2016) abarcam uma ampla discussão sobre Frente Parlamentar Evangélica e seus fenômenos na política nacional.

²⁶ Para uma discussão deste tópico, eu indico a leitura de Angela Davis em *Estarão as prisões obsoletas?* (2018), e para um debate desta problemática no contexto brasileiro, recomendo uma visita à contribuição de Ana Luiza Flauzina (2006) e ao artigo de Ana Luiza Abreu e Lara Calais, intitulado *Redução da maioria penal: punição e marginalização da juventude* (2016).

²⁷ Um interessante artigo recentemente publicado por Ronaldo de Almeida (2019) investiga a relação entre a aliança conservadora-evangélica e a eleição de Bolsonaro à presidência da República.

²⁸ No dia 21 de maio de 2019, a Anistia Internacional publicou um artigo denominado *Discurso da administração de Bolsonaro contra direitos humanos começa a se concretizar em medidas nos primeiros meses de governo*, em que se analisa como as agendas dos Direitos Humanos passaram a ser abertamente relativizadas e institucionalmente vilipendiadas pelo governo Bolsonaro. Disponível em: <<https://anistia.org.br/noticias/discursos-da-administracao-de-bolsonaro-contra-direitos-humanos-comeca-se-concretizar-em-medidas-nos-primeiros-meses-de-governo/>>. Acesso em 01 de junho de 2019. Uma pesquisa realizada pelo Instituto Ipsos e divulgada pela BBC Brasil indica que, já em 2018, dois em cada três brasileiros achavam que os Direitos Humanos defendem mais os bandidos. Embora 63% dos entrevistados se dissessem genericamente a favor dos Direitos Humanos, 21% se manifestaram contrariamente à existência deles. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44148576>>. Acesso em 01 de junho de 2019. Outras referências sobre as perseguições a ativistas dos Direitos Humanos e planos governamentais da gestão Bolsonaro serão prospectadas.

O eclipse é, para algumas culturas antigas, um momento de retenção e reserva. Ao estudar o povo *Batammaliba* nativo do Togo e do Benin, Suzanne Blier (1987) observa que, em sua cosmologia, o eclipse é uma espécie de desentendimento entre o sol e a lua, um momento para a comunidade, espelhada nos astros, buscar união e resolver disputas na reconciliação. Nestas acepções, o fenômeno de ofuscamento da luz suscita a necessidade de resguardar-se, encobrir-se, recolher-se. Mas é importante dizer que esta retaguarda não significa uma retirada. Deve ser lida como a capacidade de, em um contexto de resiliência e inconformismo, olhar para dentro e buscar, no âmago do que foi silenciado, novas vozes para incorporar aos caminhos vindouros.

Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino também soam um alerta neste sentido. Os autores demarcam a importância de se observar os ciclos pois a natureza ensina quando são demandados os refazimentos, a ética ancestral nos interpela sobre quais repostas daremos para o dismantelo do futuro (2020). Em cena do documentário feito por Takumã Kuikuro e pelo Coletivo Kuikuro de Cinema, *Ngune Eliü: O dia em que a lua menstruou*, de 2006, uma índia do povo cuicuro do Xingu observa que no eclipse devemos nos resguardar, preservar-nos dos perigos, mas é também quando as cobras viram peixes, os tatus viram arraías e as mandiocas dançam nas roças. O ensinamento é claro: o eclipse é o lapso; a síncope em que se permite o tempo do encantamento. Desvendado seu tempo, resta agora investigar o local em que ele pode ocorrer – e, como nos aponta Paul Gilroy, o eclipse se apresenta como a oportunidade de “passar do cronótipo da estrada para o cronótipo da encruzilhada” (2012, p. 371).

4.3. *A Encruzilhada*

Eu tenho sete inimigos

Mas não posso com nenhum

Vou mandar pra Sete Encruzas

Que em pé não fica um

O processo de encantamento dos Direitos Humanos, na via das macumbas, tem endereço mui claramente definido: a encruzilhada. Ela é uma imagem, uma ideia, um sistema. Um lugar de onde e através do qual pode-se compreender o mundo; um espaço físico e metafísico que

sustenta rituais, performances, práticas e filosofias. Assim, a encruzilhada é entendida como um *locus* ontológico.

No Alto Araguaia, era costume indígena oferecer-se comidas propiciatórias para a boa sorte nos entroncamentos de caminhos. O padre José Anchieta menciona presentes que os tupis ofertavam ao curupira nas encruzilhadas dos atalhos. O profeta Ezequiel viu o rei da Babilônia consultando a sorte numa encruzilhada [...]. Para os africanos, o Aluvaiá dos bantos, aquele que os iorubas conhecem como Exu e os fons como Legbá, mora nas encruzas. Conta o povo do Congo que Zazi imolou em uma encruzilhada um carneiro para fazer, esticando a pele do bicho num tronco oco, Ingoma, o primeiro tambor do mundo. [...] O violeiro Paulo Freire (músico e historiador do instrumento) conta que um dos ritos de mandinga era enfiar a mão no buraco de uma parede de taipa de uma igreja deserta, localizada em uma encruzilhada, à meia-noite. Bastava então invocar o Sete Peles e sentir uma mão agarrar e quebrar todos os seus dedos. Após a recuperação das fraturas, o dom para o instrumento iria aflorar (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 18).

A encruzilhada não é uma metáfora porque não se restringe a uma ferramenta de linguagem e é dotada de aguçada materialidade. É a via pela qual se constrói a identidade de resistência dos cultos afro-ameríndios brasileiros (MARTINS, 1997, p. 26), processo de transmissão oral dos conhecimentos, seja nas encruzilhadas das ruas e estradas, que recebem suas oferendas sagradas; seja nas encruzilhadas entre racismo e perseguição (TAVARES, 2018a, p. 12).

O cruzamento de duas linhas, objetos ou caminhos, é um signo de conjunção e de comunicação, mas também de inversão simbólica, quer dizer, aquela zona na qual se produz uma mudança transcendental de direção, ou onde se deseja provocar uma mudança. Por isto a superstição mana cruzar os dedos ou objetos. Nas danças medicinais cruzam-se espadas e barras para provocar a mudança (cura), quer dizer, para modificar o curso do processo sem que este chegue a seu final ordinário (CIRLOT, 1984, p. 198).

A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, gramática poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo. A encruza emerge como a potência que nos possibilita a prática de estripulias (RUFINO, 2017, p. 35).

É o local de encontro de epistemologias, metodologias, práticas, símbolos, conhecimentos e modelos analíticos, a partir de onde se desdobram infinitas possibilidades de debate e de intervenção para os problemas das comunidades violentadas pelo carrego colonial. Como observa Luiz Antonio Simas, as encruzilhadas ensinam sobre um modo de relacionamento como real “ancorado na crença em uma energia vital que reside em cada um, na coletividade, em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, práticas rituais, na sacralização do corpo pela dança, e no diálogo do corpo com o tambor” (2019b, p. 22).

Como observa Robert Thompson, “isso significa que se deve cultivar a arte de reconhecer comunicações significativas, sabendo o que é verdadeiro e o que é falso, ou as lições das encruzilhadas se perderão” (2011, p. 35), uma vez que, na encruzilhada, é que se podem expandir os horizontes limitados pela experiência moderna e seus rastros de apagamento.

Uma encruzilhada é a interseção de dois ou mais caminhos que, cruzados, criam um ponto central entre sentidos conflitantes. Assim se expressam algumas antigas culturas de Angola e Congo quando se referem à ideia de *Mpambu* (CORDEIRO DA MATTA, 1893; ASSIS JUNIOR, 1941; MARTÍNEZ-RUIZ, 2012). É notória a importância que as encruzilhadas têm para o pensamento e a religiosidade de origens africanas, o que pode ser observado principalmente no rito do candomblé: não por coincidência, a divindade que representa o poder da comunicação, do caos e da transformação é chamada de *Mpambu Njila*, traduzida diretamente como “encruzilhada de estradas” ou “encruzilhada de caminhos” (BARROS, 2007; MARTÍNEZ-RUIZ, 2012). É neste marco-zero, fruto do encontro de vias tangentes, que *Mpambu Njila* recebe suas oferendas e mantém sua guarda no mundo material – é a energia responsável pelas fronteiras e portais, transcrição divina da essência dos dilemas humanos e combustível que move o tempo e cria infinitas oportunidades (TAVARES, 2018a, p. 11).

Um acesso à ideia de encruzilhada pela via dos candomblés de origem banta permite entender que ela não é apenas o local onde habita a divindade da fala e das contradições, sendo ela mesma a manifestação ancestral do umbigo do mundo, onde tudo se gera, destrói, transforma e retorna²⁹. Demarca-se a “encruzilhada da alteridade como mecanismo de compreensão e vivência compartilhada do mundo” (SIMAS, 2019b, p. 26), pois a encruzilhada baixa neste trabalho para materializar e conter em inquieta ebulição todas as diversas e radiais possibilidades de reinvenção do ser, do poder e do saber a partir das macumbas. As experiências e elaborações ontológicas que despertam ao rugir dos atabaques na encruzilhada não se apresentam de forma paratática e definitiva, mas intercruzada, refratada, caleidoscópica e em permanente processo de elaboração.

A encruzilhada, *locus tangencial*, é aqui assinalada como instância simbólica e metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam. Da esfera do rito e, portanto, da performance, é o lugar radial de centramento e descentramento, interseções, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergências, unidade e

²⁹ Em painel sobre *Mpambu Njila*, organizado pelo Grupo de Estudos Braulio Goffman, em 10 de abril de 2018, Tat’etu Sajemi ressalta que, nos cultos de candomblé com raízes bantas, a divindade das encruzilhadas é tratada como *Avilutango*, o guardião da porta. Sendo anterior aos metais, relaciona-se com as favas, massas e folhas. Refere-se a *Mpambu Njila* como *indakara mesu ê, jakara mesu ê* – aquele que nos olha. Tat’etu Otujajo, por sua vez, salienta que o tridente utilizado na representação de *Mpambu Njila* tem múltiplos significados: poder, força e mistério; água, fogo, ar e terra, etc. O sacerdote lembra que *Mpambu Njila* também é *Ndemberekete*, aquele que julga as injustiças e faz cobranças. E Mam’etu Ndanshi, da raiz Kupapa Nsaba de Mam’etu Mabeji, salienta o caráter resolutivo de *Mpambu Njila*: é aquele que decide, que tira a dúvida. O painel está disponível em formato de vídeo em <<https://www.youtube.com/watch?v=exefxp4XfKM>>. Acesso em 20 de abril de 2019.

pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a *encruzilhada*, como um lugar terceiro, é geratriz de produção (MARTINS, 1997, p. 28).

É no domínio polissêmico e polissemântico da encruzilhada que são possíveis, por exemplo, os encontros entre o caboclo de Joãozinho da Gomeia com as críticas de Walter Benjamin³⁰, ou da galinha-d'angola com os abismos de Boaventura de Sousa Santos, ou tantos outros diálogos inimagináveis no percurso da linearidade homogeneizadora do carrego colonial. Como apontam Edelu Kawahala e Luciano Goés, “seria, portanto, nesse espaço híbrido, no vazio gerado pelo colonialismo, pela sobreposição das epistemes, que Exu se instala e ejacula novas possibilidades de leitura do real, para além da razão iluminista” (2017, p. 3).

Há uma cantiga de origem banta que diz “*Mpambu Njila jamukangue*”, ou seja: é a divindade que se mascara. Não por acaso, é comum encontrar máscaras em variados locais de culto às divindades-encruzilhada (THOMPSON, 2011; LAGAMMA, 2015; FELIX, 2018). A força-motriz das encruzilhadas, portanto, deve ser invocada também no intuito de desmascarar as convenções que se solidificaram. Encarnar sua referência no fazer científico é, portanto, desenvolver a sabedoria de identificar os disfarces que possam encobrir propostas falidas com o manto da pretensa novidade. Refiro-me à necessidade de saber-se distinguir os projetos que realmente encarnam os saberes subalternizados como forma de cientificidade para então emancipá-los, daqueles que permanecem investindo em abordagens que estudam as macumbas tratando-as enquanto um objeto inerte e irreflexivo. A insistência neste fazer científico linear que objetifica e desmonta o encantamento de formas ancestrais de conhecimento é condenada e perseguida pela epistemologia das encruzilhadas.

O carrego colonial e as formas lineares de conhecimento não suportam a potencialidade furiosa, desconfiada e exuberante das encruzadas, esquinas e becos por onde se derrama a cachaça de Martim Pescador, a malandragem de Zé Pelintra, o café de Pai Benedito da Kalunga e a farofa de Exu. É fundamental observar que “a energia pulsante destas entidades cruzadas [...] é libertadora, mas nunca descontrolada” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 92).

As encruzilhadas são, também, moradia e, como canta um ponto de abertura de gira, “na casa onde o galo canta de certo tem morador”. Por esta razão, é que trarei, para este trabalho, algumas reflexões sobre os cultos das divindades afro-ameríndias que habitam e constituem as

³⁰ Referência à palestra *Encontro entre Walter Benjamin e o Caboclo da Pedra Preta: o espaço escolar a contrapelo*, ministrada por Luiz Antonio Simas no âmbito da disciplina de Sociologia da Educação da Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=V5IRcTgd14Y>>. Acesso em 10 de maio de 2019.

encruzilhadas. Derramarei, no entrecruzo, um pouco de dendê; afinal, sabe-se sobre este morador que “alimentado, não existe perigo; mas, se for esquecido, algo começa a acontecer” (THOMPSON, 2011, p. 40).

Nas encruzilhadas, habitam as divindades e entidades afro-ameríndias ligadas ao perpétuo poder de (re)criação e vigília do mundo e de suas possibilidades. Têm origens distintas, mas se encontram no entrecruzo do marafo os exus da umbanda, como Seu Tranca-Ruas, Tiriri e Tata Caveira; o Exu iorubano, o vodun Legbá e, também, Aluvaiá e Mpambu Njila. Suas naturezas têm raízes diversas, contudo significados aglutinadores, e, por isso, farei um mosaico ao estudar suas potencialidades radiais.

Como apresentado muito bem por Luiz Antonio Simas (2019a), Exu é conclamado como senhor da irreverência, capitão das artimanhas. Ao produzir o desassombro do acaso, “é o axé que possibilita que as coisas aconteçam; ele só não é a própria realidade porque precede a ela” (p. 15). Polivalente e multifacetado, o Exu das cosmologias iorubas está no ato de escrever e no ato da leitura; “é o signo e o significado de todas as formas de comunicação estabelecidas entre os homens” (SIMAS, 2019a, p. 16). Sobre seu temperamento, quando cisma, desarticula tudo para que nos confrontemos com a necessidade de fundar a existência em bases diferentes. Exu apresenta um risco à permanência morna das linearidades, é “perigoso porque escapa das limitações do raciocínio cartesiano – que tem pânico do inesperado” (SIMAS, 2019a, p. 16).

A importância da encruzilhada e de Exu, a divindade iorubana consagrada nos cruzamentos do mundo, também pode ser vista em sua natureza pendular, por ser o caráter representativo de todas as potencialidades do universo; assim, quando “propício, modifica o pior dos destinos; e, quando hostil, sombreia o mais brilhante” (CABRERA, 1954, p. 80). Esta natureza, em permanente negociação, é fator constitutivo da representação da encruzilhada – e de Exu – como fenômeno de infinita destruição e reconstrução.

Ele devorou enormes quantidades de peixe e ave oferecidos por sua mãe, a qual, no final, foi devorada também. Nesse momento, seu pai, o deus da adivinhação, alarmado, consultou ele próprio um mestre de divinação e foi por este instruído a sacrificar uma espada, um caprino macho e catorze conchas. Assim fez o deus da divinação. Consequentemente, quando Exu ameaçou devorá-lo, ele tomou a espada e cortou-o em pedaços, e as peças tornaram-se *yangi*, fragmentos lateríticos individuais. Orunmila perseguiu Exu através de sete céus até que, finalmente, no último, pacificou-o, e este disse que todas as partículas de seu espírito, as pedras e fragmentos seriam desde então seus representantes. [...] Exu então devolveu sua mãe, viva, para o mundo. Sua terrível glotoneria havia, desde então, se tornado uma abundante generosidade, representada pelas muitas peças de laterita, o Exu miríade. Isso representa o fato de que ele pode levar tudo embora – ou devolver tudo (THOMPSON, 2011, p. 38).

Nesta passagem, grafada por Thompson, resume-se a relação que há entre os diversos cultos das divindades africanas da comunicação e os símbolos de uma fome que nunca cessa, de despedaçamento e de reconstituição. O que é roubado, silenciado e subalternizado pela colonialidade pode ser permanentemente revisto e compartilhado por Exu. Ele se apresenta, assim, como veículo através do qual os saberes diminuídos podem ser convidados à expansão. Como Thompson ainda observa, as representações imagéticas de Exu na diáspora atlântica são “antigas representações da oralidade flagrante de Elegba³¹, sugestões de uma propensão a absorver e devorar” (2011, p. 47). Exu, na visão de Abdias do Nascimento, “incorpora a contradição, dialetiza a existência humana, ritualiza o movimento perpétuo do cosmos, da história dos homens e das mulheres” (NASCIMENTO, 2016, p. 207).

O hábito de deglutir deve ser visto, então, como uma partícula fundamental da natureza das encruzilhadas como formas de pensar o mundo e agir sobre ele. Devora-se, consome-se e digere-se com o intuito de absorver e reinventar, ressignificar. Como resume brilhantemente Luiz Antonio Simas, “a lição de Exu [...] é incompatível com sociedades caracterizadas pelo desejo de consumir. [...] Somos a sociedade do desejo do consumo, a sociedade que não ouviu o conselho de Exu e trabalha de forma alucinada para que o desejo seja saciado – ele nunca é” (2019a, p. 70).

Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018) compreendem Exu como símbolo de “um fenômeno de despedaçamento e de invenção” (p. 12), pois estão admirando a divindade a partir das narrativas que a identificam como aquele que comeu todas as coisas do universo e as restituiu de forma transformada. Para isso, conclamam a ele o título de *Enugbarijó*, o “senhor da boca coletiva” (RUFINO, 2017; SIMAS; RUFINO, 2018, p. 22). É seu poder sagrado de fala que nos é capaz de orientar a “olhar o mundo de viés e a gargalhar das limitações e arrogâncias das razões que se pretendem únicas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 23), abrindo caminho para credibilizar as “perspectivas da multilateralidade e multitemporalidade como modos operantes na produção dos eventos, ou seja, de toda e qualquer forma de ação e criação” (Idem, p. 29).

Em certa feita Exu foi desafiado a escolher, entre duas cabaças, qual delas levaria em uma viagem ao mercado de Ifê. Uma continha o bem, a outra continha o mal. Uma era remédio, a outra era veneno. Uma era corpo, a outra era espírito. Uma era o que se vê, a outra era o que não se enxerga. Uma era palavra, a outra era o que nunca será dito.

³¹ Segundo Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes M. dos Santos, “Exu é o senhor do Poder, Elegbara, seu controlador e, ao mesmo tempo, sua representação” (1971, p. 28).

Exu pediu imediatamente uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas primeiras na terceira. Balançou bem. Desde este dia, remédio pode ser veneno e veneno pode curar, o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo, o visível pode ser o invisível e o que não se vê pode ser presença, o dito pode não dizer e o não dito pode fazer discursos vigorosos (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 114).

Não há como esquecer o ponto de umbanda que canta “diabo velho, eu vou cortar seu chifre, vou cortar seu rabo e dar pra Exu comer”. A insígnia que reside em Exu e suas mais variadas refrações representativas – seja em Cuba, seja no Brasil; seja na umbanda ou nos candomblés – devora até mesmo as ligações errôneas que o racismo religioso instaurou entre o poder africano da comunicação e a figura do diabo difundida pelos cultos cristãos³². Exu não é o diabo, mas pode muito bem devorá-lo e cuspir o satanás de outra forma.

A capacidade de deglutir, digerir e regurgitar a matéria reelaborada também é frisada por Rufino (2017), que identifica neste comportamento mais uma metodologia *exusíaca* a ser usada como referência pela construção contra hegemônica dos saberes. O mineral consagrado a esta divindade, a laterita, possui superfície porosa como as marcas de um formigueiro e contém natureza ferruginosa. A representação dos cultos de Exu por meio da pedra de laterita, na história cubana, remonta aos idos do século XVII (THOMPSON, 2011, p. 37); a laterita lembra uma esponja que tudo absorve e assimila.

O caráter apaziguador de Exu também é de valiosa importância epistemológica. Afinal, ele também é cultuado como “diplomático afirmador das capacidades humanas de estar nele mesmo e no outro, como dínamo transformador e incessante inventor de existências” (SIMAS, 2019b, p. 16). Contrastante às lógicas do desencanto, Exu “não é o anulador tirânico das diferenças; é o comunicador que possibilita o convívio fecundo entre elas” (Idem). Assim, ele “escapa das limitações do raciocínio conformista que tem pânico do inesperado e não

³² Segundo Sidney Oliveira, “é na entidade Exu que são reunidos os aspectos mais contraditórios e decisivos da ação nefasta da intolerância religiosa nas estratégias atuais do neoconservadorismo e, são eles, que permitem também compreender a complexidade e o dinamismo do universo simbólico, imaginário e cultural da Umbanda. Em uma mixagem da ancestralidade mítica africana com a indígena e com diversas outras, o Exu tornou-se simulacro da representação de diversas estratégias de regulação do simbólico. Evidentemente essa apropriação se fazia de modo sectário, visando consciente ou inconscientemente o desmonte e a interdição desse universo simbólico e de seu espectro imaginário” (2010, p.37). Vale observar que, nas obras de Mantovani (2006), Mantovani & Bairrão (2005), Oro (1996), Nogueira & Oliveira (2006), Guimarães (2006), Massimi (2005) e Oliveira (2009), há uma compreensão compartilhada que o fenômeno de demonização de Exu acompanhou os processos da colonização no Atlântico e fundamentou “a opressão de seu universo simbólico e cultural” (OLIVEIRA, 2010, p. 38). Uma visita à dissertação de Thiago Bianchetti (2011) permite uma análise comparativa sobre a figura de Exu no contexto afro-brasileiro e na Igreja Universal do Reino de Deus, explorando alguns terrenos deste processo de demonização que se reinventa pelas mais diversas vias do cristianismo no Brasil.

compactua com fórmulas que reduzem a vida a um jogo de cartas marcadas, com desfecho previsível” (SIMAS, 2019b, p. 16).

As naturezas de Exu podem ser compreendidas também como desdobramentos de um princípio da vida e da individualidade multifacetada que combina as valências masculinas e femininas. Comumente representado com os olhos esbugalhados, que para os Iorubás “personificam o poder-de-fazer-as-coisas-acontecerem, uma dádiva que Exu recebeu do deus no céu” (THOMPSON, 2011, p. 43), assume o papel de perpétua vigilância. Enfatizando seu poder milagroso ilimitado, Pierre Verger grafa um poema de origem Ketu em que diz que Exu “da cabeça de uma serpente faz um assovio” (1957, p. 134). Sobre seu crânio, Exu carrega uma lâmina afiada e apontada para o céu, de forma que não permite carregar sobre sua consciência nenhum fardo desnecessário (VERGER, 1957, p. 136; THOMPSON, 2011, p. 46). Ele não admite que o peso do carrego colonial se mantenha intacto diante de sua racionalidade.

A encruzilhada enquanto um lugar de morada materializa em sua configuração espacial a indeterminação que marca a natureza da mediação por Exu. Se uma das dimensões de Exu é a de um mediador necessário entre as divindades, os orixás, e os seres humanos, seu papel está longe de um simples intermediário, sendo a concepção de mediação aqui marcadamente diferente daquela de uma mera facilitação da comunicação. A encruzilhada é ilusoriamente apenas um lugar de conexão: ela de fato coloca em contato pelo menos dois caminhos distintos, mas é esse mesmo contato que permite uma interrupção do fluxo de movimentos em qualquer desses caminhos. A encruzilhada introduz a possibilidade de deslocamento em todo o seu potencial de sentidos, de coordenadas materiais de movimento à possibilidade de significação. Como a encruzilhada, Exu é uma entidade perigosa: abre e fecha caminhos, interrompe tanto quanto potencialmente permite conexões. Assim, se a encruzilhada é uma possível materialização do princípio da indeterminação, este é estendido, pelo movimento do próprio povo da rua, para dentro do espaço e tempo demarcados do ritual (CARDOSO; HEAD, 2015, p. 167).

Há uma compreensão popularizada de que a encruzilhada significa encurralamento e, daí, surge o costume de dizer que alguém se encontra em uma encruzilhada quando está perdido ou suprimido. Faz-se necessário romper com esta leitura, pois a encruza deve ser acessada como uma ferramenta performática de resolução de conflitos e de alargamento de possibilidades, jamais como instância sitiadora. Neste sentido, é que se recorre à divindade Mpambu Njila nas tradições dos candomblés bantos como força responsável por fazer e desatar nós, construir e dissolver divergências, edificar e desmembrar dilemas de todas as ordens. Estes são os pontos em que “as portas se abrem e se fecham, onde as pessoas têm de tomar decisões que depois podem afetar suas vidas para sempre” (THOMPSON, 2011, p. 35) e onde as limitações do

horizonte perdem sentido. Há uma elaboração sofisticada entre efemeridade e pragmatismo nas encruzilhadas que não pode ser compreendida por meio de reducionismos retilíneos.

Exemplos dessa constatação encontram-se em *orikis* iorubanos, narrativas poéticas que exprimem a natureza das divindades, grafados por Pierre Verger nas *Lendas africanas dos Orixás* (1997). Verger anota que Exu matou um pássaro ontem com a pedra que lançou hoje, e que, sentado, ele bate com a cabeça no teto, mas em pé não alcança nem mesmo o fogareiro. Este jogo de inversão permite compreender, por meio das artimanhas de uma linguagem materializadora, que existem componentes lógicos em Exu que transcendem o positivismo, a hermenêutica e a dialética. Exu não se interessa pela superação sequencial de estágios de saber, ou pela indução discursiva, ou pela perseguição de hipóteses. Exu valoriza a esculhambação como ato de resistência (RUFINO, 2017). E, no lugar de respostas definitivas ou suficientemente provisórias, Exu nos oferece sua gargalhada.

Estes movimentos empenhados pelas naturezas das encruzilhadas são atentados diretos contra a permanência silenciosa ou perturbadora das estruturas lineares da colonialidade, e aqui são entendidos como rasteiras. Não há de se confundir rasteira com qualquer forma de baixaza ou abandono da honra, pois, como lembram Simas e Rufino, ao passo em que a rasteira é tão desmoralizante quanto um tapa de mão aberta por dentro da face, “o que distingue a rasteira do tapa é a sua fineza e elegância. A rasteira cumpre a ética do jogo, é poesia que se inscreve no limite do vazio deixado pelo outro com que se joga” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 85).

Os golpes e táticas que Exu nos ensina demonstram que há um movimento de rodopio na prática do descarrego epistemológico que se configura como um giro que desloca os eixos referenciais, fazendo com que aqueles princípios objetificados pelo cientificismo linear passem a ser “mantidos sobre uma espécie de regulação discursiva em que são credibilizados como potências emergentes e transgressivas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 35). É nestes moldes que Exu ensina uma prática, uma orientação teórico-metodológica que “tenciona o impacto dos discursos provenientes dessas razões arrogantes nas práticas em que elas a elegem como ‘objetos’ a serem estudados” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 35).

Ao admitirmos que no domínio das encruzilhadas “não há a separação dos caracteres políticos, epistemológicos e metodológicos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 36), desaguamos no conceito de guerrilha. Afinal, “a teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária. Só cumpre essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigimos nossa teorização para esse fim” (HOOKS, 2017, p. 87). Esta “guerrilha epistemológica” (RUFINO,

2017) que Exu nos concede tão genuinamente deve ser vista como uma oportunidade de denunciar os vícios e as limitações do ser, do saber e do poder elaborados pelos carregos coloniais. Ao referir-se a um estado de guerrilha, Rufino assume que a estratégia é um jogo de ocultação e revelação com extrema mobilidade de suas forças combatentes. Daí a necessidade de uma cultura de síncope, que é a “arte de dizer quando não se diz e não dizer quando se está dizendo” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 19), em um fazer científico que promove, por meio de Exu, Njila e Legbá o “corte com a moral cristã e com a lógica produtiva” (KAWAHALA; GOÉS, 2017, p. 4).

Ao adentrar as encruzilhadas e desvendar sua riqueza analítico-narrativa, é que se pode compreender a necessidade de uma epistemologia de Exu que desponta como uma possibilidade de “rompimento com as epistemologias eurocêntricas, signo representativo do movimento da resistência negra na diáspora, signo que rompe com a razão e abre para outras possibilidades de leitura do real, do sensível” (KAWAHALA; GOÉS, 2017, p. 2). É um resgate do paradigma de Exu (OLIVEIRA, 2007), no campo das ciências, ainda profundamente dominado por saberes e práticas lineares, “brancas, heterossexuais, europeias e cristãs” (KAWAHALA; GOÉS, 2017, p. 3). Assim, cabe o adendo de observar que a dinâmica das encruzilhadas também recusa o multiculturalismo, pois ele ainda “pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras culturas no espaço cultural onde se impõe” (SANTOS; CHAÚÍ, 2013, p. 38).

O resgate desse paradigma surge ao repensar as problemáticas racializadas e históricas da constituição do Brasil e deparar-se com um sentimento de incompletude que gera a “motivação para buscar noutros saberes ou noutras práticas as respostas que não se encontram dentro dos limites” (SANTOS, 2010, p. 133). Este é o processo que percorro ao mirar os Direitos Humanos na contemporaneidade.

Assim, “a nossa tarefa não é apenas resistir. Já não é mais suficiente. É reexistir mesmo; reinventar afeições dentro ou fora das arenas e encontrar novas frestas para arrear a vida de originalidades, encantarias e gritos” (SIMAS, 2019b, p. 85). Trata-se do tato de “processos de invenção e reconstrução de laços de sociabilidade no campo das sapiências das ruas” (SIMAS, 2019b, p. 119), pois a “persistência cultural é um ato defensivo contra as ameaças e os atos agressivos através dos quais a cultura dominante tem violado a cultura africana” (NASCIMENTO, 2019, p. 127). Abdias do Nascimento identifica este mecanismo de defesa quando, ao estudar as contribuições de Muniz Sodré, enuncia a “possibilidade de disfarçar e

calar, [...] escapar ao extermínio [...] porque se guardou, disfarçando-se quando queria, silenciando quando devia” (2019, p. 127).

Esta guerrilha exusíaca busca, para encontrar apoio nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2019b), formular alternativas epistemológicas a partir da compreensão de que “não existe justiça social sem justiça cognitiva” (p. 23). O trabalho árduo desta tática guerrilheira é uma permanente “reflexão sobre se a linha abissal está sendo identificada de forma adequada para poder ser efetivamente denunciada e, uma vez denunciada, se há forças políticas e epistemológicas disponíveis para lhe pôr fim” (2019b, p. 230). Busca-se, com isso, o “ressarcimento de atos ilícitos, o reconhecimento da opressão silenciada e do branqueamento da história, a restituição de direitos e a reposição da legalidade, o ajuste de contas históricas [...], o reconhecimento da diferença cultural ou da integridade territorial” (SANTOS, 2019b, p. 231).

A experiência ancestral de luta de resistência das macumbas entende mui claramente que “essas mudanças não ocorrem por meio de imperativos éticos ou de obrigações morais; ocorrem, sim, devido a alterações as relações de poder que transformam os referidos imperativos e obrigações em práticas de bem viver” (SANTOS, 2019b, p. 233). Assim, emergem concepções de dignidade humana que se poderiam articular com a linguagem dos Direitos Humanos, na busca pelo que o autor português conceitua na forma de uma “ecologia intercultural e emancipatória de ideias de dignidade humana” (SANTOS, 2019b, p. 14). Sobre isto, vale acrescentar que “imaginar os Direitos Humanos como parte de um encontro de linguagens de dignidade implicaria partir de um profundo conhecimento das vozes, das lutas, das memórias e dos corpos subalternizados pelas hierarquias modernas” (SANTOS, 2019b, p. 15), como faz “Xangô, praticando a justiça, militante de todos os movimentos pela restauração dos nossos direitos fundamentais” (NASCIMENTO, 2016, p. 207).

Muitas vezes ouvimos nos candomblés o voto “Que Ogum te dê bons caminhos” ou “Que Exu guarde teu caminhar” e estas expressões não estão vinculadas necessariamente a uma mera viagem de deslocamento físico numa via de trânsito, mas endereçadas à própria existência humana que são explicadas por um intrincado e sofisticado sistema simbólico que tentam não apenas responder a problemas vinculados com aquilo que chamaríamos, no ocidente, de sentido da vida, mas também a fazer as questões corretas para que a resposta possa ser buscada no contexto desse mesmo sistema (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 167).

5. A metodologia da galinha-d'angola

Firmemos nossas respostas combatendo a baixa estima que nos foi imposta; a problemática epistemológica é fundamentalmente étnico-racial, e é por isso que essa batalha nos demanda tónus político que confronte e burle a principal ameaça à vida ao longo dos últimos séculos: o racismo/colonialismo. Eis a cumeeira da modernidade, sustentada sobre os pilares da raça, do racismo e do Estado-Nação, a energia desse espectro continua a nos afetar. Lançados a essa demanda, haveremos de jogar o jogo, fomos produzidos como desvio, como seres vacilantes e aí inventamos a ginga, sapiência do *entre*, para lançar movimentos no vazio deixado. Os seres submetidos às lógicas de opressão desse sistema são inventores dos jogos de corpo, palavra e ritmo (RUFINO, 2017, p. 33).

A ideia de fomentar um fazer científico na fronteira desenvolvida por Walter Mignolo (2005; 2008a; 2008b) e Ramón Grosfoguel (2008) e endossada por Luiz Rufino (2017) permite inspirar novas abordagens metodológicas no campo das ciências sociais aplicadas. E, neste sentido, para ilustrar as minhas sugestões de constructos metodológicos que ofereçam fôlego para acompanhar os ofícios de uma epistemologia das encruzilhadas na prática de uma ciência encantada das macumbas (SIMAS; RUFINO, 2018), valer-me-ei das galinhas-d'angola. Aqueles que tiveram a oportunidade de lidar com estes animais na roça, ou no terreiro, sabem que poucas coisas são tão furtivas e ágeis quanto os passos das galinhas-d'angola, que parecem trazer em sua natureza a sabedoria da ginga e da brecha.

Consideradas sagradas nos cultos dos candomblés, estão ligadas à criação e aos primeiros momentos da vida na terra. Na liturgia, vale observar, os recém-iniciados em transe dançam como estas aves de passos desconfiados, cobertos de pinturas corporais que remetem à sua penugem inconfundível. Verger (1997) grafa uma passagem iorubana em que é a galinha que cisca a terra e espalha a vida sobre a superfície e, assim, o mundo se forma e se alarga. Assim, a natureza da galinha-d'angola remete a uma condição de perpétuo movimento e inquietação. Lembro-me de palavras que uma amiga iniciada para Iemanjá uma vez me desejou: “que, como a galinha-d'angola, possa sempre encontrar uma saída”. E é disso que se trata esta proposta metodológica.

Para o sacerdote de candomblé Tata Francisco Ngunzeta, líder do terreiro *Nzo Jimona diá NZambi*, casa de tradição *Tumba Junsara* localizada em Águas Lindas de Goiás – GO, a simbologia da galinha-d'angola no rito encontra sua riqueza por ser um animal que não se deixa domesticar, provido de uma força de resistência física enorme, e esta ideia integra o conjunto daquilo que nós trazemos para o encantamento do ser através desta proposta metodológica. A galinha-d'angola pode até ser passível de cerceamentos em algumas instâncias pontuais, mas

jamais se deixa domesticar, reservando sempre uma centelha de imprevisibilidade e escape. A malemolência tática que se encontra neste comportamento abre portas, portanto, para o que Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino conceituam, em *Fogo no Mato* (2018), como o caráter de um *pesquisador-cambono*. O cambono é o auxiliar que integra o vínculo entre a manifestação de uma divindade ou entidade e seu consulente, posição de observação embebida em estratégias de escuta, intervenção e apoio. Assim, “manter-se fiel à dúvida é um princípio do caráter astuto do cambono. O cambono que detém muitas certezas possivelmente terá vida curta em sua função, uma vez que as certezas dificultam o acesso a novas rotas de experiências” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 39). Este andar ligeiro e delicado da galinha-d’angola encontra semelhança na “condição tática de ignorância” (Idem, p. 38) do cambono, que deve “praticar a cisma como uma arte de inacabamento” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 40).

Propor reflexões metodológicas a partir da galinha-d’angola significa, antes de qualquer coisa, reivindicar formas de construção do conhecimento calcadas num andar em passos ligeiros e, ao mesmo tempo, cuidadosos, como se fugisse dançando de um fogaréu no chão com a leveza de quem presta atenção em todos os ruídos ao seu redor. Trata-se de andar em bando e reconhecer no bando o sentido das coisas, observar e esmiuçar as pequenezas da rota. Compreender que é nas brechas, entremeios, cantos e descaminhos que se encontra a liberdade e o alimento.

Assim, o que se pretende nestes esforços aqui riscados não é oferecer receituários e caminhos metodológicos definidos ou engessados, pois todo esforço de sistematização linear de pesquisas e saberes acaba se tornando, em alguma medida, uma ferramenta a serviço do desencanto. Ao invés de insistir em elaborar propostas metodológicas herméticas – que acabam sublimando boas intenções em encurralamentos de pretensões resolutivas – acredita-se ser mais frutífero apresentar discussões epistemológicas sobre o campo da metodologia a partir do que ensinam e bradam as macumbas. Os ensinamentos das práticas de vida e resistência dos terreiros permitem vislumbrar que a metodologia não é algo a ser operado sob as lógicas lineares das programações intencionais, mas se trata de um trabalho constantemente inacabado de descarregos, despachos e moldagens em que é preciso sempre pedir licença, atentar ao invisível e buscar alimento para assentar novos alargamentos de perspectiva.

O princípio destas provocações metodológicas é compreender que “a função da língua passa por trazer à vida aquilo que fora abandonado às forças da morte” (MBEMBE, 2017, p. 16), e que, além disso, “a transgressão da morte se dá a partir do não esquecimento das pertencas

e dos saberes que aqui serão taticamente recodificados” (RUFINO, 2017, p. 20). Este sentir, fazer e pensar “na fronteira” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 15) é o desenrolar de um projeto filosófico, pedagógico e político que busca reencantar os saberes violentados, reafirmar a centralidade do que se tornou subalterno e tornar antídoto o que era veneno; ou, como faz Exu, subverter, inverter e reverter as condições impostas em uma potência criativa e dinâmica.

Neste aspecto, vale dizer, aproxima-se do que Walter Benjamin definiu em *Sobre o conceito de História* como o ato de escovar a história a contrapelo (BENJAMIN apud MATE, 2011). Se as políticas da inimizade fundadas pela guerra e pelo racismo colonial moderno impuseram ao mundo em repovoamento um sistema de fronteiras que estabelece a alteridade como demarcação de exclusões, as culturas silenciadas do Atlântico-encruzilhada se movimentam num sentido criativo e dinâmico que, por meio da luta e da resistência, repensa e reconstrói as múltiplas possibilidades de diversidade.

5.1. Repensando métodos a partir das ciências encantadas

Enveredar estas giras epistemológicas através de metodologias assentes nas macumbas é, de forma ampla, verificar o famoso ditado de Éliphas Lévi, ocultista francês do Século XIX, sobre o que ele considerava ser o dogma único da magia: o visível é a manifestação do invisível. Assim, é neste contexto que emerge a necessidade de referenciar e debater a ciência encantada das macumbas, que apresenta as “marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 15). E, mesmo que os saberes ancestrais das macumbas e encantarias sejam em larga medida princípios pré-coloniais, encarnam-se também como anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais (RUFINO, 2017, p.14), porque permitem a transgressão das dicotomias, trabalham com ambivalências, amarrações e imprevisibilidades.

Deve-se entender que “quando a razão observa a natureza, surge a ciência. Quando é a poesia que olha o que nos cerca, surge o orixá, o encantado, o caboclo de pena e o catiço da rua. Os dois olhares não se excluem” (SIMAS, 2019a, p. 15). Nesta dinâmica encantada, “conhecimento e saber deem ser entendidos como quase sinônimos” (SANTOS, 2019a, p. 20). Como os “os tambores contam histórias, ampliam os horizontes da vida e têm gramáticas próprias, que muitas vezes expressam o que a palavra não alcança” (SIMAS, 2019b, p. 29), o que se promove é uma implosão seguida de inúmeras reverberações na disposição das cognições e de como seus conteúdos são assimilados pela linguagem e pelo poder. Ao

compreender que “há no idioma dos tambores um potencial educativo vigoroso de elucidação dos mundos e interpretação da vida” (SIMAS, 2019b, p. 32), o terreiro se desdobra em infinitas possibilidades de reinvenção dos parâmetros a partir dos quais havemos de aprender valiosas lições sobre humanidade e cidadania.

Nos terreiros, como já exemplificado, “através da representação dramática, as histórias dos orixás são contadas, a comunidade se recorda do mito e dele tira um determinado modelo de conduta” (SIMAS, 2019b, p. 44). Há uma estrutura difusa de aprendizado que naturalmente revela a multidisciplinaridade enquanto caráter constitutivo. E, diante da permanência de carregos coloniais, nós precisamos de “corpos fechados ao projeto domesticador do domínio colonial [...], de outras vozes, políticas porque poéticas, musicadas; da sabedoria dos mestres das academias, mas também das ruas e de suas artimanhas de produtores de encantarias no precário” (SIMAS, 2019b, p. 56).

Existem lugares de esquecimento, territórios do efêmero, e lugares de memória, territórios de permanência. Esses últimos são espaços que, sacralizados pelos homens em suas geografias de ritos, antecedem a sua própria criação e parecem estar aí desde a véspera da primeira manhã do mundo (SIMAS, 2019a, p. 36).

O terreiro pode ser definido como uma instituição associativa de “invenção, construção, dinamização e manutenção de identidades comunitárias, redefinidas no Brasil a partir da fragmentação que a diáspora negra impôs” (SIMAS, 2019b, p. 32). Redutos desta esculhambação criativa que verte das táticas de guerrilha, exibem a capacidade que a macumba tem de “transformar territórios, espaços de controle, em terreiros – espaços de encantamento” (SIMAS, 2019b, p. 86). O terreiro, portanto, é o “tempo/espaço onde o saber é praticado [...]. Esta noção alarga-se, não se fixando somente nos referenciais centrados no que se compreende como contextos religiosos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 42), pois aqui “o saber é praticado como rito” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 45).

Gisele Omindarewa, sacerdotisa do candomblé de Duque de Caxias – RJ iniciada por Joãozinho da Gomeia e estudiosa dos candomblés, dizia que no tempo dos terreiros não há separação entre horas sagradas e horas profanas. É uma coisa única. Na visão da finada líder, eis a beleza dos candomblés: esta assimilação, a cada minuto, entre campos que parecem distintos. Como a sacralidade e o profano “não são dimensões antagônicas” (SIMAS, 2019b, p. 42), não há, portanto, razões para insistir em abordagens analíticas que entrem em contato com estes espaços tentando, mesmo que pontualmente, delimitar fronteiras rígida entre o sagrado e

o profano. Como aponta Simas, “na mesa de santo o profano pode ser sacralizado como dinâmica que potencializa e redefine a tradição, sem negá-la” (SIMAS, 2019b, p. 46). Há de se compreender que, para os candomblés, não há uma dimensão profana da vida. “O ‘culto’ é mais um recorte na dimensão temporal da experiência (já que não se se come, não se dança o tempo inteiro, por exemplo), que um recorte ontológico ou místico” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 160).

Aqui, a sacralidade não é entendida como negação de uma esfera oposta e profana da vida. Floresce, neste contexto, uma noção de sagrado totalmente externa e independente do binarismo com o profano, componente basilar das religiões messiânicas. Nas experiências cristãs, por exemplo, a dimensão da sacralidade é concebida em face da negação do profano; nas vivências dos terreiros, por outro lado, tudo que faz parte da realidade visível e invisível é sagrado. A sacralidade, portanto, não pode ser entendida como um conceito dependente da ideia de profanidade. Tudo é sagrado na medida em que contém e alimenta uma centelha inquieta e agitada da força-motriz dos multiversos, chamada de *Kalunga*, presente em todos os componentes da vida, que analisaremos e discutiremos profundamente mais adiante.

Os cruzos religiosos entre as várias culturas de origens africanas, ritos ameríndios, tradições europeias, vertentes do catolicismo popular etc., dinamizou no Brasil vasta gama de práticas religiosas fundamentadas em três aspectos básicos: a possibilidade de interação com ancestrais, encantados e espíritos através dos corpos em transes de incorporação (é o caso da umbanda) e expressão (é o caso dos candomblés); um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital – que reside em cada um, na coletividade, em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, práticas rituais, na sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com o tambor etc.; e na modelação de condutas estabelecida pelo conjunto de relatos orais e na transmissão de matrizes simbólicas por palavras, transes e sinais (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 92).

Nos terreiros é que “as culturas africanas, aparentemente destroçadas pela fragmentação trazida pela experiência do cativo, se redefiniram a partir da criação de instituições associativas de invenção, construção, manutenção e dinamização de identidades comunitárias” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 58), tal como nos quilombos (NASCIMENTO, 2019). Esta resistência está ligada de forma umbilical à ideia de tradição, que deve ser vista como o “impulso inaugural da força de continuidade do grupo” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 89), e não com contornos reacionários e retilíneos. A tradição se firma de forma dinâmica por excelência, pois o “rito, enquanto prática cotidiana e de saber, inscreve a tradição de uma cultura como o fio que alinhava a memória coletiva e o exercício do ser” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 91). É o que Paul Gilroy resume quando observa a existência de “continuidades históricas, conversações

subculturais, fertilizações cruzadas intertextuais e interculturais” (GILROY, 2012, p. 353), ou, para usar outro léxico, um “jogo de interinfluências e transinfluências” (NASCIMENTO, 2019, p. 119). Estas táticas “só são dinâmicas porque são tradicionais” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 92).

Esta emergência ancestral de “práticas de cura e de guerrilha cotidiana das culturas subalternas” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 67) é vista em grande complexidade com o exemplo da umbanda, religião sincrética brasileira que se coloca como “contínuo de táticas, invenções e sabedorias de fresta entrecruzadas por presenças cosmopolitas que reivindicam o inacabamento do mundo, outras formas de sentir, fazer e pensar para praticar batalhas cotidianas” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 66). É o rito que se organiza e se estrutura em “resposta ao terror, proposição de uma política espiritual, em sentido abrangente, aos traumas produzidos” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 67). E a cura, como visto na discussão sobre o descarrego, “prevê a emergência da poética e da epistemologia do encanto [...], aprendizagens plurais que desestabilizem a hierarquização dos saberes” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 13).

O corpo, nesta história de perseguição simbólica e material, também deve ser visto como terreiro, espaço sobre o qual se desenvolve tática de sobrevivência encantada pelas frestas. Segundo wanderson flor do nascimento em fala no *I Encontro de Subjetividade e Cultura Afro-Brasileira: Ancestralidade, cultura e práticas de cuidar nos terreiros*, ocorrido em outubro de 2014, esta natureza dos terreiros oferece uma oportunidade para o fazer científico acadêmico, montado em relações e processos lineares e competitivos, entrar em contato com novos parâmetros. Entrar em contato com estas novas epistemologias nascidas do chão de barro não é apenas uma questão de desenvolver novidades metodológicas, mas de respeito com a forma de ser do outro.

O verdadeiro cientista, o qual, antes de emitir seus julgamentos a respeito de fatos e fenômenos não familiares à sua própria cultura, primeiro os estuda, analisa e examina numa longa convivência, de dentro, até assumir a perspectiva dos próprios africanos em sua cosmovisão e estrutura simbólica de pensamento para penetrar na significação mais íntima dos fatos religiosos afro-brasileiros” (NASCIMENTO, 2019, p. 124).

Elencar estas responsabilidades num quadro de posturas de pesquisa é uma manobra tática para que seja devidamente respeitado o vasto repertório de máximas e aforismos “improvisados e cuspidos como versos que incursionam e tratam em uma crítica fina e afiada, como um cravo pregado ao paletó e fio de navalha, as problemáticas em torno do ser, do saber e do poder” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 84) que insurge dos terreiros. Ao mesmo tempo, neste

fazer metodológico, a pesquisa deve se comprometer em auxiliar a proporcionar a estas comunidades novas formas estratégicas de entender o funcionamento das ferramentas canônicas/hegemônicas para utilizarem em suas lutas e em sua relação com o Estado na busca pela reparação das desigualdades e apagamentos que sofrem sistematicamente.

No terreiro, como diz meu orientador Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento, o tempo da pesquisa é o da experiência vivida, e não o da programada. Lidar com outra temporalidade, adequar sua pesquisa ao tempo do terreiro, tranquilizando as expectativas da pesquisa, é uma tarefa tão primordial quanto compreender que, nestes espaços, a comunidade inclui também as divindades e a ancestralidade (e suas vontades), que são imponderáveis. No cotidiano destas comunidades está em constante negociação a “possibilidade de que um ser até então insignificante venha a se revelar como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 46).

5.2. *O Tempo*

Cabe, neste momento, compreender que “a crítica ao colonialismo e as ações de exploração de outros caminhos que o confrontem enquanto esfera de poder devem incidir na cisma permanente sobre o tempo” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 39). Retomando os dotes de Exu, lembramos que “Elegbara é aquele que tomou o tempo para si para reparar as injustiças cometidas” (Idem, p. 41). O tempo é, para Exu, uma trama de fios em que ele pode se movimentar livremente, atravessando, rompendo e religando nós, pleno em sua potencialidade performática, permitida por sua capacidade de transgredir as dinâmicas paratáticas. Exu celebra seu dinamismo na movimentação perpétua das temporalidades, domínio do Tempo maiúsculo, divindade cultuada para além dos limites da cronologia.

Na genealogia destes saberes, o Tempo³³ é um sujeito, vivo e multidimensional, que não mais se restringe a uma fatalidade encurralada pelo curso de uma história retilínea de predação. Para os candomblés que cultuam as divindades iorubanas, Iroko é o tempo em duas dimensões: o da ancestralidade e o do porvir (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 178). Na verdade, estas duas dimensões não se colocam de forma paratática, mas tengenciam-se e confundem-se em estruturas espiraladas. Tempo, Iroko, Exu e Njila não precisam de tradutores para que se

³³ Tempo, no candomblé de origem Angola-Congo, não é apenas restrito à dimensão cronológica, mas também tem significado nos movimentos dos grandes ventos que movem o clima e na condução da matéria à espiritualidade. Tempo é um deus irrequieto, que gosta de mel e dendê, dança em torno de si, embebeda-se e rola no chão girando suas palhas e cabaças entre as folhas. Nas palavras de Gilberto Gil, ao se apresentar na Politécnica da Universidade de São Paulo em 1973, Tempo é o verdadeiro grande alquimista.

compreendam: todos revelam os caminhos da temporalidade e da espacialidade por lógicas compatíveis e simbióticas.

A herança decodificada pelo sistema de Ifá, neste sentido, compreende a vida em três tempos em conexão concomitante: o da realidade concreta, o dos valores sociais e o da autoconsciência (SIMAS; RUFINO, 2020). Assim, o primeiro é o tempo/mundo dos seres vivos; o segundo é o dos valores ancestrais; o terceiro é o das forças incorpóreas (SIMAS; RUFINO, 2020). Esta tripartição sincrônica do Tempo tautócrono e multifacetado é em si uma dinâmica de encruzilhada que alerta para a coexistência de universalidades distintas. O fenômeno de refração do tempo em dimensões tangentes assemelha-se, em muitas instâncias, a modelos de análise histórica propostos em torno das teorias de Immanuel Wallerstein (1983), quando este analisa o legado de Fernand Braudel.

Neste esforço, Wallerstein (1983) tipifica a temporalidade social em três subgrupos, correspondentes aos três estágios de divisão da história propostos por Braudel: o tempo curto, tido como a *histoire événementielle*; o tempo médio, contido na *histoire conjuncturelle*; e o tempo longo, identificado na chamada *histoire structurelle*. Uma tradução rápida do francês permite inferir que, na compreensão braudeliana reciclada por Wallerstein, o tempo social é compreendido em três camadas: a dos acontecimentos, mais superficial; a das conjunturas, intermediária; e a mais profunda, referente aos contextos estruturais. Desta forma, o tempo estrutural corresponde ao espaço estrutural de larga escala, enquanto o tempo conjuntural corresponde ao espaço ideológico, e o tempo evenemencial é servido pelo espaço geopolítico imediato. Concomitantemente, estas três camadas tempoespaciais interagem e promovem mudanças de todas as naturezas na realidade política, econômica e social.

Não faz parte do escopo desta pesquisa aprofundar as reflexões que o Tempo dos bantos anuncia para as teorias da historiografia, mas apenas salientar a potência criativa que esta divindade ancestral oferece para as epistemologias e metodologias das ciências humanas. Acima de qualquer análise decorrente, o que fica demarcado é que os projetos epistemológicos, seguindo lógicas contra-coloniais e antirracistas, não podem sujeitar a leitura das temporalidades a uma lógica desencantada, retilínea, prospectiva. Ailton Krenak merece ser mais uma vez lembrado quando alerta para este tempo prospectivo, subproduto da linearidade moderna, que, como uma flecha, indo sempre para algum lugar, é uma das bases da separação entre homem e natureza. Pois este tempo minúsculo, cuja domesticação é base para o descolamento ontológico com a natureza, faz imperar a “valorização extremada do tempo

presente, é acompanhado pela morte das utopias coletivas de projeção do futuro” (SIMAS, 2019a, p. 27).

Segundo os ensinamentos orais de Tata Ngunzetalá, sacerdote do candomblé de raiz Angola-Congo da família *Tumba Junsara* – cuja origem remonta ao legado de Maria Neném, Mam'etu Tuenda Dia Nzambi, que herdou o antigo *Nzo Tumbensi*, afamado terreiro de liturgia Angola mais antigo da Bahia, e faleceu em 1945 – Kitembo é uma divindade central no culto do candomblé. Esta centralidade se dá de várias formas, mas principalmente por conta do culto em torno da bandeira de Tempo, presente em grande parte dos terreiros do Brasil, e não apenas os de liturgia Angola. Segundo Tata Ngunzetalá, o costume de hastear uma bandeira branca, geralmente numa viga de bambu ou outra madeira específica, em local de destaque no perímetro do terreiro, vem de uma herança remota das tribos nômades bantas que, na África, faziam-no com o intuito de indicar sua morada provisória e uma referência para os caçadores no retorno de sua coleta.

Assim, através da história, o costume de reunir a comunidade em torno da referência da bandeira hasteada foi assimilado como prática de culto à divindade das grandes transformações, que impera sobre a intempéries, mas também sobre os caminhos da transcendência, do além-vida e da ancestralidade. É comum dizer, entre os candomblés, que Tempo é a divindade-rei dos cultos de origem Angola-Congo, assim como Dan ou Gbessén é dos cultos de origem Nagôvodun ou Jeje. Daí a música de Gilberto Gil, *Tempo Rei*, que pede a ele para “transformar as velhas formas do viver”. Nos terreiros de matriz *Tumba Junsara* em todo o Brasil há uma cerimônia anual, em agosto, para que as bandeiras de Tempo hasteadas em cada um deles sejam trocadas, e para que Tempo seja celebrado através da comida, da dança e da música, como mantenedor da coesão e da coexistência destes povos e suas tradições.

O Tempo, portanto, é significador da comunidade, semântica da tradição e da ancestralidade, dinâmico e refratado em diversas possibilidades de leitura e de codificação. Pode ser mobilizado para compreender novos modelos de análise conjuntural, fazendo com que cânones como Wallerstein e Braudel possam dançar ao som dos atabaques de Angola, e que a ciência entenda o Tempo como sujeito. Ao se manifestar e se vestir para um cortejo num terreiro, Tempo carrega uma seta. Esta simbologia, diferente da flecha temporal moderna denunciada por Krenak e que significa a eterna prospecção, vem para nos lembrar que o Tempo, na recusa do que é paratático, paralelo ou alienado, na verdade promove o atravessamento de tudo: arte, filosofia, história, direito, política e espiritualidade.

A gramática da modernidade nos força a buscar um sentido monológico no Tempo, como se fosse de sua obstinação sempre indicar ou resultar em algum objetivo. Os desvios narcísicos da modernidade linear embutiram nesta elaboração a ideia de civilização, como se o Tempo corresse em busca dos ideais construídos pelos parâmetros ocidentais de colonialidade em uma dinâmica enganosamente evolutiva, como a antropologia denuncia há séculos. Quando observamos Tempo dançar em uma casa de candomblé notamos que, na verdade, ele corre atrás da música, do compasso, do ritmo que cadencia a vida e expande os horizontes. O que as macumbas oferecem ao engano instrumental em torno do tempo é a dimensão gnosiológica da temporalidade: ensinam que o Tempo corre, dança e deságua em direção à ancestralidade. O Tempo é a própria pedagogia da tradição que se dinamiza.

Pensar o tempo/espço como algo multidimensional e a formação dos seres como algo que pode vir a ser alterado, perspectivando a potencialidade da existência como um viver pleno, que deve se atentar para a busca do caminho da suavidade, a responsabilidade, a ética e a diversidade como modo de coexistência e inteligibilidade mútua (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 41).

Sobre as lideranças destes espaços em que o Tempo dança, como é o caso dos pais e mães de santo, vale a ressalva apontada por Ailton Krenak em torno dos pajés e xamãs: “não são indivíduos, mas ‘pessoas coletivas’, células que conseguem transmitir através do tempo” (2019, p. 28). Estas figuras são verdadeiros “armazéns peripatéticos do conhecimento” (NASCIMENTO, 2019, p. 129) que, ao codificar cotidianamente a vasta experiência das macumbas, oferecem conjuntos de referências de uma ciência encantada que permite ser interpretada para nutrir de lições teóricas e práticas uma agenda antirracista, anticolonial e antissexista. Figuras em torno das quais as comunidades traçam suas referências de conduta, eles constituem células de resistência tática, detentoras de formas contra-hegemônicas de autonomia e carisma, e desempenham papel de protagonismo na dinâmica da conservação dos saberes que desenvolvem, aplicam, expandem e compartilham.

São sábios, como elaborou Kibujjo Kalumba (2004), cujas perspectivas podem ser acessadas como marcadores de um saber coletivo. Seus entes comunitários conferem a essas/es sábias/os a “possibilidade de expressar aquilo que a comunidade acolhe, entende e faz funcionar como saberes, valores e práticas úteis e fundamentais” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 165). Desta forma, por natureza e objetivos, mas também pela importância das trajetórias de vida das lideranças em que se expressa, a ciência encantada das macumbas se relaciona intimamente com o que Abdias Nascimento chamou de uma ciência histórico-humanista do Quilombismo (2019).

A gramática da musicalidade

A música e seus rituais podem ser utilizados para criar um modelo pelo qual a identidade não pode ser entendida nem como uma essência fixa nem como uma construção vaga e extremamente contingente a ser reinventada pela vontade e pelo capricho de estetas, simbolistas e apreciadores de jogos de linguagem [...]. A identidade negra não é meramente uma categoria social e política [...], ela é vivida como um sentido experimental coerente (embora nem sempre estável) do eu [...], ela permanece o resultado da atividade prática: linguagem, gestos, significações corporais, desejos (GILROY, 2012, p. 209).

Constituinte central da gramática das macumbas, a música se torna uma “tática sonora desenvolvida como forma de metacomunicação” (GILROY, 2012, p. 374), e permanece pulsante para nos lembrar de que “a mirada da arte começa onde a ciência não consegue contemplar a aspiração dos homens pelo que não é tangível” (SIMAS, 2019a, p. 43). A musicalidade se apresenta como “técnica ritualística de agregação dos homens entre si e de humanos com divindades e as imagens que ensejam o deslocamento do espaço-tempo, temporalizando e especializando o novo” (SODRÉ, 2017, p. 87). O ritmo dos tambores e dos cânticos é sentinela da condição em que “o sentir e o pensar não estão deslocados” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 11) como nos abismos da modernidade. Os tambores de angola ensinam há séculos o que algumas correntes acadêmicas do meio canônico apresentam como novidades recentemente descobertas e decodificadas. Os passos dos orixás e encantados ensinam, assim, a “conhecer com a razão, saber com o corpo e os sentidos” (SANTOS, 2019a, p. 20).

Certamente, Boaventura de Sousa Santos não trataria com tamanho espanto e cobriria de tamanha roupagem de novidade as táticas de resistência dos conhecimentos orais e ancestrais caso conhecesse com o mínimo de intimidade a história e o ritmo dos terreiros. Segundo o autor, “o conhecimento oral não conhece disciplinas, tempos lineares, espaços delimitados” (SANTOS, 2019a, p. 94). Há de se concordar sobre os tempos e espaços, mas a verdade é que o conhecimento oral conhece e provê formas sofisticadas de disciplina e hierarquia, sem precisar recorrer à violência e à opressão, pois liga-se intimamente com o conceito de ancestralidade, em que a experiência de vida, a idade avançada e o conhecimento adquirido são os critérios de demarcação destas referências organizacionais dos locais de fala. A disciplina do conhecimento oral é tão sofisticada que pode até ser confundida com um anarquismo mal interpretado. O dinamismo contido na oralidade é transgressor das lógicas escritas, mas não é totalmente incompatível com elas. É importante, neste ponto, observar que a passagem dos conhecimentos orais para a dinâmica escrita deve preferir as estratégias da chamada *oralitura*, que busca não subsumir a oralidade, embora a registre por meio da escrita (SANTOS, 2011; FLOR DO NASCIMENTO, 2016).

A fenomenologia do grito de Nelson Maldonado-Torres, citada por Boaventura (2019a), também poderia aprender muito com o que ensinam as macumbas. Este campo de estudo se verifica na prática da revelação de alguém que foi esquecido e injustiçado, que anuncia a sua presença de forma impertinente e, ao fazê-lo, desestabiliza as formações estabelecidas e desafia as expressões ideológicas dominantes. O fenômeno do grito é aparato dos giros descoloniais nas discussões acadêmicas e, nos candomblés, o grito é um fundamento sonoro que demarca o acesso à ancestralidade, a manifestação física das elaborações espirituais e mágicas herdadas e ritualizadas através da resistência dos cultos. *Ilá* é o termo usado para denominar o barulho que um orixá emite ao tomar através do transe o corpo de um iniciado, e seu fenômeno polissêmico há de desvendar muitas reflexões em torno das estratégias de luta, demarcação de território e sistematização de símbolos que estes deuses desenvolveram em sua história de resistência nos solos brasileiros. Se quiser ouvir os zunidos das baleias e do fundo dos oceanos, basta escutar o lamento profundo que ecoa Iemanjá pela boca de uma de suas filhas iniciadas; e, para entender verdadeiramente o que é a guerra, basta ouvir o brado que ruge Ogum ou Nkosi para responder ao agogô.

A oralidade, a dança, o grito e tantas outras formas de expressão consagram o corpo como um terreiro. São elementos para decodificar o mundo, a humanidade e os laços comunitários que jamais podem ser vistos como primitivos ou rudimentares, como insistiu por longos períodos o olhar científico linear sobre estes domínios polissêmicos. É possível questionar os paradigmas científicos hegemônicos e homogeneizadores por meio do que Escobar (2014; 2016) identificou como uma *sensorialidade sentipensante*, ou seja, uma forma de pensar o mundo a partir do coração e da mente, *co-razonar*. Esta elaboração de sensorialidade me parece dialogar com as construções de saberes nascidas das experiências afro-ameríndias brasileiras e, aqui, cito Mam'etu Ndanshi quando resume que “o banto não vê o mundo, mas sente”³⁴. Racionalizar e sentir são campos com diálogos profundos que devem ser suscitados e testados em um fazer científico que se alevanta contra a hegemonia dos carregos coloniais. Afinal, como a própria etimologia latina define os atos de coragem, trata-se de agir com o coração; e, como se observa nas galinhas-d'angola quando se veem encurraladas, sentem a fuga e operacionalizam-na ao mesmo tempo. Mais desdobramentos sobre esta discussão específica encontram-se nos momentos finais do presente trabalho, quando analisaremos as contribuições de um pensamento pluriversal a partir das macumbas.

³⁴ Mam'etu Ndanshi compartilha esta fala na palestra que concedeu para o Grupo de Estudos Braulio Goffman em 2014, disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=qv898Gg1aAA>>. Acesso em 15 de abril de 2019.

Integra esta abordagem metodológica a negociação permanente com o que o pesquisador de fato sente em seu percurso científico. Afinal, “a imaginação sociológica possui um tipo de ludicidade que permite, entre outras coisas, fazer perguntas surpreendentes e combinar perspectivas e escalas que parecem incongruentes” (SANTOS, 2019a, p. 188). Dar voz aos sentidos do corpo no encontro de uma gramática investigativa é, em outras palavras, sentir o cheiro do acarajé sendo frito no dendê, escutar o canto dos atabaques, observar o movimento dos ombros e pés daqueles que dançam nos terreiros; e, além disso, entender de que forma estas experiências reverberam na intimidade das suas memórias, trajetórias e afetos. O fazer científico da galinha-d’angola promove um olhar atento para uma integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (SIMAS; RUFINO, 2020).

Ao propor caminhos metodológicos para complementar as contribuições de suas *Epistemologias do Sul* (SANTOS; MENESES, 2010), em *O fim do império cognitivo* (SANTOS, 2019a) Boaventura suscita os conceitos de sociologia das ausências e de sociologia das emergências. Há uma aproximação mútua da metodologia da galinha d’Angola com ambas as propostas sociológicas: com a das ausências (SANTOS, 2019a, p. 49), pois “identifica as formas e os meios pelos quais a linha abissal produz a não-existência, a invisibilidade radical e a irrelevância” (Idem, p. 49) e, com a das emergências, que seria “a valorização simbólica, analítica e política de formas de ser e de saberes que a sociologia das ausências revela” (Idem, p. 53). Na teoria de Boaventura, a sociologia das ausências denuncia a supressão da realidade social enquanto a sociologia das emergências se dedica à positividade entre essas exclusões. Nesta lógica proposta pelo autor português, uma sociologia precede a outra; há uma sequência de estágios. Na epistemologia das encruzilhadas e macumbas, no entanto, isto se desenvolve de forma cruzada, concomitante, não-linear; aqui, onde o marafó de Exu cumpre também o papel de água benta, estes processos não podem ser distanciados ou separados sociologicamente, pois são intrínsecos e desvelam-se tangencialmente.

É frutífera a observação que Boaventura faz sobre ser o “conhecimento pós-abissal construído através de mingas epistêmicas, ou seja, através de trabalho coletivo (a cocriação de conhecimento) por um bem considerado comum, o fortalecimento da resistência e das lutas contra a dominação” (SANTOS, 2019a, p. 227). Neste âmbito, devem prevalecer no fazer científico as “ideias de reciprocidade, cooperação, mutualidade e complementaridade” (SANTOS, 2019a, p. 227), como tentativas às lógicas competitivas e silenciadoras de decodificação do conhecimento. Assim, da mesma forma com que ocorre nos terreiros, “a

educação só pode ser libertadora quando todos tomam posse do conhecimento como se este fosse uma plantação em que todos temos de trabalhar” (HOOKS, 2017, p. 26).

Entretanto, ao falar da sociologia das emergências, aquela supostamente incumbida de considerar as vítimas da exclusão epistemológica num refazimento de referências de modos de ser, Boaventura deságua em um discurso messiânico e colonizador, pois autoproclama a finalidade de sua empreitada sociológica como “tornar possível a passagem da vitimização à resistência” (SANTOS, 2019a, p. 53), dando a entender que sua proposta metodológica é fator decisivo sem o qual estas comunidades subalternizadas não seriam capazes de reverter o status quo das opressões semiocidas que sofrem, no campo do conhecimento hegemônico. Boaventura condiciona a sociologia que propõe a uma natureza *soi-disant* indispensável para processos que, na verdade, já ocorrem em outros e elaborados moldes. Os terreiros de candomblé reinventam diariamente suas ausências e emergências em processos sofisticados de ressignificação simbólica e performática sem que seja necessário publicar obras literárias auto identificadas como inovadoras ou imprescindíveis.

Além disso, no mesmo livro, Boaventura (2019a) coloca que o pesquisador sociológico tem apenas de saber ser tradutor intercultural, e que não precisa pedir autorização para adentrar os territórios dos saberes subalternizados, contanto que concorde e se identifique com a “orientação política e filosófica geral dessas ideias para as integrarem nas ecologias de saberes a que recorrem” (SANTOS, 2019a, p. 34). Mas a metodologia da galinha-d’angola, assim como a tática do cambono (SIMAS; RUFINO, 2018), não se contentam com esta visão, pois reconhecem fundamentalmente a importância de pedir licença. A concordância com propostas políticas, mesmo que emancipatórias, não basta para que o pesquisador adentre livremente os espaços das macumbas. Primeiramente, estas elaborações políticas de suas intenções de pesquisa devem servir ao processo de emancipação civil das comunidades subalternizadas que se constituem na resistência. E, em segundo lugar, mesmo que se tenha um projeto político-epistêmico comprometido com estas perspectivas, a intromissão da pesquisa nestes espaços deve sempre ser acompanhada de uma cuidadosa postura de respeito.

Para entender de fato as potencialidades epistêmicas de Exu é preciso vê-lo comer e dançar. É preciso saber como amarram os nós de suas roupas, como se entalham suas ferramentas e paramentos, e de que forma ele gosta de beber cachaça. Para compreender a vastidão dos caboclos e encantados, é imprescindível escutar o som de seus brados, observar como limpam o mariri e encantam a folha da Jurema. A decodificação da ciência encantada das

macumbas necessita de uma posição tática no interior do rito, um arcabouço de vivência direta daquela realidade que permita observar seus ricos fenômenos que se desabrocham e favor do alargamento dos horizontes e possibilidades. Não se pode falar seguramente sobre as lições de Seu Tranca-Ruas sem ter conhecido a fumaça de seus charutos.

Àgò

O terreiro não tem porta de fundos. O ato de pedir licença é, portanto, pressuposto metodológico fundamental. No vocabulário ioruba perpetuado nos terreiros, pede-se licença através da palavra *Àgò*. Diz-se, o tempo inteiro: *àgò* ao orixá, *àgò* à folha, *àgò* aos ancestrais. Não se adentra um terreiro sem, na porteira, falar *Àgò* em voz alta, para que aqueles de dentro autorizem a entrada com o bem receber. Não se entra na boca da mata, não se passa diante da casa dos ancestrais e não se consultam os búzios sem pedir *Àgò*. É com esta palavra que se redime por algum erro, mas ela também serve para ser utilizada quando se está certo sobre o que se fala. É uma elaboração respeitosa que não depende de inimizades. Como observa um amigo e Alagbé³⁵, Roger Cipó, *Àgò* evita a continuidade de um desentendimento. Não significa que existam inferioridades ou submissões violentas, mas demonstra a importância da humildade e da serenidade na desconstrução das desavenças e desarmonias e na preservação do respeito à ancestralidade.

Assim, cantar a folha é reverenciar a permanência da árvore (SIMAS; RUFINO, 2020), na mesma medida em que desenvolver novos caminhos epistemológicos a partir das macumbas é algo inseparável do compromisso de honra com o respeito pelos valores e processos destas comunidades de resistência. Afinal, como observam Boaventura de Sousa Santos e Marilena Chauí sobre um fazer científico que estabeleça a insurgência de novas gramáticas, há de se demarcar permanentemente a “exigência de compatibilidade entre valores cognitivos e valores ético-políticos” (2013, p. 36).

Não se adentra a casa de alguém apenas por adentrar. Tampouco deve-se adentrar e se retirar de qualquer forma, sem responsabilidade. Exu ensina que quem vai ao mercado da troca e de lá não leva nada, na verdade está roubando. O ato do *Àgò* é um protocolo respeitoso de ordem que busca dar satisfação sobre aquilo que se pretende ou acredita. Por isso é que, antes de qualquer ritual do candomblé, é comum prestar satisfação e pedir licença para que Exu, Njila

³⁵ Cargo responsável por gerir com maestria os atabaques no candomblé.

e Legbá permitam o encaminhamento daquilo que segue. Este é o sentido do conceito de *despacho* na macumba, que para além de ofertas e agradados às divindades e entidades também significa uma decisão, de deferimento ou indeferimento, de uma resolução deliberada. O pesquisador que se aproxima da metodologia da galinha-d'angola deve entender, portanto, que são percursos constitutivos de sua empreitada pedir *Ágò* e despachar suas intenções para conhecer o rito de dentro e, assim, enveredar-se de fato pelas possibilidades epistemológicas que se desdobram das macumbas e suas expressões visíveis e invisíveis.

A música de uma festa de candomblé não é apenas uma sequência de notas e compassos, mas histórias contadas por meio dos intervalos de tempo; narrativas que descrevem cortejos, caças, banhos, guerras e flertes. Para compreender esta dimensão imaterial da linguagem daquilo que se estuda, é necessário extrapolar os limites que a racionalidade falsamente pura e imparcial do positivismo cristalizou. Ossain e Katende estão falando de preservação ambiental e patrimônio medicinal ao espalhar as folhas pelo terreiro; Oxum está falando de autocuidado ao olhar-se no reflexo do espelho; e Xangô está nos ensinando sobre a justiça de reparação quando carrega Oxalá em suas costas; basta estar atento e ver, ouvir e sentir. Desta forma, pode-se dar alguns passos no caminho para entender quanta verdade sobre o mundo está contida numa cabaça ou numa noz de Obi³⁶.

Levar o conhecimento e as experiências dos povos afro-ameríndios para além dos limites físicos dos terreiros, roças, quilombos e tribos é um exercício fundamental na luta contra as históricas injustiças cognitivas e sociais. Esta postura estratégica não se resume a se debruçar sobre o conhecimento subalternizado, fazendo dele mais um objeto a ser dissecado, mas encarná-lo, tecer outros conhecimentos a partir dele e utilizar seus saberes como teoria, método, campo, argumento e justificativa, orientando-se por aqueles que “na escassez, na ausência e na interdição inventaram possibilidades” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 13).

Assim como Mbembe compreende que a descolonização se trata de “pôr em movimento um corpo animado, capaz de se explicar exaustivamente e em choque com tudo o que, sendo anterior ou exterior a si, o impedia de alcançar o seu conceito” (2017, p. 14), Rufino estabelece que a luta contra o colonialismo deve transgredir o plano retórico (2017, p. 13) e que “não é um

³⁶ O Obi, ou Kesu, é a noz-de-cola, o fruto das plantas do gênero *Cola*. Elas são subdivididas em cruz, e podem ser abertas em duas, três, quatro, cinco ou seis partículas que podem ser usadas como sistema divinatório de consulta aos deuses nos candomblés, e possuem uma enorme importância em suas liturgias.

projeto que propõe a substituição do *Norte* pelo *Sul*, mas sim a transgressão, a partir do *cruzo*, das diferentes perspectivas” (Ibid., p. 17), esculhambando de vez as dicotomias excludentes.

A insistência no caminho monorracional do colonialismo é abatida, depenada e ingerida como substrato para extrapolar os limites por ela impostos, podendo assim revelar as ciências ocultadas que se manifestam nos cantos, giras, brechas e esquinas do mundo. Sacralizam-se novos assentamentos epistêmico-metodológicos que admitem, por exemplo, que “a rua e o mercado são caminhos formativos onde se tecem aprendizagens nas múltiplas formas de trocas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 13). Romper com este *fazer linear* é um pressuposto da construção de uma realidade menos mortífera, massacrante e violenta.

5.3. *A espiralidade do fazer científico e dos Direitos Humanos*

Destituída de importância a linearidade como instrumento de comunicação e leitura do mundo, pode-se compreender com mais abertura as inovações que os pensamentos espiralares oferecem para as metodologias científicas e epistemologias. Silvia Cusicanqui, ao analisar elaborações indígenas para os projetos de modernidade, observa que uma nova prática epistêmica “pode surgir do presente numa espiral cujo movimento retroalimenta continuamente o futuro a partir do passado – um ‘princípio de esperança’ ou ‘consciência antecipativa’ –, que simultaneamente identifica e realiza a descolonização” (2012, p. 96).

Há tanta ciência contida na espiral de Fibonacci quanto no desenho dos caracóis de Lemba³⁷, na simbologia de Exu Okotó (RUFINO, 2017, p. 23) ou no ponto riscado de algum mestre juremeiro. Não há sentido algum em insistir em subdivisões da cientificidade, como entre conhecimentos artesanais e científicos (SANTOS, 2019a). A ciência contém uma dimensão artesanal inegável. Dito isso, a espiral, aliás, aparece como uma ferramenta à disposição deste entrecruzamento de visões e metodologias em busca de uma esculhambação dos epistemicídios e violências da modernidade, uma vez que a construção espiralar do conhecimento e da linguagem “rompe com as linearidades e com os pressupostos organizativos de uma escrita acadêmica tradicional” (Ibid., p. 23).

A escrita em espiral traduz para o fazer científico um dos princípios fundadores do dinamismo nas concepções afro-ameríndias, porque é, em diagramas espiralares, que muitos de seus berços culturais expressam o movimento do mundo, da criação e da vida (FU-KIAU,

³⁷ Divindade da criação ligada aos caramujos, ao oxigênio e à propagação da luz na atmosfera.

2001). O desenho das espirais pode ser encontrado nos pontos riscados do Exu Gira Mundo, no cosmograma bakongo (FU-KIAU, 2001; THOMPSON, 2011) e no cajado de Oxalá, e serve de lente para compreender o percurso da construção de argumentos, narrativas, discursos e projetos. A espiralização do fazer científico contribui como uma prática anti-linear, na medida em que prevê retornos, idas e vindas semióticas. O rito é em si uma estrutura espiralada, pois, como lembra Eduardo Viveiros de Castro, ele é a impossibilidade de uma repetição idêntica (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 62).

Como observam Boaventura de Sousa Santos e Marilena Chauí, uma narrativa linear e sequencial de conquista dos Direitos Humanos está muito longe dos fatos na esmagadora maioria dos casos experimentados pelos povos colonizados. O reconhecimento sequencial dos direitos humanos segundo uma lógica de gerações, como visto em teorias a exemplo de Marshall (1950), só encontra algumas escassas correspondências na história moderna da Inglaterra. Interessante notar que, até o presente, o processo de amadurecimento dos Direitos Humanos nas esferas jurídicas, sociais e políticas parece ocorrer de forma também espiralar, perpassando experiências passadas com a reinvenção de novidades permanentes. Ensaios cíclicos que convivem com momentos de eclipse e que, nesta lógica emancipatória, buscam sempre uma fresta de dignidade em meio às forças conservadas da colonialidade latente; ou, como diz Nêgo Bispo, “começo, meio, e começo de novo”.

Outras formas de reinventar o fazer científico não de ser colhidas com o devido respeito e cuidado das fontes que vertem das macumbas e suas filosofias para advogar novas construções epistemológicas que transponham fronteiras. Este é o processo em que o desenho do mundo estreitado pelas formas da morte e da segregação é sobreposto, reformulado e entrecruzado por perspectivas que produzam o que Julio Cortázar gentilmente chamou de uma realidade maior, mais elástica e mais expandida, e o que Luiz Antonio Simas denomina de alargamento de gramáticas.

O caminho colonial, racista, linear, duro, abissal, gerador de segregações e violências é transpassado pelas formas de resiliência e maleabilidade, que debocham das dialéticas e promovem a ordem pela esculhambação enquanto ato de resistência performática. Este *céu partido ao meio*, que as fronteiras da modernidade inauguraram com o império dos pensamentos abissais, pode ser transformado por novas oportunidades de reformulações ontológicas nascidas do ventre que o monocognitívismo categorizou como as periferias. Os saberes ancestrais, preservados pela resistência das comunidades e dos corpos violentados pelo

colonialismo, alevantam-se no campo das possibilidades, *cegando o aço das armas de quem guerreia*, para usar o refrão de Paulo Cesar Pinheiro, eternizado na voz de Maria Bethânia ao homenagear Iansã, o vento que sopra livre e espalha as labaredas pela floresta da morte.

Desta forma será possível, passo a passo, combatendo os vícios do carrego colonial dos quais devemos nos livrar, construir uma visão sistêmica e uma genealogia epistemológica calcada no dinamismo da resistência e no múltiplo desenvolvimento de caminhos e ramificações entrecruzadas, assim como os galhos de um frondoso *Avelós*, ou como é chamada nos terreiros, uma *Garra-de-Exu*³⁸.

Compreende-se que os Direitos Humanos nascem de um substrato da modernidade que precisa ser revisto, repensado e reposicionado diante dos saberes apagados pelo curso da história latino-americana. A ligação umbilical entre esta plataforma jurídica pretensamente universal e o projeto moderno monocognitivo precisa ser relativizada e testada em seus limites ontológicos, para que seja possível propor novas elaborações para seus componentes indispensáveis às democracias contemporâneas.

Assumir novos caminhos epistemológicos e práticas metodológicas no estudo dos Direitos Humanos para repensar conceitos centrais como os de humanidade, alteridade, diferença, igualdade, violência, genocídio e cidadania a partir das macumbas é um projeto de reposicionamentos paradigmáticos, referenciais e analíticos. É, também, uma oportunidade de redesenhar não apenas novas formas do ser, do pensar e do poder, mas alternativas e ensinamentos pedagógicos que permitam alargar gramáticas, expandir horizontes e transpor abismos profundos na expansão e aprofundamento dos direitos na contemporaneidade.

Colocar os Direitos Humanos em transe na encruzilhada é resgatar sua essência como instituição da juridicidade e da política que prevê o rompimento com as tradições, com o que é imposto, com o que pretende uniformizar, silenciar e aniquilar. Exu, Njila e Legbá nos permitem, assim, uma retomada-síncope da face mais progressista e transgressora da justiça como ampliadora de oportunidades, potencialidades e emancipações. Se a ciência encantada das macumbas permitiu que fossem revisitados e esculhambados os campos da epistemologia,

³⁸ *Euphorbia tirucalli* é um arbusto usado nos terreiros como uma planta que pertence a Exu, Njila e Legbá. Nativo da África central e austral, exhibe galhos sobrepostos que lembram um labirinto. Dona Rosa, uma senhora mineira que me ensina sobre as plantas, conta que a sabedoria popular chama essa planta de Dedo-do-Cão, ou Figueira-do-Diabo, e que apesar de seu muco leitoso causar cegueira, é recomendada para os que sofrem de labirintite, sendo ela responsável por auxiliar as pessoas a se posicionarem no mundo.

da poesia e da pedagogia, é então chegada a hora de vê-la ocupar o campo dos Direitos Humanos e dançar entre as suas brechas.

6. O caboclamento dos Direitos Humanos

*Só toca fogo
Quem sabe tocar
Meu ponto é seguro
Não pode falhar
Quem deu esse nó
Não soube dar
Desata esse nó
Desata já*

Ponto de Boiadeiro

Entende-se por direito o corpo de procedimentos regularizados e padrões normativos, “considerados justificáveis num dado grupo social, que contribui para a criação e prevenção de litígios, e para a sua resolução através de um discurso argumentativo, articulado com a ameaça de força” (SANTOS, 2000, p. 290). Assim, o direito é “componente estratégico no processo perverso e fracassado de solução das contradições do projeto moderno” (SANTOS; CHAUÍ, 2013, p. 26), e as análises sobre suas bases epistemológicas são exemplares para que se possa compreender as diferentes formas de hegemonia da regulação sobre a emancipação, bem como as possibilidades de reinvenção desta dicotomia.

Há de ser sinalizada, graças ao percurso dos projetos lineares da modernidade e à perpetuação de seus abismos, uma permanentemente tensionada contradição insuperável entre o caráter emancipatório do direito e a sua função regulatória, “a juridificação do social e do político pelo poder estatal” (SANTOS; CHAUÍ, 2013, p. 27). Neste aspecto, enveredar percursos inovadores na reflexão acerca dos fundamentos dos direitos a partir de epistemologias insurgentes, tateadas como saberes de guerrilha, é também buscar novas razões operantes, determinadamente contra hegemônicas, capazes de restituir e reposicionar a tensão entre regulação e emancipação; entre “relações pautadas pela distribuição desigual de poder e relações pautadas pelo exercício da autoridade partilhada” (SANTOS; CHAUÍ, 2013, p. 28) no mundo contemporâneo.

É, portanto, a emergência de um trabalho de investigar e fazer baixar na área dos direitos novos padrões cognitivos, sociais, políticos e jurídicos articulados para “alcançar a refundação do modo de vida, não só humano” (SANTOS; CHAUÍ, 2013, p. 28). Estes esforços no campo

da episteme devem conviver com esforços de diálogo e com a ação transnacionalmente organizada de grupos de oprimidos, revelando uma insurgência subalterna que possa distinguir uma verdadeira e pragmática política emancipatória intercultural de projetos que sejam meramente regulatórios e pontuais (SANTOS; CHAÚÍ, 2013). Vertidas do campo das ontologias, “as contradições que perpassam os Direitos Humanos no plano da emancipação exigem redefinição para muito além do quadro jurídico positivo estatal” (SANTOS; CHAÚÍ, 2013, p. 31).

Os direitos humanos, mesmo sendo parte da mesma hegemonia que consolida e legitima a sua opressão, não poderão ser usados para a subverter? Ou seja, poderão os direitos humanos ser usados de modo contra-hegemônico? Em caso afirmativo, de que modo? Estas duas perguntas conduzem a duas outras. Por que há tanto sofrimento humano injusto que não é considerado uma violação dos direitos humanos? Que outras linguagens de dignidade humana existem no mundo? E se existem, são ou não são compatíveis com a linguagem dos direitos humanos? (SANTOS, 2013, p. 17).

Em *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos* (2013), Boaventura de Sousa Santos observa que “a grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos. É objeto de discurso de direitos humanos” (p. 15). É, em outras palavras, o que Helio Gallardo chamou de “abismo entre o que se diz e o que se faz no campo de Direitos Humanos” (GALLARDO, 2014, p. 18). Este descompasso fundamental que se perpetua, na visão de Boaventura, ocorre pela permanência de cinco ilusões produzidas em torno das lutas de emancipação política nascidas através dos Direitos Humanos enquanto campo de emancipação jurídica. São desvios de foco, frutos dos vícios lineares e coloniais da modernidade, que prejudicam o desenvolvimento das potencialidades dos Direitos Humanos enquanto fontes de novas concepções de liberdade. Estas ilusões são decorrentes dos modelos cognitivos e institucionais a partir dos quais os Direitos Humanos se constituíram na modernidade ocidental, sendo elas: I) a ilusão teleológica; II) a ilusão do triunfalismo; III) a ilusão da descontextualização; IV) a ilusão do monolitismo e V) a ilusão do antiestatismo (SANTOS, 2013; SANTOS; CHAÚÍ, 2013).

A identificação da ilusão teleológica em torno dos Direitos Humanos permite observar os limites da construção discursiva historicamente datada de seu corpo normativo, consagração de um processo em que as utopias das ideias de emancipação política foram substituídas por conceitos de direitos concedidos pelo Estado. A ilusão do triunfalismo, por sua vez, concede à miopia em torno dos Direitos Humanos a falsa sensação de que são um bem incondicional diante do qual outras linguagens de dignidade humana passam a ser inferiores em termos éticos

e políticos. Há, neste sentido, uma perspectiva ingenuamente evolucionista, intimamente ligada à concepção de uma escala civilizatória retilínea e ascendente em direção ao modelo canônico euro-norte-americano, em que outras gramáticas de dignidade são descreditadas e silenciadas. Nestas duas primeiras ilusões apontadas por Boaventura (2013) é que se verifica a determinação dos componentes de semiocídio (SODRÉ, 2017), epistemicídio e racismo, já amplamente discutidos.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 reconhece somente dois sujeitos políticos: o indivíduo e o Estado (SANTOS, 2013; SANTOS; CHAUI, 2013). Assim, os povos que não reconhecem no modelo de Estado moderno sua representação não podem ser considerados sujeitos políticos neste contexto. E, da mesma forma, as culturas que não enxergam a individualidade nos moldes ocidentais também acabam excluídas das possibilidades concretas de apoio político através dos Direitos Humanos. Esta predominância das relações entre indivíduo e Estado, nos moldes paridos pela modernidade ocidental, constitui fator peremptório para a limitação das potencialidades dos Direitos Humanos enquanto esfera jurídica promotora de emancipações.

Uma terceira ilusão apontada por Boaventura no tratamento dos Direitos Humanos na contemporaneidade é referente à sua descontextualização histórico-cultural. É necessário, neste aspecto, demarcar permanentemente que as abstrações propostas pelos Direitos Humanos estão sujeitas à uma linguagem emancipatória limitada, proveniente do “Iluminismo do Século XVIII, da Revolução Francesa e da Revolução Americana” (SANTOS, 2013, p. 19), e que, inseparáveis de seu ventre liberal, os seus discursos se apresentam com demarcada hostilidade em relação a quaisquer propostas de transformações radicais da sociedade em sua estrutura profunda. Desta forma, Boaventura nos alerta para o fato de que, por mais que possam se colocar de forma tática e progressista, os Direitos Humanos retêm uma natureza de não-transgressão total; uma espécie de tendência a conformismos paliativos e propostas de reformas políticas que não atingem inversões estruturais na sociedade, condição a ser perpassada (SANTOS, 2000; 2005; 2007; 2008; 2010; 2013; 2019a; 2019b).

A quarta ilusão apontada por Boaventura como determinante para o esgotamento da potencialidade dos Direitos Humanos é o monolitismo. Segundo o autor, ele “consiste em negar ou minimizar as tensões e até mesmo as contradições internas das teorias dos direitos humanos” (2013, p. 21), como se o campo fosse permanentemente pacificado e impermeável diante da influência de disjunções morais absolutas (MBEMBE, 2017) promovidas pelo maquinário colonialista e seus dispositivos (CARNEIRO, 2005; 2011).

Na avaliação de Boaventura, uma quinta e última ilusão em torno dos Direitos Humanos é demarcada pelas transformações no poder político operadas pelo neoliberalismo, quando a lógica do mercado fez se estabelecer uma “promiscuidade crescente entre o poder político e o poder econômico” (SANTOS; CHAUI, 2013, p. 51), gerando ensejos antiestatistas. Esta quinta ilusão, para Boaventura, possui sua expressão mais evidente no resultado em uma postura que, ao avaliar o papel do Estado, prefere insistir em dinâmicas de privatização ao invés de democratização. Mas, a meu ver, esta ilusão antiestatista necessita de ser avaliada do ponto de vista que a mercantilização atua nos processos de produção do conhecimento, consagrando lógicas de objetificação em detrimento das lógicas de reconhecimento de humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2020) na construção das práticas epistêmicas.

Atestar a permanência destes ilusionismos não significa, na visão de Boaventura, que os Direitos Humanos devam ser simplesmente ser descartados enquanto ferramenta para promover as lutas de emancipação política dos povos subalternizados pela colonialidade. Na realidade, como se observa no acirramento das disputas políticas contemporâneas, talvez nunca tenha sido tão importante conservar as suas ideias e práticas de resistência. Nesse sentido, reconhecer as debilidades dos Direitos Humanos a partir de suas ilusões retilíneas é o ponto de partida para que se construam, para além dessas fragilidades, novas práticas de resistência táctica. Na avaliação de Boaventura, a denúncia e a correção destas cinco ilusões deve ocorrer, taticamente, de forma separada, como em diferentes frentes de combate. O que há de se compreender, no entanto, é que surge do conceito de encantamento aqui largamente debatido uma oportunidade de enfrentar estas múltiplas tarefas de uma só vez, através de um só instrumento polissêmico.

Ainda que existam novos conceitos, concepções e os espaços institucionais e legislativos para a participação social, para que tenham efetividade há que se desconstruir os padrões das relações intersubjetivas baseadas na colonialidade e na subalternidade de segmentos historicamente marginalizados nos mais diversos âmbitos. Pela própria lógica da colonialidade, reformas constitucionais e institucionais que incluam referências culturais mais amplas, buscando reconhecer patrimônios culturais representativos dos mais diversos segmentos formadores da sociedade brasileira, não necessariamente levarão à conquista e/ou consolidação de uma participação autônoma e a uma mais profunda e substancial mudança na estrutura hegemônica sem que reflitamos sobre as relações intersubjetivas de dominação e subalternidade nas quais estamos imersos (AMARAL, 2015, p. 146).

Uma concepção sócio-histórica de Direitos Humanos, como aquela introduzida por Helio Gallardo em sua *Teoria crítica* (2014), permite notar que seus fundamentos foram

referenciados nas “diversas e excludentes sociedades civis emergentes, configuradas virtual e politicamente pelas lógicas das formações sociais modernas” (GALLARDO, 2014, p. 12). Decorrente do processo de consagração destas matrizes modernas, a apreciação mais difundida sobre esses direitos acaba reivindicando-os como inatos ou naturais. Há, neste aspecto, uma necessidade tática de “mostrar as dificuldades e impossibilidades que as diversas orientações destas leituras hegemônicas, a saber, o direito natural, do juspositivismo e do politicismo garantista, possuem para compreender o fundamento social e, com ele, o efetivo alcance humanizador das reivindicações por direitos fundamentais” (GALLARDO, 2014, p. 13).

Entre estes caminhos e descaminhos de ilusões, fundamentos e reposicionamentos estratégicos, o encantamento desponta mais uma vez como proposta política e poética de alargamento de sentidos para a emancipação. O conceito de encantamento certamente navega pelas águas da espiritualidade, mas transcende os limites do que o ocidente tende a enxergar como religiosidade³⁹: se entendermos que, a partir de uma vivência ocidentalizada, “*religare*” é uma busca de religamento com algo que foi perdido, esta noção não faz sentido diante do tempo do encantamento, que não viu o rompimento entre o presente e a ancestralidade; entre o visível e o invisível, cultura e natureza, ética e estética, etc. Enquanto a religiosidade de religamento insiste em dogmas, pois é refém dos abismos modernos, o encantamento aposta na macumba, este modo de viver e de resistir que não apenas acessa e decodifica o invisível de formas sutis e extremamente sofisticadas, mas também oferece oportunidades revolucionárias de estabelecer mudanças nos fundamentos do que se elabora como *humanidade*.

Como não há separação entre seres humanos e divindades que demande uma religação, uma noção de religião como uma experiência que reconecta dois mundos, o humano e o divino, não teria sentido para as abordagens tradicionais africanas no continente negro (INIESTA, 2010, p. 16-29) ou nos candomblés. Portanto, se se espera de uma prática denominada de “religião” um horizonte

³⁹ Aqui, o conceito de *Religare*, como se a religiosidade tivesse o papel de religamento com uma instância de nossa existência da qual nos desconectamos, parece ser mais uma construção retilínea e desencantada entre os muitos produtos da monocognição ocidental. A necessidade de refazer esta ligação existe somente por conta dos abismos inaugurados em torno da modernidade colonial. Nas macumbas, onde estes abismos não encontraram vez diante da resistência de ontologias criativas, não há de se falar em refazer pontes; afinal, estas as passagens e ligações jamais foram desfeitas. Como observa Eduardo Viveiros de Castro sobre a religião dos tupinambás, estas ideias de religiosidade contra-hegemônicas não se pensam em termos da “categoria de crença, essa ordem cultural não se fundava na exclusão unicista das ordens alheias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p.191). Mas, como observa wanderson flor do nascimento (2014; 2016), o religamento promovido pelas macumbas é lido em outros termos: ele opera nos contextos identitários que foram rompidos pelos processos escravagistas e coloniais, promovendo uma religação com a memória ancestral, com uma história partida. Assim, “os candomblés religariam histórias entre Brasis e Áfricas, buscando outras maneiras de conexão que não passem apenas pelo caráter negativo da escravidão, mas por uma atitude criativa frente à vida, que retome valores, práticas e sentidos que foram legados pelo continente africano” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p.161).

metafísico da transcendência, advinda de uma percepção binária da realidade, não o encontraremos nos candomblés, para os quais as divindades são imanes a um mesmo mundo, sendo presentes e participando deste todo articulado. Tampouco encontraremos duas instâncias partidas (sendo que uma delas contém o humano) que devem ser religadas por meio das práticas religiosas (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 161).

José Jorge de Carvalho, em artigo apresentado em uma publicação organizada por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2019), observa que, na tentativa originalmente correta de impedir o dogmatismo na universidade, a “reforma humboldtiana pós-iluminista retirou a religião do ensino superior, e com isso expulsou também a espiritualidade dos ambientes universitários” (CARVALHO, 2019, p. 95). O professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília observa, então, que “ao contrário da religião, a espiritualidade não deve ser entendida como necessariamente dogmática” (CARVALHO, 2019, p. 94). Trazer a espiritualidade para os movimentos de expansão epistêmica desenrolados nas diferentes áreas do saber praticado na universidade é uma forma de propor a sua decodificação em favor de uma ciência contra-colonial, que entende que, na miríade de povos silenciados pelo curso da modernidade e de seus cientificismos, a espiritualidade é fator indissociável da ontologia, mas também do conhecimento, da prática política e jurídica, e não constitui fator de ameaça à laicidade constitutiva do ambiente universitário público, pois não oferece dinâmicas dogmáticas e exclusivistas. Posto isso, há de se observar que uma reaproximação dos campos da espiritualidade nos giros epistemológicos faz também perceber que “não há mais razão para que a oralidade permaneça de fora da universidade” (CARVALHO, 2019, p. 95).

Alberto Cousté, em *O Tarô ou A Máquina de Imaginar* (1978), observa que “as águas e os vales, o raio e as estrelas, os monumentos e os objetos cotidianos estão esperando serem lidos pelo homem, aguardam o olhar que os integre a uma sintaxe”. Como aquilo que é vivo “está diretamente tomado pela noção de encantamento e não necessariamente pela determinação biológica” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 61), esta sintaxe de encantamento, tão primordial para a expansão dos horizontes sob os quais os Direitos Humanos podem se potencializar estrategicamente, na avaliação de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018; 2019; 2020) é encontrada no conceito de caboclo.

Como o encantado é aquele que obteve a experiência de atravessar o tempo e se transmutar em diferentes expressões da natureza (SIMAS; RUFINO, 2020), ele viveu, mas não conheceu a experiência da morte, pois através do encantamento se transformou “num vento,

numa rocha, numa praia, numa árvore, numa folha, nas areias do fundo do mar, dos desertos e das serras” (SIMAS, 2019a, p. 48). Demarcação brasileira do encanto por excelência, o caboclo é “o termo que designa aqueles que dobraram a morte através do encanto” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 9). A dobra da morte ocorre em múltiplas dimensões, visto que “o sopro que o encanta e a ciência que o faz são artes de fiar saberes e gramáticas desconhecidas, negadas e reprimidas” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 11). Os caboclos brasileiros, “alinhados aos modos de sentir, nos ensinam sobre a equanimidade nas diferentes formas de ser” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 63) e, portanto, operam o que Eduardo Viveiros de Castro observou ser o ofício do xamanismo: “cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’ [...], papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico” (2018, p. 49). Em momentos futuros retornaremos a esta discussão com Viveiros de Castro, mas por enquanto cabe seguir nas discussões em torno do caboclamento, conceito que surge no *Fogo no Mato* de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018).

O caboclamento é o processo de amarração⁴⁰ que “enigmatiza a luta contra as esferas de terror do colonialismo” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 12). A categorização de caboclo surge como estratégia em busca de um reposicionamento histórico e epistemológico, pois opera a emergência de sabedorias silenciadas de forma extremamente oportuna. Assim, “recorremos aos caboclos brasileiros como fundamento para uma antinomia a esse modelo de civilidade” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 98), pois a lógica do encantamento que os caboclos ensinam revoluciona qualquer imposição retilínea, evolutiva ou sitiadora.

Nas macumbas, os caboclos se manifestam tanto nas umbandas quanto nos candomblés. Há o caso dos caboclos de umbanda, que são os de pena ou de laço, caciques, boiadeiros, encantadas das matas e cobras-corais, que baixam nos médiuns para prestar seus trabalhos de cura, proteção e aconselhamento; há o caso das tradições de candomblé que cultuam os caboclos brasileiros, pois honram a ancestralidade da terra indígena, como em algumas famílias de candomblé Angola a exemplo do *Tumba Junsara*; e há o caso do candomblé de caboclo, que é um rito específico, cuja expressão se deu em muitos lugares, a exemplo do Estado de São Paulo (SANTOS, 1995). A verdade é que para os caboclos tanto faz a bandeira do chão em que pisam, eles se achegam, pedem licença e firmam seu ponto. Os caboclos sem dúvida alguma constituem a categoria espiritual com maior diversidade e mais ampla aderência nas diferentes

⁴⁰ A amarração não é apenas o trabalho de manipulação de energias para promover uma união afetiva, como largamente se conhece nas macumbas e nas ruas brasileiras. É, antes de qualquer outra coisa, um método de amarradura, disposição de materiais e técnicas com a finalidade de formar um conjunto coeso, promovendo intensa ligação íntima entre seus componentes. É método de assentamento dos saberes e táticas de resistência.

ramificações das macumbas. Afinal, “na canjira dos encantados todos podem baixar sob o estatuto ontológico do caboclo” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 99).

As macumbas conhecem caboclos das mais diversas origens. Quem já ouviu as histórias de Seu Pena Branca sabe que ele veio do Norte longínquo. O caboclo Sultão das Matas carrega no nome a sua herança islâmica. O Caboclo Kawiza leva em sua alcunha a língua dos bantos. Seu Pedra Preta encantou-se num minério através do relampejo. Jurema vem de todas as matas para cantar a folha. E temos também a companhia de Seu Tupinambá, Rompe-Mato, Ubirajara, Zé do Laço, Zé da Laje, Samambaia, Cobra Coral, Jacira e Águas Claras. E o Caboclo das Sete Encruzilhadas foi aquele que veio ao Rio de Janeiro anunciar os trabalhos da umbanda sagrada apartada das lógicas higienizantes do kardecismo, representando assim um culto de refazimento através da cura. As histórias que eles nos contam revelam que “o caboclo é o encantado que se viabiliza como tal a partir da mais radical experiência da alteridade” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 101), pois “ao invés de evoluir, no sentido linear e ocidental da expressão, ele se transforma” (Idem, p. 101). É como canta o ponto: caboclo não tem caminho para caminhar; caminha por cima das folhas, por baixo das folhas, por todo lugar.

Vejamos, por exemplo, o caso do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Os estudos sobre a história de vida contada por esta entidade (PINHEIRO, 2004; SIMAS, 2019b) observam que ela se manifestou no médium Zélio Fernandino de Moraes e, em 1939, anunciou a fundação da Federação Espírita da Umbanda. O caboclo dizia ter sido, em sua passagem terrena anterior, o frei jesuíta Gabriel Malagrida, humanista queimado vivo sob acusação de heresia pela Santa Inquisição portuguesa. Anunciou ter vindo aos trabalhos espirituais no Século XX para fundar uma prática de cura através daqueles que foram silenciados, os espíritos apagados da história oficial, e assim concebeu a umbanda, rito de consagração dos malandros, marinheiros, pretos velhos, boiadeiros, ciganos, menestréis, prostitutas, canoeiros e tantas outras pedrinhas miudinhas (SIMAS, 2019a) de nossa história. Caboclo é a gramática através da qual um criminoso da inquisição pode ultrapassar o silenciamento de sua morte e insistir em táticas de decodificação do invisível que expandam os horizontes políticos e sociais de outros contextos. Difícil encontrar dinâmica de alteridade mais polissêmica e inacabada que estas sofisticadas elaborações.

O que chancela a chegada de um caboclo é sua manifestação através de seu canto. É o ponto cantado ou riscado – grafia de música ou de giz – que conta de onde ele veio, de que forma chegou e o que pretende por aqui. Diante dos atabaques, então, o caboclo entoa sua trajetória em vida, bambeia entre seus cambaleios e passa a integrar a roda, a canjira, e desata

a sambar. Na narrativa dos caboclos, “a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 306). A cidadania do caboclo é traçada pelo território em que ele se encantou, seja a campina ou a floresta amazônica; e ele a liga a seu povo, mas não a uma nacionalidade. Assim, o caboclamento é também entendido como uma independência total dos modelos de Estado nacional, bem como uma recusa fundamental ao Estado colonial.

Armazém inquieto e coletivo de conhecimento acumulado através da experiência de encantamento, o caboclo é também a terceira via que rompe com o binômio reducionista entre indivíduo/Estado, limitação da Declaração Universal dos Direitos Humanos apontada aqui anteriormente por Boaventura de Sousa Santos e Marilena Chauí (2013). O caboclo é a reunião mais célebre do que Boaventura insiste em chamar de ecologia de saberes (SANTOS, 2019a). Assim, pluriépistêmico, multidimensional, polissêmico e contra-colonial, o caboclo rompe com a universalidade abstrata calcada no senhorio de uma razão ocidental linear e abissal.

As elaborações sofisticadas entre materialidade e imaterialidade, oralidade e grafismo com que os caboclos expressam seus saberes fazem repensar os conceitos de patrimônio. O caboclamento dos Direitos Humanos, assim, perpassa também uma celebração do conceito de patrimônio cultural, que enfatiza não apenas as produções materiais, mas também dos sentidos e valores atribuídos pelos diferentes grupos a seus bens e práticas culturais (GONÇALVES, 2007; AMARAL, 2015). Neste sentido, é propício colocar em discussão no Brasil uma proposta decolonial no campo da salvaguarda dos patrimônios materiais e imateriais. Neste processo, há de se buscar que as referências culturais de grupos historicamente subalternizados e invisibilizados sejam reconhecidas nos textos legais como objetos e sujeitos de direitos (AMARAL, 2015).

Se há um nexos entre a proposta decolonial e a política sobre os patrimônios culturais no Brasil hoje, um ponto de observação privilegiado desta relação está na política de salvaguarda dos bens imateriais registrados como Patrimônio Cultural do Brasil, seja na colonialidade que se revela, seja no potencial decolonial que se fomenta. Ao longo da salvaguarda é possível observar as relações de dominação e subalternidade existentes, reinscrever memórias e saberes ocultados, fortalecendo suas condições de existência e reposicionando suas/seus detentoras/es no jogo de forças políticas (AMARAL, 2015, p. 75).

O caboclo é lido por Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino como ser supravivente, na medida em que “não é morte e não é vida, é potência existencial que transgride o limite do que é comportado pelas duas categorias normatizadas pelo Ocidente” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 102). Assim, é a dinâmica dos cacos, sobras-viventes, que se “reconstituem de forma resiliente

para a impressão de um novo signo que desafia os limites binários da vida em oposição à morte. A impressão de um novo signo que rompe com esses limites é a condição de supravivente” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 108).

Esta condição supravivente do encanto e do caboclamento é em si um traço tático das estratégias de resistência que as macumbas construíram em suas redes de saber. Os caboclos ensinam técnicas de cuidado e de sobrevivência não apenas em suas falas e pontos cantados, mas em suas elaborações ontológicas mais profundas. E, como bem aponta Bell Hooks, há de ser grato “às mulheres e homens que ousam criar teoria a partir do lugar da dor e da luta, que expõem corajosamente suas feridas para nos oferecer sua experiência como mestra e guia, como meio para mapear novas jornadas teóricas” (HOOKS, 2017, p. 103). Invocar os caboclos do Brasil para que promovam uma quizomba com os Direitos Humanos é oportunidade de promover reparação cognitiva e alargamento epistemológico, enquanto se consagram “novos padrões cognitivos, sociais, políticos e jurídicos articulados de maneira a alcançar a refundação do modo de vida, não só humano” (SANTOS; CHAÚÍ, 2013, p. 28).

Este alargamento de perspectivas para os Direitos Humanos, quando escuta o brado dos caboclos, percebe de imediato que “esta possibilidade utópica não é imaginária nem longínqua” (SANTOS; CHAÚÍ, 2013, p. 29). Por meio dos caboclos, os Direitos Humanos que “partem de uma concepção de natureza humana como sendo individual, autossustentada e qualitativamente diferente da natureza não humana” (SANTOS; CHAÚÍ, 2013, p. 54) são forçados a testar suas limitações congênitas. Como os Direitos Humanos sempre imaginaram não acolher mais que os humanos (SANTOS; CHAÚÍ, 2013, p. 77), o rodopio em torno das ideias de humanidade é permitido na via do caboclamento, que também permite colocar em foco os “critérios dominantes de igualdade e diferença e os diferentes tipos de inclusão e exclusão que legitimam” (SANTOS; CHAÚÍ, 2013, p. 79).

O sentido que os caboclos do Brasil trazem a estes esforços epistemológicos é a máxima potencialização daquilo que Eduardo Viveiros de Castro chamou de *Inconstância da alma selvagem* (2020). Para visualizar a rica contribuição desta obra na nutrição das reflexões que aqui enveredamos, há de se estabelecer, primeiro, uma compreensão sobre o que o autor entende através do perspectivismo ameríndio.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo

como tal” [...]. Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos se veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura [...]. Esse “ver como” refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de qualquer modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico, dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 304).

Assim, neste perspectivismo, homens, animais e espíritos são polos formadores de uma macrotaxonomia em que não há um conceito exatamente coextensivo à nossa noção ocidentalizada de “seres vivos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 41). A ausência de separação categórica entre os humanos e demais animais, operada neste âmbito, torna impossível a tarefa de fazer a natureza corresponder a uma ideia geral de animalidade. Neste sentido, as ordens animais se organizam como os humanos, possuindo suas aldeias, chefes e xamãs. Estas elaborações ontológicas estudadas por Viveiros de Castro envolvem culturas particulares do Xingu, dentre as quais o autor destaca o povo Yawalapiti. Em suas concepções de mundo são possíveis os seres com forma humana e comportamento animal ou, inversamente, com comportamento humano e aparência animal (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 59).

Numa cultura que não separe o real cósmico do humano [...], o processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa, entendida em sua unidade com a comunidade, o que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental. Na realidade, pensamento nenhum emerge exclusivamente das palavras (que devem ser, antes, vistas como meio de expressão) e sim principalmente da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza (SODRÉ, 2017, p. 81).

Estas elaborações no campo das ontologias não se tratam apenas de idealizações dos mitos ou do passado humano, mas sim uma “contraemanação das atualidades sob a forma de protótipos ideais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 59). Sabe-se que “quando a somatização do sagrado é maior do que a própria expressão verbal dos mitos, tem-se outra lógica, propriamente corporal, com outro sistema de pensamento consequente” (SODRÉ, 2017, p. 21). Assim como nas macumbas, o mito não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos; mas orienta e justifica constantemente o presente (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 60). Da mesma forma, como lembra Muniz Sodré, os orixás e encantados são “zelados como princípios cosmológicos contemplados no horizonte de restituição de uma soberania existencial” (SODRÉ, 2017, p. 90). Na avaliação de Viveiros de

Castro, “a inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 178).

Mais que de espíritos, melhor seria falar, com efeito, de uma espiritualização potencial a que todos os seres estão submetidos (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 69). Assim, partindo dos Yawalapiti mas vislumbrando uma miríade de expressões culturais ameríndias, Viveiros de Castro (2020) acessa a religião tupi-guarani, através da obra de Hélène Clastres (1972; 1975), para conclamar a ideia de humanidade como uma condição, não uma natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 178). Ao analisar a religião tupinambá, o autor nota que o *socius* constituiu-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro depende de um sair de si – um processo em que o “exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que o movimento para fora” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 190). Estas elaborações ontológicas abrem espaço para novas formas de afinidade relacional, em que as ideias de identidade substancial encontram fragilidades. Sob o parâmetro destas formas de existência, absorver o outro é um processo de alterar-se. Assim também faz há longa data nosso compadre Exu, o Enugbarijó, a boca coletiva (RUFINO, 2017). Sob o signo dos xamãs ou de Exu, o outro não é um espelho, mas um destino (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 190). Estas gramáticas oferecem uma “recusa de separação absoluta entre o dentro – o corpo – e o fora – o mundo –” (SODRÉ, 2017, p. 81).

Uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. A murta tem razões que o mármore desconhece (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 191).

Neste aspecto, Viveiros de Castro analisa os múltiplos fenômenos em torno da metamorfose para estas culturas. Ela é concebida como uma modificação de essência, que se manifesta desde o plano do comportamento até, nos casos extremos, o plano da transfiguração corporal. É uma forma de regressão e transgressão, mas não se trata de uma simples recuperação pela natureza daquilo que lhe fora subtraído pela cultura. A metamorfose é uma prática de criação (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 64). Ela demarca a passagem entre cultura e sobrenatureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 73), ou cultura e supravivência (SIMAS; RUFINO, 2018), através de um processo onipresente num mundo altamente transformacional (RIVIÈRE, 1994) proposto pelas culturas amazônicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 305).

A metamorfose faculta a reprodução da cultura como transcendência extra-humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 64) e constitui importante operação tática para o caboclamento. Ela permite alçar voo pelo rico e profundo conceito de *Umañi*: a categoria ameríndia que engloba as gentes, os bichos, a água, a terra, os caramujos, o macuco, a onça, mas também as panelas de barro e as armadilhas de pesca. *Umañi* é o termo que desempenha o papel de um qualitativo que legitima ou majora ontologicamente aquilo a que se aplica (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 58).

Importante notar que é o conceito de ser humano que é *Umañi*, não os indivíduos concretos separadamente. Se um determinado animal é considerado *Umañi*, isso se refere à espécie, não aos exemplares individuais (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 59). A categoria de *Umañi* permite compreender uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade e, em geral, da própria humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 191). Em tempo: os animais e outros entes dotados de alma não são sujeitos porque são humanos (disfarçados), mas o contrário – eles são humanos porque são sujeitos (potenciais) (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 324). Assim, entende-se que a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, porque humanidade é o nome da forma geral do Sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 323).

Estas lógicas subversivas apontam contra a linearidade das ontologias ocidentais modernas pois estabelecem “uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos [...]. O espírito, que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material, mas afecção ativa, o que diferencia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 331). A forma manifesta de cada espécie é um envoltório, uma “roupa a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 304). Descortinar estas humanidades é o fazer xamânico do caboclamento por excelência. Assim, da mesma forma, nos candomblés há uma herança da cosmologia africana que expande a noção de humanidade a todos os elementos da natureza, embora persistam algumas hierarquizações do modo como a noção de humanidade se aplica a animais humanos, não-humanos e seres que chamamos no vocabulário ocidental de “inanimados” (FLOR DO NASCIMENTO, 2015; 2016).

Afinal, a “personitude” e a “perspectividade” – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau e de situação, mais que propriedades diacríticas fixas (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 306). Como no exemplo dado, os seres *Umañi* estão aí

sempre, semidesencarnados, tornados categorias; a ação dos homens replica a ação dos modelos. O mito existe como referência temporal, mas, acima de tudo, conceitual (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 61). O tempo mítico multinivelado em que ocorrem estas elaborações ontológicas não é apenas, ou essencialmente, uma esfera localizável na cronologia; é uma espécie de aoristo.

O xamã, ou caboclo, é aquele que opera uma “comunicação transversal entre incomunicáveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 171). Este ofício é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental, em que conhecer é sinônimo de objetivar e dessubjetivar aquilo que se analisa. A forma do “outro” nesta razão linear é a *Coisa* (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 310), enquanto, nas visões ameríndias, conhecer é sinônimo de personificar. Aqui, ao contrário dos abismos modernos, a forma do outro é a *Pessoa* (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 311). E, como já discutimos, a gramática da coisificação tende a colaborar com o semicídio, o dispositivo que “extermina o sentido do Outro” (SODRÉ, 2017, p. 102).

A este respeito, cabe observar que, se no mundo naturalista da modernidade ocidental um sujeito é um “objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. É preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 312). Aqui, cabem também as observações de José Jorge de Carvalho, quando nota que o saber “é sempre algo da ordem do Sujeito, é um resultado do encontro entre sujeitos” (CARVALHO, 2019, p. 99). Estas dinâmicas pluriépistêmicas e contra-coloniais, portanto, estabelecem-se sobre “uma relação sujeito a sujeito, e não apenas entre sujeito e objeto, como seria no modelo da ciência ocidental moderna” (CARVALHO, 2019, p. 99). A tradução da cultura para os mundos das subjetividades extra-humanas tem como corolário a “redefinição de vários eventos e objetos ‘naturais’ como sendo índices a partir dos quais a agência social pode ser abduzida” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 313), verdadeiras encarnações materiais de uma intencionalidade não material (GELL, 1998). Assim, como lembra Viveiros de Castro, o que uns chamam de “natureza”, pode bem ser a “cultura” dos outros (2020).

Diante das naturezas polissêmicas e relacionais destas ontologias ameríndias, sua proximidade com as elaborações vertidas das macumbas fica, de fato, escancarada. Ambos os corpos pluriépistêmicos aqui decodificados confluem para um rompimento com a “dicotomia cartesiana que associa a subjetividade ao erro” (CARVALHO, 2019, p. 98). Afinal, para os

povos indígenas estudados por Viveiros de Castro (2018; 2020), assim como nos candomblés brasileiros:

Não é possível fazer uma distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos; transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é imaginado, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 63).

Constituído em sua individualidade a partir dos sentidos coletivamente elaborados, “o corpo configura-se como um microcosmo, com um virtual ‘coração’ coletivo” (SODRÉ, 2017 p. 34). Veremos que a ontologia pluriversal contida nestas compreensões de personificação e coletividade encontra grande cobertura em outros grandes sistemas cosmológicos como os dos banto-congo (FU-KIAU, 2001), demonstrando características compartilhadas entre propostas contra-hegêmonicas de alteridade que vêm da Zâmbia, dos terecôs, dos terreiros de xambá e do Xingu. Suas particularidades são respeitadas, mas suas confluências devem ser destacadas no fazimento destas propostas epistemológicas de insurgência subalterna. Ocorre que, ao elaborar formas insurgentes de pensar a dinâmicas de alteridade a partir das ideias de humanidade e de pessoalidade, somos levados a questionar, conseqüentemente, os moldes sobre os quais se constituem as leituras dos direitos coletivos na experiência ocidental.

*Eu não digo adeus
Eu digo até logo
Aqui mesmo eu vou
Aqui mesmo eu volto*

Observa-se, ao realizar uma análise histórica, que os direitos coletivos não fizeram parte do cânone originário dos Direitos Humanos (MARSHALL, 1950; SANTOS, 2000; SANTOS; CHAUI, 2013). Sobre os direitos coletivos, aliás, é importante notar que seu reconhecimento é sempre muito contestado e permanece em vias de ser constantemente revertido. Como observam Boaventura de Sousa Santos e Marilena Chauí, não existe necessariamente uma contradição entre direitos individuais e direitos coletivos (2013, p. 63), sendo que estes últimos podem se constituir como primários – quando uma comunidade é titular de direitos independentemente de sua organização coletiva – ou derivados – quando um grupo se auto organiza e confere a este corpo organizado o direito de representação. Os direitos coletivos, primários ou derivados, podem ser exercidos individualmente ou apenas coletivamente, como

é o caso do direito à autodeterminação (SANTOS; CHAÚÍ, 2013, p. 63). A efetivação destes direitos, em qualquer instância, depende totalmente da instituição estatal e por isso implica em uma transformação na natureza política da ação do Estado (SANTOS; CHAÚÍ, 2013, p. 66).

A luta contra a discriminação e exclusão deixou de ser uma luta pela integração e pela assimilação na cultura dominante para passar a ser uma luta pelo reconhecimento da diferença, pela conseqüente transformação da cultura e das instituições de modo a separar as diferenças a se respeitar das hierarquias a se eliminar (SANTOS; CHAÚÍ, 2013, p. 79).

As manobras táticas do caboclamento enunciam que um dos focos das transformações estruturais através das ontologias insurgentes deve ocorrer no campo dos direitos coletivos. Na experiência das macumbas, a partir de suas elaborações epistemológicas aqui discutidas, percebemos que os direitos individualmente expressos se constituem a partir do compartilhamento coletivo. O direito individual é consequência do coletivo; ele só existe enquanto instância a partir da coletividade assegurada. Sem o estabelecimento de uma segurança jurídica da comunidade não há sentido em prover direitos individuais. O direito à autodeterminação é, neste aspecto, o mais basilar e fundamental, justamente por ser praticado coletivamente.

A autodeterminação é o direito assegurado de que nenhuma violência – ou carrego – irá se imiscuir pela força na vida de uma comunidade, com a finalidade de destruir suas instituições, pedagogias, violar seus hábitos, símbolos e costumes, perseguir sua língua ou menosprezar suas garantias. Ao redor de uma autodeterminação coletiva e transversalmente operada é que se constituem, nas instâncias posteriores, os direitos individuais, salvaguardados pela inviolabilidade daquela célula de resistência compartilhada entre diferentes sentidos de personalidade. O social não se deposita sobre o corpo como sobre um suporte inerte, mas o constitui (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 63). A autodeterminação é a expressão jurídica da ancestralidade, esta política de elo comunitário que se reinventa dinamicamente.

Afirmar uma preponderância dos direitos coletivos sobre os direitos individuais a partir das macumbas é, em si, uma forma de subverter a lógica através do qual vem sendo garantido e ampliado o acesso aos Direitos Humanos. Neste contexto, exemplos de reparações incidentes sobre direitos coletivos, as políticas reparatórias “foram adotadas em países desenvolvidos e em desenvolvimento sem que em nenhum deles fossem abalados os fundamentos políticos e jurídicos que alicerçam essas nações” (CARNEIRO, 2011, p. 29).

Sueli Carneiro observa que, historicamente, as políticas universalistas não vêm realizando sua concepção ideal de romper com a graduação de direitos. Assim, “para que elas

possam corresponder a essa concepção ideal, é mister [...] tomar a focalização como instrumento de correção desses desvios históricos” (CARNEIRO, 2011, p. 99). Há de se conceber formas de “intervenção política para assegurar o princípio de igualdade entre desiguais e a realização da equidade” (CARNEIRO, 2011, p. 115), traçando novas estratégias de concepção das políticas de reparação que permitam a emancipação plena das comunidades às quais elas se objetivam, flexionando suas universalidades aos recortes históricos.

O caboclamento, neste sentido, compreende que existem dívidas históricas a serem reparadas de forma permanente pelo Estado através da concessão coletiva de direitos e também do reconhecimento dos direitos coletivos dos povos. Nas palavras de Sueli Carneiro, os homens e mulheres credores dessa dívida histórica “exigem o reconhecimento de sua humanidade lesada e as reparações que lhes são devidas e a seus ancestrais” (CARNEIRO, 2011, p. 155). Este processo demarca e celebra a insurgência dos Direitos Humanos como prática do que Abdias do Nascimento chamou de uma “integridade etno-cultural” (NASCIMENTO, 2019, p. 297), ou seja, uma busca por um “igualitarismo democrático-quilombista compreendido no tocante a sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição racial, situação econômica, enfim, todas as expressões da vida em sociedade” (NASCIMENTO, 2019, p. 305).

Aqui, através de leituras encabocladadas, “promover a felicidade do ser humano” (NASCIMENTO, 2019, p. 305) não pode ser um objetivo mantido no plano abstrato e figurado, mas é, antes de tudo, consequência de reparar os carregos de toda a “violência da oligarquia latifundiária, industrial-financeira ou militar” (NASCIMENTO, 2019, p. 297) operada na história de nossos povos. Neste aspecto, o colonialismo e o racismo em suas formas contemporâneas configuram crimes contra a humanidade que produzem o “enriquecimento injusto dos países colonialistas e das elites dominantes brancas, estabelecendo o direito das vítimas à reparação” (NASCIMENTO, 2019, p. 372). Daí desponta o imperativo de “implementação de políticas públicas nacionais, regionais e internacionais de compensação, restituição e reabilitação a beneficiar de forma coletiva as populações discriminadas” (NASCIMENTO, 2019, p. 372).

Sabemos que o Brasil ainda não forma uma comunidade política verdadeiramente nacional (pois a maioria ainda está excluída da participação efetiva e eficiente dos direitos civis e políticos) e que também ainda não é uma sociedade democrática (pois o poder está institucionalmente concentrado no topo das classes possuidoras e de seus setores dirigentes). Nada disso impede que as reivindicações democráticas, igualitárias e libertárias sejam proclamadas e, o que é mais importante, que se lute por sua implantação nas condições existentes (NASCIMENTO, 2016, p. 21).

Assim, na impossibilidade de apelar para uma consciência brasileira, diante da permanência deste Estado colonial que convive com um Brasil de duas cabeças (SIMAS, 2019b), acreditamos que a “consciência humana não poderá mais permanecer inerte, endossando a revoltante opressão e liquidação coletiva” (NASCIMENTO, 2016, p. 169) das comunidades historicamente perseguidas. Esta consciência humana, aqui operada através das vias do caboclamto, é ferramenta ontológica alargada para oferecer providências concretas no campo dos direitos coletivos, como elencado por Abdias do Nascimento em *O genocídio do negro brasileiro* (2016).

Dentre muitos outros desdobramentos concomitantes, estas providências se resumem, na avaliação de Abdias (2016), em: estimular a livre e aberta discussão dos problemas dos descendentes de africanos no país; financiar pesquisas sobre a posição econômica, social e cultural ocupada pelos afro-brasileiros; incluir quesitos sobre raça ou etnia em todos os futuros censos demográficos, não se omitindo o aspecto da origem racial/étnica; promover um ativo e compulsório currículo sobre a história e as culturas dos povos africanos, tanto aqueles do continente como os da diáspora, no ensino elementar, médio e superior; promover o ensino e uso prático das línguas africanas; traçar estratégias de compensações materiais aos afro-brasileiros por séculos de escravização criminosa, como em fundos monetários destinados à construção de moradias e outras obras; promover a ampla distribuição de terras; oferecer efetivo apoio, material e financeiro, às existentes e futuras associações afro-brasileiras com finalidade de pesquisa, informação e divulgação nos setores de educação, arte, cultura e posição socioeconômica; e, por fim, operacionalizar formas elaboradas de promover uma justa política de redistribuição de renda (NASCIMENTO, 2016, p. 175). Estas miríades de políticas foram apresentadas por Abdias destinadas às populações negras, mas por razões óbvias, devem ser estendidas aos povos ameríndios e suas múltiplas expressões e patrimônios culturais.

Dentro deste amplo contexto de amadurecimento dos direitos coletivos através do alargamento de epistemologias, entre muitas propostas contra-hegemônicas há um denominador a ser destacado, que recebe protagonismo em perspectivas diversas: a centralidade da educação (CARNEIRO, 2011; FREIRE, 1987; HOOKS, 2017; NASCIMENTO, 2019; RUFINO, 2017; SANTOS, 2019b; SIMAS, 2019b; SIMAS; RUFINO, 2018; 2019). Neste aspecto, a educação é vista como “levante/encantamento dos seres” (SIMAS; RUFINO, 2019) a partir da desaprendizagem das investidas totalitárias empregadas pelo modelo de produção de escassez e morte.

Ela insurge, por excelência, como uma prática da liberdade (HOOKS, 2017). Assim, na perspectiva destes autores, ela promove o tratamento dos traumas mantidos pela continuidade do terror colonial no desenrolar de um “projeto de bem viver” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 13). Para que a educação seja uma prática de liberdade capaz de prefigurar uma prática de libertação, ela precisa promover uma “articulação recíproca entre educação, conhecimento e liberdade” (SANTOS, 2019a, p. 357); ou ainda, um tecido entre vida, arte e conhecimento, “existência, linguagem e experiência” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 32).

A tarefa da educação – aqui problematizada enquanto uma amarração de experiência, ética, conhecimento e aprendizagem e em cruzo a um amplo repertório de ações táticas que transgridam os parâmetros dominantes – não é conhecer o mundo, mas transformá-lo a partir da codificação de novos seres que se reconstruam diante da tragédia colonial (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 35).

7. A pluriversalidade do Obi

Segundo Maurer Jr. (1951, p. 114) e Sandmann (1992, p. 77), o sufixo *-(i)dade* da língua portuguesa procede diretamente do latim clássico *-(i)tas*. Acrescido a adjetivos para formar substantivos que expressam a ideia de estado, situação ou quantidade, “um estudo sobre a origem do sufixo parece indicar que ele não era produtivo no uso da língua vulgar: ocorre majoritariamente em formações de nomes abstratos” (SIMÕES, 2009, p. 91), como em *humanidade*, cuja origem é rastreada no Século XIII do latim *humanitas*; e em *universalidade*, cuja datação na língua portuguesa, segundo a mesma autora, remonta ao Século XIV e, na francesa, ao Século XIII. O sufixo, então, aparece como léxico do abstrato: é o denominador comum de conceitos caros a esta pesquisa como a integridade, dignidade, continuidade, penalidade, espiritualidade, legitimidade, etc.

Se, na lógica das línguas e culturas descendentes do latim no Ocidente estas ideias foram normatizadas na semântica do abstrato, em culturas de origens africanas diversas encontramos muito mais materialidade nestas abstrações. Assim, para tratarmos sobre os desdobramentos de um pensamento da pluriversalidade, principalmente no que diz respeito aos fundamentos dos Direitos Humanos, vamos partir de um ponto umbilical que resume bem esta proposta poética-política, com uma referência física de seu funcionamento: o Obi.

Obi é o termo ioruba para se referir ao fruto da árvore de cola (*Kola acuminata*), nativa da faixa equatorial africana e da mesma família do cacau, e que possui coloração roseada ou esbranquiçada, e em alguns casos se assemelha esteticamente a uma pedra subdividida em quatro partes, com uma cruz interna. A noz-de-cola é rica em cafeína, e por isso o seu pó produz xaropes utilizados na fabricação de bebidas e refrigerantes. Largamente consumida por diversos povos africanos, desempenhou papel importante em diversos de seus cultos e liturgias (ASSAAN-ANU, 2010; OSUNDIYA, 2000) amalgamados e dispersos pela diáspora do Atlântico. Utilizado como alimento em longas viagens por sua natureza energética e revigorante, o Obi é convidado para nos fazer refletir em torno dos debates da pluriversalidade.

Chamado em algumas tradições africanas de “guardião da verdade” (ASSAAN-ANU, 2010), o Obi possui algumas narrativas em torno de sua origem e identidade. Nestas culturas, Obi é uma noz e também é ator sobre o qual se desdobram as narrativas sobre o ser no mundo. Contam os babalaôs que Obi era belo, brilhante, e foi colocado no alto de uma árvore por Olofin, uma das radiais manifestações da consciência criadora do mundo para os iorubas. Embebido em certo grau de soberba por sua altivez, Obi cometeu um deslize com Exu. Assim, segundo

Yuya Assaan-Anu (2010), Obi foi condenado por Olofin a servir Exu para sempre, e a cair de sua árvore perpetuamente, para que seja apanhado e possa aprender repetidamente as lições da humildade. Nesta passagem, Obi entende a falsidade da unissonância e da superioridade auto constituída para desmembrar-se em múltiplos saberes.

Nas leituras dos candomblés, o Obi possui vontade própria e é considerado uma pessoa, no sentido alargado do termo. Para ser sacrificado, deve antes aceitar a sua condição de sacrifício: o sacerdote consulta o Obi como um oráculo e somente quando ele indica uma resposta positiva é que ele pode ser devidamente consumido e oferecido. A negação do seu próprio sacrifício por meio de sua função oracular impede que qualquer ato seja feito no ritual subsequente. Ao ser sacrificado, o Obi é aberto justamente no local onde ele iria brotar; ou seja, encerra seu ciclo de noz por onde iniciaria seu ciclo de árvore. Por isso acredito que, em alguma instância, o Obi também é referencial de um pensamento cíclico que abarca a ecologia da ancestralidade, da comunidade e da individualidade.

Obi é a noz-encruzilhada que carrega em si a ambivalência do masculino e do feminino, do Norte e do Sul, do Leste e do Oeste. Contém em si todas as possibilidades do mundo, e por isso é largamente usado como oráculo na África, em Cuba e no Brasil. A abertura do Obi em seus quatro nacos constitutivos revela possibilidades matemáticas que se desdobram em 256 combinações diferentes, cada uma lida como um sortilégio complexo e particular; cada uma, um universo. Assim, desvelando a polissonância da existência pluriversal, o Obi contém todas estas oportunidades ao mesmo tempo em que é coeso e concentra múltiplos objetivos dispostos.

O Obi é uma encruzilhada em muitos níveis: morfologicamente, sua estrutura biológica tem o desenho escancarado de um cruzamento que une as quatro favas. Ele também reúne um lado masculino e um lado feminino. Os significados do Obi nos candomblés são tantos que merecem livros inteiros dedicados ao seu estudo, mas certamente o mais difundido é aquele que liga esta noz à cabeça humana, à nossa racionalidade e ao nosso sentimento. Em muitas raízes do candomblé, o Obi é usado para festejar a ligação inquebrantável entre o cérebro e o coração; entre o pensar e o sentir. Através das muitas pedagogias do Obi podemos entender múltiplos desdobramentos dos processos em que o saber é ligado ao coração e à memória, como quando dizemos que “sabemos algo de cor”, expressão que tem origem no diacronismo latino de *cordis*. Segundo o Dicionário Houaiss, entende-se “de cor” como “de memória” (2001).

Nos candomblés de origem Angola-Congo o Obi é chamado de *Kezu*, cujo plural é *Makezu*, em referência ao termo em língua quimbundo (ASSIS JÚNIOR, 1941) conservada nestas liturgias. No rito desta denominação, os Makezu são responsáveis por celebrar a relação

de interdependência da Mutuê (cabeça) e do Muxima (coração). Ocorre que, até mesmo pela etimologia dos termos bantos, “cabeça” e “coração” não se referem apenas às partes físicas da anatomia animal, mas estão diretamente ligados às ideias de razão/estratégia e de sentimento/sensação. A memória é, como campo desta semiótica da ancestralidade, dimensão de contato entre estes campos apartados pela modernidade ocidental e que o Obi revela ser indissociáveis.

A noz-de-cola é a materialização desta abstração ontológica dos povos bantos e seus cultos preservados no Brasil; a condensação de uma filosofia que não vê separação entre a razão e a emoção, e todas as dimensões não-binárias daí decorrentes. O Makezu, ou Obi, reúne de forma sofisticada e muito bem elaborada as especulações que muitos autores se esforçam em sistematizar nas suas disputas conceituais em torno da ideia do *sentipensar* (BORDA, 2009; ESCOBAR, 2014; 2016) e da unidade afetivo-cognitiva (MONTEIRO, 2015). Justamente por isso é que, no lugar de insistir nestas disputas do campo hegemônico que se voltam para epistemologias *soi-dissant* contra-coloniais, faz-se mais responsável utilizar o que tem a ensinar o Obi através dos candomblés.

A cultura do Obi também perpassa a cultura da vida em comunidade. Segundo o sacerdote Tata Francisco Ngunzetala, o Obi é utilizado em diversas regiões da África como uma oferta de boas-vindas dada às visitas. Na visão de Tata Ngunzetala, o Obi/Makezu “avoca respeito, reconhecimento, pois é comungado com pessoas que são consideradas respeitadas”. Na linguagem dos terreiros de candomblé, quando queremos dizer que estivemos presentes e participamos da consagração ritualística de alguém, falamos que “comemos do Obi” daquela pessoa – por isso é que o Obi é a entidade que confere o compartilhamento do rito pelos entes comunitários. Ele é o próprio fundamento da comunidade, gerador de continuidade da tradição. O Obi é sempre consumido primeiro pelos mais velhos no culto, seguido dos neófitos, sendo um marco a partir do qual se estabelece e se reafirma a hierarquia da ancestralidade e da sabedoria. O Obi é um verdadeiro contrato social, político e espiritual polissêmico.

Nos cultos dos candomblés, o Obi/Makezu é utilizado como uma oferenda às divindades da natureza (orixás, nkisis e voduns) mas também a Ori/Mutuê, a divindade representativa da nossa cabeça e intelectualidade. Ao ser oferecido em honra de alguém, cultuando o raciocínio e a individualidade daquele ser, o Obi é subdividido e mascado pelos demais participantes daquele ritual. Nas palavras de Tata Ngunzetala, quando o Makezu é trazido para o culto, a ideia é de comungar. “É com ele que a gente comunga com os irmãos, com a dimensão transcendental. Tem a ver com a cabeça porque é uma celebração comungada. O coletivo

mascando os Makezu de alguém significa que ele reconhece e celebra aquela individualidade”. E ele completa que “quem masca os Makezu está autenticando a existência do outro. É o coletivo sacralizando o culto daquele universo particular”. Não cabe, aqui, delongar em uma narração de como o ritual é feito, pois isto faz parte do segredo que merece a dignidade de permanecer enquanto tal. Basta dizer que compartilhar e mascar a noz-de-cola no ritual de uma pessoa iniciada no candomblé é uma das bases comunitárias do culto; é justamente onde e quando a dimensão do individual se constitui coletivamente. Assim, o Obi materializa a existência da individualidade a partir do coletivo. A partir da história e do uso do Obi nos candomblés podemos nos aproximar e entender conceitos como o de *Ubuntu* de formas inovadoras, como veremos em momentos futuros deste texto.

As estruturas de ligações que o Obi demarca, então, são multiniveladas e entrecruzadas: coração/cabeça; sentimento/raciocínio; individual/comunitário; ancestral/neófito, etc. A gramática e a semântica do Obi rompem com as separações que o monorracionalismo e a linearidade da hegemonia ocidental colonizadora impuseram às ontologias. O corpo e a corporeidade ganham sentidos alargados, polissêmicos, multivalentes e dinâmicos; as experiências sensoriais, químicas, psíquicas, sociais e políticas se desdobram enquanto possibilidades de ler o mundo, o funcionamento da natureza, a organização do pensamento e da sociedade e de insistir na luta contra os desencantos retilíneos que nos foram colocados na forma de carrego. O Obi é sentinela da guerrilha que travamos, guardião de segredos que o cânone desconhece, enterrados sob o chão de barro dos canzuás e terecôs que bebem água na madrugada.

Outro ditado conhecido na linguagem dos terreiros de candomblé diz que “quem planta Obi não colhe”, referindo-se ao longo ciclo de crescimento, florescimento e produção de frutos desta árvore, que leva muitos anos. O Obi plantado pelo pai pode ser apreciado por ele em sua beleza e crescimento, mas o fruto será degustado apenas por seus filhos ou netos. O Obi retém a noção de futuro, do que será deixado para as gerações vindouras; ensina a importância do conceito de legado, de continuidade, mas não em uma perspectiva de acumulação geradora de desigualdades. A pedagogia do Obi sobre a herança é passada através da ideia de um Tempo que corre em direção à ancestralidade, à perpetuação dos saberes e das essências conservadas em luta, à busca incessante pela libertação dos corpos, dos raciocínios, das artes e de todas as instâncias da humanidade que a demarcam como inserida em uma ecologia extremamente ampla de seres e ancestrais, em que tudo é coletivo, desde as propriedades até a responsabilidades pelos crimes e decorrentes processos de ressocialização.

Tudo isso colocado, é possível dizer que o Obi é um modelo de pluriversalidade. Para ser mais assertivo, vale dizer que o Obi está, como as concepções dos povos indígenas estudados por Viveiros de Castro, “em um eixo ortogonal à oposição entre relativismo e universalismo” (2018, p. 42). O Obi extrapola a gramática do universal pois está inserido em um rito que entende em sua ontologia que “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade” (Idem). O seu pluriverso é visto como um amálgama de entidades complexas, entre elas plantas, minerais e ancestrais, todos passíveis de portar o status de *pessoa*⁴¹. O Obi, portanto, representa cabeça, corpo, espírito e ancestralidade; é a potência latente de todas as possibilidades contidas no fruto e, por isso, é incompatível com a ideia de universalidade. Cada Obi, assim como cada cabeça, é a reunião de infinitos universos particulares em constante negociação.

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas, a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver essa contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade (RAMOSE, 2011, p. 10).

Na avaliação de Ramose (2011, p. 10), o conceito de universo coube perfeitamente nos limites impostos pela ciência moderna, um paradigma que tinha como dinâmica de funcionamento a existência de um cosmos dotado de um centro – as metrópoles – e de periferias – as colônias –. Assim, “a monorracionalidade é do âmbito da universalidade, uma particularidade que esquece a sua condição” (NOGUERA, 2012, p. 66) enquanto o uso “polirracional das habilidades cognitivas humanas é próprio da pluriversalidade, do reconhecimento de múltiplas perspectivas para abordar, ler, interpretar, criar modos e organizar a vida” (Idem). Portanto, é correto admitir que a monorracionalidade está ligada a um comportamento e uma lógica que “podem ser subsumidos a um esquema padrão de homogeneização” (NOGUERA, 2012, p. 70), enquanto, em termos pluriversais, a filosofia é o conjunto da multiplicidade de filosofias particulares (RAMOSE, 2011). A monorracionalidade não cabe na perspectiva progressista e libertadora dos Direitos Humanos, assim como não cabe no Obi. Tampouco cabe na educação enquanto prática de liberdade, pois projetos universais sempre estão acompanhados de uma natureza colonizadora.

⁴¹ Eduardo Viveiros de Castro (2018) avalia esta condição ontológica como uma generosidade. Para ele, é um ato generoso dos povos tradicionais “verem seres humanos ocultos sob as formas mais improváveis” (p.46). Desenvolvi, em momentos seguintes do texto, minhas reflexões em torno das ideias de *pessoa humana*.

7.1 A ideia de humanidade e a ideia de pessoa

Em vídeo ao vivo transmitido em seu canal do *YouTube* em 27 de março de 2020⁴², a Profa. Dra. Viviane Mendes de Moraes, que prefere ser chamada de Aza Njeri, ofereceu uma espetacular oportunidade de reflexão em torno da negociação/amarração entre os conceitos de *universalidade e pluriversalidade*. A aula cedida pela professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro se inicia com a compreensão de que a universalidade é parte do conjunto ético-estético⁴³ ocidental. Mesmo que o território do ocidente seja limitado geograficamente no quintal anglo-europeu, estas fronteiras são interpostas pelo capital, pela indústria cultural e de entretenimento, abarcando territorialidades externas a este eixo. Neste aspecto, o conceito de ocidente é uma “metáfora geográfica para uma narrativa destinada a consolidar a pretensão de domínio imperial (cultural e civilizatório) da Europa sobre o resto do mundo” (SODRÉ, 2017, p. 9). Estar sujeito a estas interposições extra geográficas, no entanto, não faz com que nós, brasileiros, sejamos vistos limitadamente como ocidentais. Nesta perspectiva, segundo Aza Njeri, a colonização é uma prática de dominar e levar seu conjunto ético e estético, de ser e de estar no mundo, aos diferentes. Assim, mesmo que o Brasil – o oficial, desencantado, morto-vivo preso ao carrego colonial – se queira ocidental, isto não basta para nos limitarmos desta forma, pois as imposições colonialistas existem para serem ultrapassadas e transgredidas.

Ainda segundo o exposto por Aza Njeri na aula transmitida e supracitada, a elaboração da ideia de universalidade é dependente de um modelo único de “senhorio”, uma abstração ética-estética que serve de parâmetro, exemplo, nota de corte; a partir da qual é definido quem está incluído – ou ao menos pretende se aproximar – na ideia de humanidade. Todas as dinâmicas que nos atravessam enquanto sujeitos no ocidente são escalonadas de maneira dinâmica em relação a quanto se aproxima e quanto se distancia deste modelo de senhorio exportado e reafirmado pelo capital e pela indústria cultural nas dinâmicas do ocidente como substrato único de humanidade. Quanto mais próximo, mais humano. Isto, obviamente, depende de diversos fatores dinâmicos como o fenótipo, o gênero, a etnia, a localização geográfica, a profissão e a classe social, etc. Esta é a dinâmica que estabelece o quão humano

⁴² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FdG30g8ccIA>>. Acesso em 25 de julho de 2020.

⁴³ Existem inúmeras definições e especulações em torno dos conceitos de ética e estética mas, sem dúvida alguma, o que mais contempla esta dissertação é o ofertado por Aza Njeri nesta mesma aula citada: ética é o que nos move; a estética é a poesia da nossa existência. São os carros-chefes para se pensar as dimensões do ser, os caminhos que traçamos na nossa existência.

e o quão universal determinado indivíduo ou grupo é. E, como lembra Sueli Carneiro, “se alguns são consolidados no imaginário social como portadores de humanidade incompleta, torna-se natural que não participem igualmente do gozo pleno dos direitos humanos” (2011, p. 15).

A predominância da racionalidade cognitivo-instrumental em relação às demais formas de racionalidade fez com que o intelecto moderno se tornasse uma razão “metonímica” (toma a “parte” da cultura científica e filosófica do ocidente pelo “todo”, concebendo-a como forma última da organização dos saberes) e “proléptica”, que pretende possuir o conhecimento do futuro no presente, concebido como progresso sem limites (SANTOS; CHAUÍ, 2013, p. 27).

Aza Njeri atenta para o fato de que quando há um modelo de humanidade calcado unicamente neste senhorio, todas as informações relacionadas às experiências de ser e de estar no mundo serão diretamente ligadas ao senhor, enquanto as outras formas serão incluídas nas categorias de subalternas, periféricas, esotéricas e holísticas. Como observa a obra de Franz Hinkelammert (2004), a exclusão de alguns humanos que subjaz ao conceito moderno de humanidade precede a inclusão que os Direitos Humanos garantem a todos os humanos. Como observa Muniz Sodré, “o humano define-se, assim, de dentro para fora, renegando a alteridade a partir de padrões hierárquicos estabelecidos pela cosmologia cristã” (SODRÉ, 2017, p. 13), produzindo uma ideia de humanidade enquanto fachada ideológica para a legitimação da pilhagem (SODRÉ, 2017, p. 13). O modelo universal é um *uni* em um *pluri*, uma limitação inserida numa complexidade de formas de ser e de estar no mundo – como já havia alertado Ailton Krenak ao falar do “antropoceno” (2019, p. 58).

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

Ramose (2011), ao estudar as limitações de centralizar a filosofia no modelo universal da experiência clássica/helênica, indica que este é caminho direto para a deslegitimação de pluriperspectivas filosóficas. Assim também observa amplamente Muniz Sodré (2017). Como Aza Njeri insistiu em demarcar no evento que organizou virtualmente em março de 2020, a pluriversalidade é composta por pluriperspectivas, plurifilosofias, pluri-éticas, pluri-estéticas, pluriformas de ser e de estar no mundo; e é necessário entender que a humanidade é, em si, pluriversalidade. Elaboraões que submetam a ideia de humanidade à dinâmica da universalidade têm um limite de elasticidade em que talvez não seja seguro ou frutífero de se

investir. Nem mesmo o universo sideral é uma verificação da universalidade, pois a astronomia já entende sua natureza pluriversal há mais de cem anos⁴⁴; e, no campo das lutas sociais, em que se deflagram as emancipações dos saberes e dos direitos, a urgência desta mudança paradigmática é ainda maior.

A pluriversalidade não tem como objetivo anular totalmente o conceito de universal, mas conviver com ele, testar seus limites e sua elasticidade, pois a lógica ocidental da dinâmica universalista é que promove o apagamento daquilo que lhe difere. Assim, Aza Njeri conclui que a universalidade também faz parte das práticas pluriperspectivas, mas buscando sempre ser inserida em um contexto pluriversado. Despir-se desta sombra ocidental que insiste no universalismo como caminho retilíneo é, acima de tudo, uma prática de liberdade, pois a liberdade é incompatível com a imposição, e a imposição é fruto direto da universalidade enquanto caminho único. Também há de se lembrar que, em grande medida, “a justificação universal da violência escravagista é um fato de religiões universais” (SODRÉ, 2017, p. 19). A universalidade é perigosa, mas pode ser esculhambada pelo cruzamento. A encruzilhada novamente desponta como ideia e prática de luta: como lembram Simas e Rufino, “o encanto é fundamento político que confronta as limitações da chamada consciência das mentalidades ocidentalizadas” (2020, p. 56). Assim, o encanto pluraliza o ser, o descentraliza, o evidenciando como algo que jamais será total, mas sim ecológico e inacabado.

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

⁴⁴ William James, ainda em 1895, no texto *The Will to Believe* – posteriormente publicado em 1920 sob a edição de Henry James no livro *The Letters of William James* – entendia que a natureza é um multiverso, e não um universo. Nas ciências astrofísicas, a abordagem da estrutura dos multiversos, a natureza de cada universo dentro dele, assim como a relação entre seus diversos universos constituintes, dependem da hipótese de multiverso considerada. Segundo todas as hipóteses desenvolvidas, independente da corrente científica em que se enquadre, o multiverso compreende tudo que existe fisicamente – a totalidade do espaço e do tempo, todas as formas de matéria, energia e quantidade de movimento, e as leis físicas e constantes que as governam. Sobre estes desdobramentos, recomendo a leitura de Brian Greene (2011), que publicou seu estudo sobre universos paralelos e as leis profundas dos Cosmos. O modelo universal da astronomia, como observa Rodrigo Cristino de Faria (2014), é uma herança aristotélica, que incide sobre a consagração da uni-filosofia nos moldes ocidentais. A multiversalidade e a pluriversalidade diferem em apenas uma questão conceitual: enquanto a primeira não prevê um resultado integrado de sua totalidade e envolve fatores que não necessariamente são inter-relacionados, a segunda significa um sistema em que estes fatores são colocados no mesmo nível, com múltiplos objetivos dispostos.

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

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

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

Aza Njeri também observa que existe um esforço de atores, que trabalham nas agências nacionais e internacionais multilaterais de observância dos Direitos Humanos, de pluriversalizar suas práticas, partindo de dentro destas organizações. Um estudo sobre estes processos é muito bem-vindo como aporte à presente pesquisa, e aqui fica o convite aberto para que ele seja traçado futuramente. Estes movimentos focais no campo das agências e da

sociedade civil, no entanto, carecem de se nutrir de movimentos epistemológicos, acadêmicos ou não, concebidos sob o tempo da síncope e sob a tática da guerrilha, que forneçam conjuntos de novos parâmetros e reflexões para que estes projetos sejam efetivamente sistematizados e materializados. Estas “boas intenções” colocadas de forma contratual não devem se distanciar das vozes que ecoam pelo rastro das serpentes e pelos cachimbos dos pretos velhos.

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

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

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

Para Fu-Kiau, a filosofia é justamente a arte de ascender o sol do outro. Na cosmologia banto-congo que o autor estuda, cada ser humano nasce com um sol interno, uma centelha

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

Ao analisar as contribuições sistematizadas por Bunseki Fu-Kiau (1991a; 1991b; 2001) sobre a cosmologia congoleza, há de se fazer, também, visitas oportunas às leituras que Makota Valdina (PINTO, 2015) e Tiganá Santana Santos (2019) ofereceram a estes estudos. Desta forma, abreviarei, dentro das possibilidades táticas para os objetivos deste trabalho, alguns desdobramentos da ideia de *Kalunga* e de acendimento do sol interno para a presente discussão em torno das ideias de, humanidade, comunidade e pessoa.

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

Esta constituição da matéria em perpétuos movimentos de fusão e reelaboração, identificados como *Zenge-Zenge* (FU-KIAU, 2001), leva à natureza humana uma conotação incompatível e impraticável com as lógicas lineares, monocognitivas, desencantadas. A figura humana é vista como um sol que ascende e se põe ao redor da terra habitada. O homem, então, desde os mais íntimos processos pessoais aos seus contatos sociais, emerge da penumbra, em direção a uma condição mais forte e esplendorosa. Neste processo de ascensão do sol humano são incontornáveis as necessidades de estabelecer laços e posturas de ajuda, cuidado, liderança, cura e pró-atividade com a comunidade que se compõe. A humanidade pode ser vivenciada de

forma plena, nesta perspectiva, quando se é *Ba dièla um bimpa bia mûntu* – sábio e sensível aos sistemas humanos (FU-KIAU, 2001). O processo cíclico da natureza humana e sua inseparável relação com a comunidade e a ecologia faz com que o movimento de ascensão do sol humano, então, desague num caminho de maturidade e liderança, como o astro-rei avermelhado e deslumbrante dos fins de tarde.

A maturidade da condição humana, nesta lógica, é um processo coletivo que beneficia a comunidade. O homem maduro permanece firme em sua constituição relacional, via de expressão do dinamismo de Kalunga, aquecendo e orbitando outros corpos em suas experiências de vida. Fu-Kiau entende que este ciclo vital se encaminha para um outro estágio quando, no final de sua vida biológica, a humanidade corre em direção à dimensão de sua ancestralidade, em um mundo que se desdobra além do horizonte, após o crepúsculo (2001).

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

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

Aqui, como observa Ailton Krenak sobre as *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), não existe a ideia de dimensão sobrenatural; tudo faz parte do universo natural. Há uma organicidade nestas convenções que incomodam as razões dominantes da experiência moderna-ocidental. Assim, há de se entender que as razões lineares e os projetos de desencantamento da vida “não toleram esse tipo de cosmos, o tipo de capacidade imaginativa e de existência”

(KRENAK, 2019, p. 26) que encontramos também nas elaborações ontológicas dos povos banto-congo, reinventadas e perpetuadas pelas macumbas no Brasil.

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

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

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

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

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

2016, p. 66). Assim, como observa Sérgio São Bernardo, quando a comunidade enfrenta um determinado conflito a ser resolvido, quase sempre é reivindicado um código ancestral em que se verifica uma hermenêutica jurídico-filosófica de provérbios e músicas, tornando-se grandes anteparos epistemológicos destes sistemas (2016, p. 67).

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

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

Neste sentido, o trabalho de São Bernardo é o de propor uma sistematização da justiça fundada nas referências de Ubuntu e dos povos bantos, fundada na crença de que “os que ainda não nasceram, os seres vivos e os mortos viventes são os fundamentos de equilíbrio e verdade, para pensar o equilíbrio, em geral, a ideia de justo” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 67). Para tanto, ele recorre aos estudos de Severino Ngoenha (2006) e outros autores, a exemplo de Fukiau (2001). Como discutimos e ainda voltaremos a observar por outros ângulos, alguns conceitos usados por Sérgio São Bernardo (2016) merecem ser amplamente problematizados e discutidos, como é o caso da própria categorização de seres vivos.

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

São Bernardo também observa que, diante das ricas elaborações ontológicas oferecidas

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

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

A proposta tática de São Bernardo objetiva elevar ao mundo da vida as práticas sociais de justiça e direito através do que ele chama de “justiça comunitária ubuntu” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 72). Ela consagra a cultura da comunidade como resposta ao modelo excludente e individualista do capitalismo, promovendo uma “confrontação de um direito formal, legalista e positivista com o direito aberto, argumentativo, crítico e emancipatório” (Idem, p. 73), e que tem como ramo de florescimento a difusão da aplicabilidade de instrumentos normativos e processuais a serviço da conciliação e da composição dos conflitos (SÃO BERNARDO, 2016, p. 73). Esta guerrilha travada no campo da filosofia do direito também acaba fazendo despontar a necessidade de um tratamento maior de narrativas míticas e sociológicas, anunciadoras de um “repertório linguístico dinâmico e vital entre vivos e mortos aliado com os diversos modos de resolver questões da vida cotidiana” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74). Navegar pela filosofia do direito através da Kalunga é uma empreitada de grande

valor para os giros epistemológicos e paradigmáticos que podem descortinar novas compreensões de humanidade, alteridade e justiça, atentando para os costumes associados ao cuidado ancestral, ao cuidado sacralizado e comunitário com a natureza, ao cuidado de restituição nas relações da comunidade, e à valorização dos axiomas, provérbios, dizeres e ensinamentos dos mais velhos como fundamentos do justo (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74).

A circularidade da roda como instrumento de exercício filosófico é vista nas contribuições de Renato Nogueira (2014), que estuda uma empiria ético-normativa construída em terreiros, rodas de samba, na capoeira e no jongo. Neste aspecto, Luiz Rufino (2017) também deve ser citado como contribuição de extrema importância. O que esta lógica circular nos ensina, quando o assunto é a filosofia do direito e da justiça, é que a disposição radial das individualidades fomenta uma gramática em que cada um não é parte em oposição ao outro, mas um componente que está em interação permanente com a alteridade (SÃO BERNARDO, 2016, p. 69). Assim, esta circularidade/espiralidade é também uma das bases dos sistemas de justiça e direito de inspirações africanas ou afro-brasileiras, que conferem atenção especial para com o uso das circularidades, do bem comum da comunidade, da ausência da prescrição e do uso exaustivo do tempo para resolver conflitos, que são seus mecanismos processuais constitutivos (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74).

Enquanto a justiça retributiva opera pela dissuasão e a justiça restaurativa através da persuasão, a justiça ubuntu-bantu opera por meio da comunhão (SÃO BERNARDO, 2016, p. 73). Seu esquema de funcionamento engloba um conceito social-comunitário de crime, uma denotada multirreferencialidade jurisprudencial, uma leitura da Justiça Criminal participativa, uma determinação de responsabilidade da comunidade pela reconciliação, um exercício exaustivo do consenso progressivo e dos valores mais importantes da comunidade, um comprometimento pragmático e indissolúvel com o bem-estar da comunidade e, por fim, uma predominância inquestionável dos valores de não-exclusão societária e de tolerância. Ademais, como elenca Sérgio São Bernardo, a justiça ubuntu-bantu é fundamentada na propriedade e no uso coletivo da terra, na hereditriedade como possibilidade de a terra voltar para uma determinada comunidade, em leis tácitas colocadas através da palavra falada, em práticas híbridas de direito formal positivado e direito consuetudinário, e na inclusão das autoridades tradicionais e seus tribunais ao sistema jurídico oficial, acarretando um sistema codificado e a extinção do direito costumeiro (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74).

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

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

Ao discutir as ramificações contemporâneas do repovoamento do mundo, Achille Mbembe atenta para o fato de que outro traço característico dos tempos atuais é a redefinição do humano no quadro de uma ecologia geral, desmantelando as noções de que a essência humana é superior e separável do mundo animal e vegetal (2017, p. 28), consequência de um processo que opôs o ser humano à natureza por meio de uma “simetria entre mercado e guerra” (Ibid., p. 30). Simas e Rufino (2018) defendem que o processo de inversão do desencantamento linear da colonialidade através da ciência encantada das macumbas credibiliza inúmeras formas de experiências impossíveis no escopo do projeto moderno, como as das pedras, plantas,

caroços de dendê, animais, sons, conchas e muitas outras formas que são, “na relação com que inventamos da vida, formas de manutenção, produção e orientação de saberes assentados em outras lógicas” (2018, p. 31). É prática que conta como método “encruzar as noções de cultura e natureza” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 63).

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

Em observância aos riscos do novo coronavírus e da pandemia vivida em 2020, mesmo com a flexibilização das normas de distanciamento social, Xangô, o ancestral divinizado da dinastia de Oyó e cultuado nos candomblés brasileiros como deus da justiça, interditou os cultos religiosos em seus terreiros na Bahia, através do oráculo interpretado por seus sacerdotes⁴⁵. Assim fizeram grandes terreiros como o *Opó Afonjá*, a *Casa de Oxumarê* e o *Opó Aganju*. Esta é a gramática do encanto que circunscreve a humanidade em um conceito de personalidade muito mais amplo: as comunidades religiosas organizam suas atividades, preceitos e dinâmicas através de conchas de búzios que sussurram um sistema ancestral de decodificar o que decide a ancestralidade. Assim, “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 42). Um ancestral participa ativamente da estratégia de sobrevivência de um povo. O ancestral se movimenta juntamente com a prática da comunidade que honra sua memória e sua materialidade na luta contra o desencanto e a morte. Para que a imprevisibilidade ontológica contida nestes espaços seja de fato salvaguardada, como já coloquei anteriormente, é fundamental a garantia do direito à autodeterminação.

As macumbas produzem provocações em torno do conceito de pessoa que ainda haverão de ecoar por longos períodos em assimilação nos nossos ouvidos desencantados pela linearidade dos abstratos universais. Na verdade, a grande inovação que as macumbas nos apresentam nestes termos é justamente desafiar a abstração com a materialidade brutal e

⁴⁵ Disponível em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/07/29/terreiros-de-salvador-seguem-com-atividades-voltadas-ao-publico-suspensas-orixas-pediram-e-nos-seguimos.ghtml>>. Acesso em 01 de agosto de 2020.

acanhada das pequenezas. Regozija-se, então, com um “universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43).

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

É necessário assumir que “a universalidade abstrata dos Direitos Humanos hostiliza quaisquer concepções contra-hegemônicas decorrentes de perspectivas insurgentes, revolucionárias ou simplesmente não-eurocêntricas” (SANTOS, 2019b, p. 13), e que a rigidez epistemológica nestes movimentos só faz cristalizar uma determinada linguagem hegemônica de dignidade humana. Sobre este quadro, Boaventura resume um risco inerente: “a consequência mais perniciosa de uma cristalização ou celebração acrítica dos Direitos Humanos seria a desvalorização das lutas e dos saberes que resistem contra as desigualdades do presente e as injustiças do passado” (SANTOS, 2019b, p. 14).

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

Como observa Thula Pires em publicação organizada por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2019), esta “versão predominante, de matriz liberal-burguesa, não foi capaz de pensar instituições e modelos de Estado capazes de impedir as mais variadas formas de indignidade a contingentes expressivos da população” (PIRES,

2019, p. 290). Ao notarmos o “marco das revoluções francesa e estadunidense como constitutivas de nossa autoimagem constitucional” (PIRES, 2019, p. 290), neste sentido, há de se buscar formas de evitar a manutenção do “colonialismo interno, extremamente elitista e violador da memória, do respeito e da dignidade de boa parte dos corpos que vivem em seu território” (PIRES, 2019, p. 290).

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

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

Este esgotamento verificado por Boaventura denuncia que “o Estado de direito, os direitos humanos e a democracia – podem ser invocados, mas apenas como uma forma de logro” (SANTOS, 2019a, p. 43) pois, enquanto corpo jurídico de eficácia limitada por suas abstrações modernas, são capazes de lidar apenas com violências não-abissais. Até que ponto as inflexões e pressões colocadas sobre os fundamentos dos Direitos Humanos podem se transmutar e significar mudanças reais no estado de amadurecimento da cidadania dos povos colonizados é, por conseguinte, uma dúvida central que persiste. Neste sentido, tencionam-se principalmente duas abordagens: insistir em repensar e expandir de formas diversas estes instrumentos, tidos como estratégicos mesmo que sejam limitados, ou apostar em sua completa substituição e refundação? Na malemolência entre estas duas abordagens coincidentes, sempre duvidando das lógicas exclusivistas, o exercício aqui proposto não cumpre um endereçamento

único e retilíneo. As respostas mais frutíferas aparentam estar justamente nos desdobramentos que os caminhos e descaminhos traçados podem revelar para as perspectivas epistêmicas e seus desdobramentos na expansão da cidadania. Como disse o poeta espanhol Antonio Machado, são as pegadas o caminho e nada mais; o caminho se faz ao andar.

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

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

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

Este novo constitucionalismo pode ser operado na forma de uma nova cultura que recrie uma nova filosofia jurídica de natureza descolonial e emancipatória (SÃO BERNARDO, 2016,

p. 75), pois a juridicidade, embora seja estática nas lentes que a linearidade moderna produziu, é na verdade extremamente “dinâmica, relacional, hermenêutica e plural contendo elementos emancipatórios numa perspectiva trans-histórica” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 67).

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

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

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

macumbas e tencionam os limites normativos dos Direitos Humanos compartilham com os referenciais ameríndios estudados por Eduardo Viveiros de Castro (2018) a característica de serem essencialmente jurisprudenciais, e não códigos normativos, muito embora fique demarcada a necessidade de “concessão de direitos e entidades incapazes de terem deveres, nomeadamente a natureza e as gerações futuras” (SANTOS; CHAUI, 2013, p. 32).

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

Enquanto se tateiam as possibilidades de mudanças estruturais ou adaptações estratégicas no campo do constitucionalismo, é necessário também lembrar permanentemente da necessidade de localizar os Direitos Humanos como um fenômeno político, significando “radicá-los na sociedade humana, traçar seu fundamento sócio-histórico e integrador” (GALLARDO, 2014, p. 11) para que seja possível construir uma cultura a partir de um esforço político permanente, nos diversos campos das epistemologias, uma vez que os Direitos Humanos “não podem ser derivados de nenhuma condição inata ou da inércia das instituições” (GALLARDO, 2014, p. 11). O trabalho é, como já vimos, perpetuamente inacabado. Para que tenhamos o mínimo de chances de, a partir dele, visualizar e concretizar novas formas de emancipação, é necessário aprender com Exu, que carrega azeite numa peneira sem derramar uma gota sequer (VERGER, 1957).

8. Amarração

Certamente, a principal intenção deste trabalho é demonstrar, a partir das macumbas e seus saberes, como o léxico modifica a nossa relação com a epistemologia. E, mais que isso, como provocações lexicais na dimensão epistemológica podem reverberar no campo da filosofia dos Direitos Humanos, intentando contra os parâmetros estabelecidos também na concretização dos direitos e deveres das sociedades contemporâneas. Dotada de materialidade e inseparável da ancestralidade, a palavra é mobilizada como ferramenta para corrigir omissões, romper com silenciamentos e esculhambar as ordens impostas, firmando-se como componente contra-colonial de suma importância. É pela força da palavra que se invocam os deuses, encantam as folhas e se revelam os poderes pluriversais de Exu, Mpambu Njila e Legbá, princípios afro-brasileiros do dinamismo e da revolução.

No vocabulário náutico, “amarração” é a acostagem de uma embarcação a um cais, ou a uma outra embarcação, com a finalidade de prender o barco que antes navegava. Sempre assertiva e coesa, mas também permanentemente provisória, a amarração é um ato de firmeza. Para isto, usa-se amarras, cabos, boças e nós que podem ser de cruz, anilha, e assim por diante. Quem me ensinou sobre estas amarrações foram meus avós, meus tios e também meu pai e minha mãe, todos pescadores de tainha. Mas também tive como professor Seu Martim Pescador⁴⁶, camarada das vias de cura da umbanda, caboclo remador que navega pelas águas de Aruanda e que ensina a filosofia dos lemes, cais e tempestades do alto mar por meio de seus conselhos.

Da mesma forma que há alguns anos Seu Martim me usa de embarcação para aportar nesta terra e firmar suas mandingas, pretendi fazer desta dissertação um veículo; uma célula comprometida com o perpétuo movimento do transitar, com seu leme apontado a um objetivo de encanto. E, para que as ideias aqui riscadas se emancipem e naveguem com a assertividade de um mastro bem regulado, faz-se necessário firmar a sua amarração.

As provocações que o léxico das amarrações nos trazem são de extrema valia. Até mesmo quando falamos dos trabalhos de magia feitos para a concretização de uniões afetivas, muitas vezes anunciados nos cartazes de cartomantes colados pelos túneis das grandes cidades e operados na linha das pomba-giras, a amarração desponta como uma ferramenta de coesão,

⁴⁶ Seu Martim Pescador é uma entidade famosa na umbanda, da linha dos marujos e marinheiros, que trabalha com a cura. Veste chapéu de palha, roupa branca e sempre leva nos lábios seu cachimbo ou sua aguardente, ferramentas de sublimação dos carregos que despacha para a profundidade dos oceanos.

uma oportunidade de firmamento. Afinal, como disse anteriormente, a amarração é, antes de qualquer outra coisa, um método de amarradura, disposição de materiais e técnicas com a finalidade de formar um conjunto e promover intensa ligação íntima entre seus componentes mobilizados. É método de assentamento de saberes, firmamento de objetivos e táticas de resistência. Ocorre que, até mesmo pelas mãos da cigana mais feiticeira ou do marujo mais habilidoso, a amarração sempre prevê uma certa condição de abertura, inacabamento, transição. Por isso é que as amarrações amorosas são deixadas nas encruzilhadas e as náuticas são provisórios laços de sustentação, sempre reforçados ou revisitados.

Propor uma amarração no encerramento deste trabalho é, primeiramente, um chamado para que a discussão sobre os fundamentos dos Direitos Humanos seja de fato atada às vozes e experiências que tanto podem lhes nutrir e expandir. É também um ato de reconhecer os limites e afrouxamentos percebidos durante o processo investigativo de construção desta pesquisa. E, neste aspecto, a amarração conclama uma atenção aos diversos convites para seguir pensando as questões que despontaram deste percurso de escrita e que permanecem abertas a reflexões.

Acredito que uma inquietação saudável possa ser encontrada na necessidade de aprofundar a discussão sobre a sacralidade e a profanidade nos candomblés, propondo um debate que possa contribuir para que os saberes das macumbas sejam mais bem recebidos pela academia, que tende a tarjá-los como religiosos ou não-científicos, demonstrando que esta delicada fronteira, quando não estabelecida nos termos dos abismos, pode revolucionar o entendimento sobre o que é cientificidade.

Da mesma forma, também se faz necessário investir permanentemente em táticas de pesquisa que possam oferecer alternativas às abordagens etnográficas no percurso de construção de novas epistemologias contra-coloniais e de reconstrução dos fundamentos dos Direitos Humanos.

Fica também indicada a necessidade de buscar sistematizar vias pelas quais seja possível estabelecer um diálogo permanente e frutífero entre os componentes instrumentais e dispositivos contratuais dos Direitos Humanos estabelecidos e a natureza jurisprudencial das contribuições que as culturas afro-ameríndias brasileiras têm a oferecer para o campo da filosofia do direito.

Também é de suma importância a busca por compreender de que forma a pluriversalidade enquanto fundamento pode ser mobilizada na aplicação e na ampliação prática dos Direitos Humanos diante dos mais variados povos subalternizados pela colonialidade, sem

que esta ferramenta se esgote no campo das abstrações, como ocorreu com a ideia de universalidade.

Para que estas e outras inquietações levantadas a partir deste trabalho sejam vasculhadas e permitam provocar ainda mais o campo da filosofia do direito é também urgente que mulheres negras e indígenas tenham maior visibilidade nos debates em torno dos fundamentos dos Direitos Humanos e de suas perspectivas críticas, tanto no âmbito das referências mobilizadas quanto no papel de pesquisadoras.

Enquanto pesquisador, homem cisgênero e branco, devo pontuar aqui os compromissos basilares que compõem a espinha dorsal do meu fazer científico. O primeiro deles é a atenção permanente aos privilégios que a branquitude concede no percurso investigativo, analítico, relacional e vivencial de uma pesquisa; atenção inseparável de uma também permanente necessidade de mudança de perspectiva. Uma consequência direta deste compromisso fundamental é recusar qualquer abordagem que trate as decodificações dos saberes das macumbas como objetos, vislumbrando-as ao invés disso como método, epistemologia e parâmetro para a concepção da estrutura da própria pesquisa e da cientificidade.

Outra consequência irrevogável deste ponto é entender que racializar um debate no âmbito das ciências sociais aplicadas ou da filosofia não é fazer um mero recorte de pesquisa, mas reconhecer a estrutura que fomenta e organiza toda a sociedade brasileira. Necessário sempre pontuar que a branquitude também precisa ser racializada e escancarada diante de seus privilégios, pois “o branco que adentra o terreiro deve evitar seguir um *complexo de Poliana* segundo o qual ‘tudo está bem, tudo vai ficar bem, não preciso me posicionar’” (TAVARES, 2018b, p.75). Alguns apontamentos que acredito serem valiosos neste sentido estão reunidos no artigo que publiquei em 2018 na Revista Calundu, intitulado *Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé: identidades, espaços e responsabilidades*⁴⁷.

Enquanto *muzenza*, ou seja, iniciado nos mistérios do candomblé de rito Angola-Congo, herdeiro de uma raiz que remete a séculos de resistência e sabedoria, devo pontuar os compromissos com o segredo que em mim habita. A aproximação entre o campo do conhecimento acadêmico hegemônico e os saberes das macumbas não pode, em hipótese alguma, invadir e desrespeitar os limites que o segredo impõe às liturgias e conhecimentos dos terreiros. Aqueles que deitaram na esteira de palha e tornaram-se galinhas-d’angola no ritual da

⁴⁷ Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/15706>>. Acesso em 20 de outubro de 2020.

feitura sabem que existe uma série de fundamentos que nasceram secretos e assim precisam continuar existindo. O segredo é também decodificação de resistência, tática de sobrevivência e respeito. Estes casos são exemplares para compreender que, como sugere o ditado popular, em determinadas situações “a palavra é de prata e o silêncio é de ouro”.

Um outro objetivo deste trabalho, portanto, é representar uma inversão do projeto colonialista que a branquitude vem desenrolando no campo das pesquisas científicas que se debruçam sobre os candomblés. Esta quebra de paradigma ocorre justamente nos pontos supracitados. Uma de suas verificações é encontrada na construção da bibliografia e das demais fontes utilizadas para esta pesquisa.

Ao invés de pretender levar os aparatos filosóficos e técnicos dos Direitos Humanos às comunidades silenciadas pela história da colonialidade e querer forçar seus limites monorracionais para que caibam em perspectivas plurais antes subalternizadas, firma-se aqui uma amarração que permite olhar para estes fundamentos – teoricamente inseparáveis da modernidade liberal euro-norte-americana – a partir das táticas de resistência desses povos e ancestrais, peritos na pluriversalidade. Este é o contra-movimento que acredito ser tão urgente e necessário a este campo de estudo, e que acredito ser capaz de referenciar de forma muito mais ampla e responsável os Direitos Humanos enquanto esfera progressista da juridicidade sobre a qual se apoiam projetos de emancipação política. Isto consiste em extrapolar o compêndio pós-colonial e decolonial, enveredando pelas gramáticas contra-coloniais, fazendo com que constructos inovadores como as *Epistemologias do Sul* (SANTOS, 2010; 2019a), a *Ecologia de Saberes* (SANTOS, 2010) e o *Encontro de Saberes* (CARVALHO, 2019) enfrentem em seus debates uma sistemática análise crítica da branquitude que os reveste e ainda abarca; esta branquitude que pode se deslocar para mergulhos epistemológicos mais profundos quando reconhece seus privilégios socialmente constituídos e se compromete com um cotidiano enfrentamento do racismo estrutural. Acredito que este é um esforço anti-narcísico necessário, mandinga de olhar através do espelho de Oxum, tática de encantamento epistemológico, que pode ser permanentemente ampliado e aprofundado. Afinal, a epistemologia é a principal via de acesso às estruturas em que se solidificam as verdadeiras possibilidades de emancipação e reparação.

Esta amarração, portanto, demonstra que é possível tencionar os caminhos e abordagens críticas dos Direitos Humanos quando miramos seus fundamentos filosóficos, utilizando de ferramentas que venham dos chãos de barro, das gotas de orvalho e das cantigas de caboclo. E é a coletividade em subseqüentes processos de investigação e debate que poderá, a partir dos

caminhos macumbeiros aqui abertos, repensar a revisão crítica e a prática emancipatória dos Direitos Humanos a partir do que gritam os santos de Angola, os voduns do Maranhão e as serpentes da Jurema, e mais tantos outros que estejam a falar.

As palavras riscadas neste trabalho não se pretendem ao engessamento das convenções que se enclausuram nas certezas imutáveis. Ao contrário disso, como Exu me ensinou de formas tão variadas em minha vida, minhas ideias aqui colocadas revelam uma natureza permanentemente inacabada, condição perpétua de abertura e cruzamento, para que gozem de suas potencialidades de forma livre e assertiva com as possibilidades que delas se desdobrarem. Mais que uma dissertação exigida nos moldes para obtenção do grau de Mestre, ela se lança como projeto de reposicionamento epistemológico para o campo da filosofia dos Direitos Humanos, jamais portando-se com a falsa pretensão dos modelos inertes e inflexivos, mas com a semântica das narrativas que provocam os paradigmas lineares e monocognitivos, testando seus limites e cogitando novas possibilidades.

A Encruzilhada foi aqui consagrada como o local e a oportunidade de encontro entre a antropologia, a sociologia, as artes, a história, a filosofia do direito e o constitucionalismo, promovendo uma dinâmica pluriversal de saberes que apresenta novas leituras e potências para os estudos avançados multidisciplinares. Pais de santo, Exus, Mpambu Njila, Legbá, Oxum, Lemba, pomba-giras, caboclos, boiadeiros e marujos finalmente baixaram na quizomba dos Direitos Humanos, solo hermético que se propõe ao progressismo, mas que se mantém prostrado em confortos epistemológicos racistas, excludentes, cristianizados e irresponsavelmente abstratos.

Os atabaques dobraram, o agogô tocou, a água foi despachada aos donos da rua e, agora, a festa que eles trazem deve ser levada a sério por quem trabalha pela perspectiva crítica dos fundamentos dos Direitos Humanos. Eles chegam bradando aos quatro ventos seus silvos e gargalhadas para desatar os nós que silenciam, pulverizar os carregos que permanecem, amarrar novos compromissos, limpar o raciocínio e ensinar outras formas de cuidado e resistência que podem ajudar, assim como o xinguilamento faz ao ligar netos e avós de Luanda, a repensar as limitações e alargar os horizontes da visão.

Referências

ABREU, Ana Luiza de; CALAIS, Lara Brum. *Redução da maioria penal: punição e marginalização da juventude*, **Revista Psique**, Juiz de Fora, v. 1, n. 2, p. 69-81, ago./dez. 2016.

ALMEIDA, Ronaldo de. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.14, n.40, pp. 175-178, 1999.

_____. *Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira*, **Novos estud. CEBRAP**, São Paulo, v.38, n.1, p. 185-213, Abr. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010133002019000100010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 3 de junho de 2019.

AMARAL, João Paulo Pereira do. **Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial**. Dissertação de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural apresentada ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: IPHAN, 2015.

ARAÚJO, Cicero. *Legitimidade democrática, igualdade e desigualdade*. **RBCP**, n. 9, 2012.

ASSAAN-ANU, Yuya T. **Grasping the root of the divine power**. Nova York: Anu Nation, 2010.

ASSIS JUNIOR, A. **Dicionário Kimbundu-Português, linguístico, botânico, histórico e corográfico seguido de um índice alfabético dos nomes próprios**. Luanda: Argente Santos, 1941.

BACON, Francis. *De fluxu et refluxu maris*. In: SPEDDING, J.; ELLIS, R. L.; HEATH, D. D. (Orgs.). **The works of Francis Bacon**. Londres: Longmans, 1876.

_____. **Essays**. Londres: Wordsworth, 1997.

BARROS, Elizabete Umbelino de. **Línguas e linguagens nos candomblés de nação Angola**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Semiótica da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

BASTIDE, Roger. **Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações**. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

_____. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.

BAUMAN, Zygmunt. *The Left As the Conterculture of Modernity*. **Revista Telos**, n.70, pp. 81-93, 1986.

BIANCHETTI, Thiago Angelin Lemos. **Entidades e rituais em trânsito simbólico: uma análise dos exus no contexto afro-brasileiro e nas sessões de descarrego da IURD**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2011.

BLIER, Suzanne Preston. **The Anatomy of Architecture: Ontology and Metaphor in Batammaliba Architectural Expression**. Nova York: Cambridge University Press, 1987.

BOHN, Simone R. *Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral*. **Opin. Publica** [online], vol.10, n. 2, pp. 288-338, 2004.

BONILLA-SILVA, Eduardo. *Rethinking racism: toward a structural interpretation*. **American Sociological Review**, N.62, Vol.3, p. 465-480, 1997.

BRUBAKER, Rogers. *Ethnicity without Groups*. **Archives Européennes de Sociologie**, N.43, Vol.2, pp. 163-189, 2002.

BUENO, Francisco (Org.). **Dicionário Escolar do Professor**. Brasília: Ministério da Educação, 1963.

CABRERA, Lydia. **El Monte: Igbo Fina Ewe, Vititinfinda**. Havana: Ediciones C.R., 1954.

CAPIBERIBE, Artionka; BONILLA, Oiara. *A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios?*, **Estud. av.**, São Paulo, v. 29, n. 83, p. 293-313, Apr. 2015, Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142015000100293&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 03 de julho de 2019.

CARDOSO, Vânia Z; HEAD, Scott. *Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de exu*, **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 164-192, Junho 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872015000100164&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 4 de junho de 2019.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de Doutorado em Filosofia da Educação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo: FEUSP, 2005.

_____. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARVALHO, José Jorge. *Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática*. In: **Anuário Antropológico 90**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras*. In.: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro*. In.: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CLASTRES, Hélène. *Les Beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba*. **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, V.6, pp. 71-82, 1972.

_____. **La Terre sans Mal: le prophétisme tupi-guarani**. Paris: Seuil, 1975.

CIRLOT, Juan-Eduardo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

COMISSÃO DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA. **Relatório de Casos Assistidos e Monitorados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa no Estado do Rio de Janeiro e no Brasil**. Rio de Janeiro: CCIR, 2017.

COMMISSION FOR RACIAL EQUALITY CRE/UK. **Migrants, minorities and employment in the United Kingdom: exclusion, discrimination and anti-discrimination**. Londres: CRE, 1999.

CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade da. **A pedagogia do candomblé: aprendizagens, ritos e conflitos**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia. Salvador: UNEB, 2006.

CONCEIÇÃO, Willian Luiz da. **Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2017.

COUSTÉ, Alberto. **O Tarô ou A Máquina de Imaginar**. São Paulo: Editorial Labor Espanha, 1978.

CRUZ, Rafael Georges da. **A quem respondem os ruralistas? Base eleitoral e proposições legislativas dos deputados federais da 54ª Legislatura**. Dissertação apresentada ao Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília para obtenção do título de Mestre em Ciência Política. Brasília: UnB, 2015.

CUSICANQUI, Silvia R. *Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization*. **The South Atlantic Quarterly**, n.111, v.1, pp.95-109, 2012.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Rio de Janeiro: Bertrand, 2018.

DEGLER, Carl. **Neither Black Nor White**. Madison: University of Wisconsin Press, 1986.

ELIAS, Norbert. **La dynamique de l'Occident**. Paris: Calman-Lévy, 1975.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, território y diferencia**. Medellín: UNAULA, 2014.

_____. *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la dimencion ontologica de las epistemologias del sur*. **AIBR Revista de Antropologia Iberoamericana**, pp. 11-32, 2016.

FALS BORDA, Orlando. **A Investigação-(Acção) Participatória na teoria Social: Origens e Desafios**. Doc. Policopiado, 2009.

_____. *El Tercer Mundo y la reorientación de las ciencias contemporáneas*. **Nueva Sociedad** N 107, Mai. -Jun., pp. 83-91, 2016.

FARIA, Rodrigo Cristino de. **Modelagem causal da astronomia antiga**. Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2014.

FELIX, Marc Leo. **Congo Masks – Masterpieces from Central Africa**. Yale: Yale University Press, 2018.

FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2006.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. *Ori: A saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas*. In: SOUZA, Edileuza Penha de (Org.). **Negritude, Cinema e Educação**. v. 3. Belo Horizonte: Mazza, p. 134-146, 2014.

_____. **Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis**. Revista Ensaios Filosóficos, Volume XIII, 2016.

_____. **Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: Sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade**. Revista Calundu, v.1, p. 21-36, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FRANKENBERG, Ruth. **White women, race masters: The social construction of whiteness**. Minneapolis: University of Minnesota, 1999.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

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

_____. **Mokina ye Bafwa: la conversation avec les morts**. Kumba: Luyalungunu Iwa Kûmba nsi, 1991b.

_____. **African Cosmology of the Bantu-Kongo: Principles of Life & Living**. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

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

GELL, Alfred. **Arte e agência: uma teoria antropológica**. São Paulo: Ubu Editora, 1998.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2012.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônio**. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007.

GONÇALVES, Maísa Coimbra. **Influência da Frente Parlamentar Evangélica nos debates do Congresso Nacional**. Monografia apresentada ao Departamento de Gestão de Políticas Públicas da Universidade de Brasília para obtenção do título de Bacharel em Gestão de Políticas Públicas. Brasília: UnB, 2016.

GONÇALVES, Rafael Bruno. **O discurso religioso na política e a política no discurso religioso: uma análise da atuação da Frente Parlamentar Evangélica na Câmara dos Deputados (2003-2014)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2016.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. **Revista Tempo Brasileiro**, N.92/93, pp. 69-82, jan.-jun. 1988.

GOVE, Philip Babcock. **Webster's third new international dictionary of the English language**. Springfield: Merriam, 1967.

GREENE, Brian R. **The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos**. Nova York: Vintage Books, 2011.

GROSGOUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

GUIMARÃES, Antônio S. A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. **Novos Estudos**, N. 43, nov. 1995.

_____. *Preconceito de cor e racismo no Brasil*. **Revista de Antropologia**, V. 47, Nº 1. São Paulo: USP, 2004.

GUIMARÃES, Fernando. **Grifos do Passado**. Curitiba: Pai Maneco, 2006.

HALL, Stuart. **Representation: cultural representations and signifying practices**. London: Sage, 2003.

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

HEIDEGGER, Martin. **Building, dwelling, thinking**. Nova York: Harper Colophon, 1971.

HINKELAMMERT, Franz. **Crítica de la Razón Utópica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. **Aurélio – Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1999.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

KALUMBA, Kibujjo M. *Sage Philosophy: Its Methodology, Results, Significance and Future*. In: WIREDU, Kwasi (ed.). **A companion to African Philosophy**. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2004.

KAWAHALA, Edelu; GÓES, Luciano. *Abdias do Nascimento, um Exu libertador: das teorias deste pensador negro a uma epistemologia de Exu, subsídios para uma psicologia afro-brasileira*. **Rizoma**, v. 1, n.1, p. 01-10, jan. 2017.

KOIFMAN, Fabio. **Imigrante ideal**. São Paulo: Pesquisa Fapesp, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAGAMMA, Alisa. **Kongo: Power and Majesty**. Yale: Yale University Press, 2015.

LOVEMANN, Mara. *Is 'Race' Essential?*. **American Sociological Review**, N. 64, Vol. 6, 1999.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. *A ascensão política dos pentecostais na avaliação de líderes religiosos*. **Revista Dados**, Vol. 57, pp. 601-629, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept*. **Cultural Studies**, v.21, n.2-3, p. 240-270, 2007.

MANTOVANI, Alexandre. **A construção social da cura nos cultos umbandistas: estudo de caso em um terreiro de Umbanda da cidade de Ribeirão Preto-SP**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto: USP, 2006.

MANTOVANI, Alexandre; BAIRRÃO, JOSE F. M. *Psicanálise e Religião: Pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta*, **Memoradun** 9, p. 42-56, 2005.

MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. **Estud. av.** [online], vol.18, n. 52, pp. 121-138, 2004.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória: o reinado do rosário do jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MASSIMI, M. **Palavras, almas, corpos no período colonial**. São Paulo: Ed. Loyola. 2005.

MARICONDA, Pablo Rubén. *Francis Bacon e as marés: a concepção da natureza e o mecanicismo*. **Sci. stud.**, São Paulo, v. 5, n. 4, pp. 501-519, dez. 2007.

MARSHALL, Thomas Humphrey. **Citizenship and social class and other essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

MAURER Jr., Theodoro Henrique. **A unidade da Romênia Ocidental**. São Paulo: Editora da

Universidade de São Paulo, 1951.

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

_____. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N1 edições, 2018.

_____. **Brutalismo**. Paris: Éditions de la Découverte, 2020.

MBITI, John S. **African Religions & Philosophy**. Oxford: Heinemann, 1990.

MEHAN, H. *Understanding inequality in schools: the contribution of interpretative studies*, **Sociology of Education**, v. 62, nº 1, p. 265-286, 1992.

MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgardo, **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. *Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política*, **Cadernos de Letras da UFF- Dossiê: Literatura, língua e identidade**, no 34, p. 287-324, 2008a.

_____. *Novas reflexões sobre “Ideia da América Latina”: a direita, a esquerda e a opção descolonial*. **Caderno CRH**, v.21, n.53, pp. 239-252, 2008b.

MIGUEL, Luis Felipe. **Desigualdades e democracia: o debate da teoria política**. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

MILLS, Charles W. **The racial contract**. Nova York: Cornell University Press, 1999.

MONTEIRO, Patricia Verlingue Ramires. **A unidade afetivo-cognitiva: aspectos metodológicos e conceituais a partir da psicologia histórico-cultural**. Dissertação de Mestrado em Psicologia apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba: UFPR, 2015.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. **Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization**. Dakar: CODESRIA, 2013.

NGOENHA, Severino Elias. *Ubuntu: new model of glocal justice?* **Indilinga African Journal of Indigenous Knowledge Systems**, n. 5, vol. 2, p. 125-134, 2006.

NGUNE ELÜ: O DIA EM QUE A LUA MENSTRUOU. Direção de Takumã Kuikuro. Brasília: Coletivo Kuikuro de Cinema e Museu Nacional, 2006.

NOGUERA, Renato. *Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade*. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Número 18, mai.-out., pp. 62-73, 2012.

_____. **O ensino de filosofia e a lei 20.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

NOGUEIRA, Leo; OLIVEIRA, Wellington. **A construção do mito diabólico de Exu: Dos primeiros contatos na África ao discurso inquisitorial da IURD**. Trabalho de conclusão do curso de Formação Docente em História e Cultura Africanas e Afro-Americanas apresentado ao Departamento de História da Universidade Estadual de Goiás. Goiânia: UEG, 2006.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões Afro-brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Sidney. *A demonização neo-conservadora do Exu e sua utopia libertária: reflexões psicanalíticas*, comunicação oral apresentada no **VII Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea e III Congresso internacional de Filosofia da Psicanálise**, PUCPR, Curitiba, 2009.

_____. *Psicanálise e umbanda: a demonização do exu como interdição simbólica e intolerância religiosa*, **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano III, n. 8, Set. 2010.

ORO, Ivo Pedro. **O Outro é o Demônio – uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

OSUNDIYA, Baba. Awo Obi: **Obi divination in Theory and in practice**. Nova York: Athelia Henrietta Press, 2000.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **What Gender is Motherhood?: Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity**. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.

PEREIRA, José Maria dos Reis. **Poemas de Deus e do Diabo**. Lisboa: Portugália, 1955.

PETRONÍLIO, Paulo. **Performances na Encruzilhada: estéticas e aprendizagens no candomblé**. São Paulo: Paulinas, 2016.

PINHEIRO, Robson. **Aruanda**. Contagem: Casa dos Espíritos, 2004.

PINTO, Valdina O. **A visão bântu kôngo da sacralidade do mundo natural: tradução de Kinbwandende Kia Bunseki FuKiau**. Salvador: Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu, 2015.

PIRES, Thula. *Por um constitucionalismo ladino-amefricano*. In.: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

PONTES, Katiúscia Ribeiro. **Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a Lei 10639/03**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia e Ensino do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. Rio de Janeiro: CEFET, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *O Desafio ambiental*. In.: SADER, Emir (Org.). **Os porquês da desordem mundial**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

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

_____. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS, Boaventura de Souza e MENEZES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIROGA, Adán. *Folklore Calchaquí*. **Revista de la Universidad de Buenos Aires**. 2a Serie, a.27, sección 6, t.5, p1-319. Buenos Aires, 1929.

RAMOSE, Mogobe B. *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*. **Ensaio Filosóficos**, n.4, pp.6-25, 2011.

RENK, Valquiria Elita. *O estado e as políticas de branqueamento da população nas escolas, nas primeiras décadas do século XX, no Paraná*. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 36, n. 2, p. 223-231, Jul-Dez., 2014.

RIBEIRO, Katiúscia. **Mulheres Negras e a força matricomunitária**. Revista Cult Dossiê Filosofia e Macumba, 2020.

RIVERA, Dario Paulo Barrena. *Laicidade, Religião e Direitos Cidadãos*. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano; JUNQUEIRA, Sérgio (Orgs.). **Religião, Direitos Humanos e Laicidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

RIVIÈRE, Peter. *Wysinwyg in Amazonia*. **JASO**, V.25, N.3, pp. 255-262, 1994.

RUBIO, David Sánchez. **Os Encantos e Desencantos dos Direitos Humanos: de emancipações, libertações e dominações**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

SALINAS, Ramiro Alfonso Osorio. **Implicancias sentipensantes de las narraciones en juego**. La Plata: UNLP, 2018.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. *Kalunga e o Direito: A emergência de um Direito inspirado na ética afro-brasileira*. **Hendu**, V.7, pp. 65-75, 2016.

SANDMANN, Antônio José. **Morfologia lexical**. São Paulo: Contexto, 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. *Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RORIGUEZ-GARAVITO, César (Orgs.). **Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies**. Londres: Verso, 2007.

_____. **A gramática do tempo: Para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **Se Deus fosse um ativista de Direitos Humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

_____. **O pluriverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

SANTOS; Boaventura de Sousa; CHAUI, Marilena. **Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado; MENESES, Maria Paula. *Opening up the Canon of knowledge and recognition of difference*. In: SANTOS, Boaventura de Souza (ed.). **Another knowledge is possible: beyond Northern epistemologies**. London: Verso, 2007.

SANTOS, Deoscoredes M. dos; SANTOS, Juana Elbein. **Esu Bara Laroye: A comparative Study**. Ibadan: Institute of African Studies, 1971.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Dono da Terra: O caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: SarahLetras, 1995.

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

SCHWARCZ, Lilia M. **O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil do Século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. *Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais*. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

SEYFERTH, Giralda. **Formação de identidades culturais em contextos migratórios**. Grupo de trabalho: migrações internacionais: XXIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 25 a 29 de outubro de 2005.

SILVA, Denise Almeida. *De epistemicídio, (in)visibilidade e narrativa: reflexões sobre a política de representação da identidade negra em cadernos negros*. **Ilha Desterro**, Florianópolis, n. 67, p. 51-62, dez. 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S217580262014000200051&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 02 de julho de 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu. *A produção social da identidade e da diferença*. In: SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: EdUSP, 2007.

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

_____. **O Corpo Encantado das Ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019b.

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

_____. **Flecha no Tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

_____. **Encantamento: sobre política de vida**. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SIMIONATTO, Ivete; COSTA, Carolina Rodrigues. *Como os dominantes dominam: o caso da bancada ruralista*, **Temporalis**, Brasília, ano 12, n. 24, p. 215-237, jul./dez. 2012.

SIMÕES, Lisângela. **Estudo semântico e diacrônico do sufixo –dade na língua portuguesa**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filologia e Língua Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2009.

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

SOUSA Jr, José Geraldo e Escrivão Filho, Antônio. *Para um Debate Teórico-Conceitual e Político sobre os Direitos Humanos como um Projeto de Sociedade*; In: Pinto João B. M. e Souza, Eron Geraldo. **Os Direitos Humanos como um Projeto de Sociedade: desafios para as dimensões política, socioeconômica, ética, cultural, jurídica e socioambiental**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2015.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHAES, Marionilde Dias Brepohl de. *Os pentecostais: entre a fé e a política*. **Rev. bras. Hist.**, vol.22, n.43, pp. 85-105, 2002.

TAVARES, Francisco Mata Machado. *Em busca da deliberação: mecanismos de inserção das vozes subalternas no espaço público*, **RBCP**, n.9, 2012.

TAVARES, Jonas França. **Mpambu: a encruzilhada entre fé pentecostal e crime organizado na perseguição ao candomblé – uma análise dos casos de intolerância religiosa praticada por traficantes evangélicos nas periferias do Estado do Rio de Janeiro**. Monografia de Graduação em Ciência Política apresentada ao Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2018a.

_____. *Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé: identidades, espaços e responsabilidades*. **Revista Calundu** [Online], V.2, N.2, p. 55-81, 2018b.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: Arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

VELECI, Nailah Neves. **Cadê Oxum no espelho constitucional? Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Interdisciplinares da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2017.

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

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VERGER, Pierre. **Notes sur le culture des orisa et vodun**. Dacar: IFAN, 1957.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century**. New York: Academic Press, 1976.

_____. **Historical Capitalism with Capitalist Civilization**. Nova York: Verso, 1983.

_____. *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*. **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 16, No. 4, Set., 1974.

WALLIS, M.; WICKRAMASINGHE, N. C. *Interstellar Transfer of Planetary Microbiota*, **Monthly Notices of the Royal Astronomical Society**, Cardiff, 348, 52, 2004.

XINGUILAMENTO. Direção de Marisol Kadiegi. Luanda: Televisão Pública de Angola, 2008.