



Universidade de Brasília - UnB  
Programa de Pós-graduação em Metafísica

Linha de Pesquisa: Ontologias Contemporâneas

## **Vidante: um filosofar de candomblé**

Doutorando: Adeir Ferreira Alves

Orientador: Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Brasília, 18 de novembro de 2024

Adeir Ferreira Alves

## **Vidante: um filosofar de candomblé**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica, da Universidade de Brasília-UnB, como requisito para avaliação em banca de defesa final.

Linha de Pesquisa – **Ontologias Contemporâneas.**

Professor Orientador: Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Brasília, 18 de novembro de 2024

Adeir Ferreira Alves

## **Vidante: um filosofar de candomblé**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica, da Universidade de Brasília-UnB, como requisito para avaliação em banca de defesa final.

---

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (Presidente)  
Programa de Pós-Graduação em Metafísica – UnB

---

Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo (Membro Interno)  
Programa de Pós-Graduação em Metafísica – UnB

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Denise Maria Botelho (Membro Externo)  
Programa de Pós-graduação em Educação, Culturas e Identidades-PPGECI –  
UFRPE

---

Prof. Dr. Leandro Santos Bulhões de Jesus (Membro Externo)  
Programa de Pós-graduação em História-PPGH – UFC

---

Dr<sup>a</sup>. Aline Matos da Rocha (Suplente)  
Núcleo de Estudos de Filosofia Africana "Exu do Absurdo" – NEFA/UnB

Aprovado em 18 de novembro de 2024

**Dedico esta pesquisa às ancestralidades africana, indígena e afro-ameríndia**

## Agradecimentos

Ao meu pai **Xangô**. Sendo o pai da justiça é quem garante a instauração da ordem e especialmente a execução da reparação a quem tenha sido injustiçado. Os teus machados (*oxês*) dão à floresta de palavras deste estudo o caráter de força, de justiça, de amor e de retidão para um mundo de possibilidades de muitos mundos possíveis de vida.

À minha mãe **Iemanjá**. Sendo a senhora mãe de todas as formas de vida, que ao lado do pai Oxalá também cuida do ori de todos os viventes, é quem nos dá o equilíbrio e a cura que este estudo anuncia.

Ao orixá patrono da minha *família de axé* (a casa Egbe Onigbadamu), pai **Logunedé**, cuja capacidade de se constituir por diferenças e por transitar entre assimetrias se mostra capaz de instaurar a diplomacia, a confluência, a harmonia através do **encantamento**. Pai Logun, é também pela reunião das diferenças que o senhor inspira a inteligência negra para trabalhar a nossa identidade cultural.

Ao **Mestre Juramidam** (Mestre Raimundo Irineu Serra) e à doutrina que fundastes (o Santo Daime) e demais segmentos hoasqueiros. Após minhas longas e severas devoções à razão e ao desencantamento, foi o chá da Ayahuasca no Daime, com sua a capacidade de confluência de tantos poderes e saberes de diferentes religiões dentro desta doutrina (inclusive com a força dos Caboclos e dos Pretos Velhos), que me permitiu sair do fanatismo que a razão ocidentalista havia me enclausurado durante tanto tempo. Na *borracheira* e nas *mirações* (*vide glossário*) do chá eu pude compreender que a razão era apenas mais uma das formas de ver o mundo. Compreendi que a razão não é nem superior e nem única, mas uma das vias e formas de compreender o mundo, inclusive dominadora, assimétrica, universalista e autoritária. Foi nesta floresta de encantos do Daime que eu pude encontrar diretamente e formalmente com os meus orixás e meus guias, na verdade foi nesta ocasião que pude abrir-me para comunicação com o Orun.

Ao **Babá Logunce** (Pai Júlio César), meu babalorixá, que além da nossa amizade que precede o candomblé, não poupou esforços para que esta pesquisa se instrumentalizasse também para fortalecer a nossa família de axé.

À **Mãe Geni de Nzazi** (que fez a passagem para o mundo da verdade, junto aos seus ancestrais, em 25/07/2024 ) pelo seu carinho, atenção e generosidade, que juntamente com seu filho (**Pai Tawá de NGongobila** – guerreiro forte e brilhante) por abrirem as portas do terreiro Bakiso para esta pesquisa.

Às pessoas **participantes** da pesquisa (além da zeladora e zeladores já citados e suas respectivas casas): Kissumbure, Kota Nkendamulenje, Muzenza Mukiala, Makota Diasambú e zeladores; Egbome Natashe, Ijô Danilo e Abian Valdenice (Val), *adupé* (muito obrigado). As palavras-testemunhos-vivências de vocês me inspiraram muito e certamente inspirarão muitas outras pessoas.

Às ramificações da minha **família carnal** (Eugênia Christina, Dandara, José Miguel; Amantino Camilo, Maria do Carmo – *in memoriam* –, irmãs, irmãos; demais parentes; antepassados). Como diz Conceição Evaristo “o importante não é ser o primeiro, o mais importante é abrir caminho”. Como o primeiro de todas as nossas gerações a ocupar este novo lugar (o doutorado), de imensurável importância para a nossa ancestralidade e para as nossas famílias viventes, eu agradeço o primor de grande prestígio e desejo que este meu caminhar sinalize para os/as que estão a caminho que já estamos chegando lá. Obrigado por terem me dado as mãos, colo, abraço, confiança e esperança.

À minha **família de axé**, o Egbe Onigbadamu. Cada momento de vivência com cada um de vocês (pais e mães, irmãs e irmãos) é de inenarrável amor ancestral. Família, você é brilho puríssimo. Esse legado é nosso. Destaco o Babá Logunce, pai, amigo, mestre e irmão – *adupé* por me acolher nesta grande escola e linda sociedade que é o Egbé. *Adupé* também ao meu avô, **Babá Fomotinho de Oya**, uma grande biblioteca viva, um sábio, um mestre, um dos pioneiros do candomblé em Brasília.

Aos meus **guias** (Cobra Preta, Ogum Meje, Pai Ori do Oriente, Pai Antônio de Aruanda e Caboclo Sete Espadas) e aos meus inúmeros **ancestrais**. As forças lindas de todos vocês, os ensinamentos, a paciência, a inspiração, teus

remédios e tudo me inspiram. Vocês não só me indicam o caminho, mas caminham junto comigo nessas sendas.

Ao meu **orientador Wanderson Nascimento**. Já fazia muito tempo que eu aspirava ser teu orientando. Você tem o poder de magnetizar, eletrizar e inspirar todo mundo em qualquer lugar que estejas. A sua paciente, dedicada e amorosa forma de ver o mundo dá aos teus olhos um brilho que também conseguem traduzir em palavras o mundo de encanto, de cura, de verdade e de justiça em que tu vives. Axé.

Aos **membros da banca** (Denise, Leandro e Pedro). Eu já estava cheio de esperanças quando – junto com o meu orientador – escolhemos vocês para compor essa linda banca de elevado brilho, de brilho puríssimo:

**Denise**, mulher negra, intelectual, candomblecista... a tua trajetória – desde a qualificação dessa pesquisa – é singular neste trabalho escrito por um homem e orientado e revisado por mais três homens. Diferentemente de um posicionamento ocidentalista para compreensão das questões de gênero, a sua participação neste estudo sedimenta profunda percepção da “cosmopercepção africana” (também conhecida como cosmovisão africana)<sup>1</sup> sobre as questões que acionam todos os fatores da Outridade. Você é lócus de muitas vozes para o enriquecimento desta pesquisa;

**Leandro**, meu irmão querido, você é um espelho para mim, não sei se sabias disso. Ter te conhecido e trabalhado com você numa empreitada de pesquisa sobre quilombos antes de eu ingressar na academia me fez ver em você essa inteireza humana que só fortes laços de amizade reservam. Ver você atuando como professor substituto na UnB e depois ver você se tornando professor efetivo da UFC me trouxe muita alegria, pois eu sempre soube – como testemunha ocular e na condição também de ter sido seu aluno em algumas aulas no mestrado – quanto a sua atuação na academia dá aos que te conhecem

---

<sup>1</sup> O termo “cosmovisão” aqui mencionado é assim conservado em algumas partes porque a base referencial utilizada, especialmente Eduardo Oliveira, sempre emprega esta palavra na ocasião da publicação de 2021, porém, a ideia de “cosmopercepção” empregada por Oyewumi e Nego Bispo são as que mais se aproximam da forma de compreensão africana, uma vez que a “visão” é uma forma metafórica que o Ocidente usa para se referir ao conhecimento – como se o conhecimento se reduzisse apenas ao que o intelecto pode “ver”. Já a “percepção” é um leque muito maior das formas e meios (visão, oralidade, escrita, vivência, corpo, sentimentos, sentidos, etc.) de conhecer presentes na inteligência africana.

essa condição de se tornarem vidantes. Nas florestas em que você passa, meu nego, clareiras se abrem, caminhos se apresentam, a vida floresce e grilhões e correntes se desfazem – por causa dessa ginga e mandinga que só os filhos e filhas de Logunedé sabem fazer. Axé.

**Aline Matos**, que peleja que foi para conseguir ter você nessa banca, mas Oxalá sabe o que faz. O teu engajamento com a questão de raça e de gênero é muito inspirador. A sua participação na banca de defesa foi para mim um grande achado. Te agradeço pelas boas vibrações, a sua competência e o seu brilho empenhado nessa avaliação. Adupé.

**Pedro**, há muito que ouço falar de ti. Amigos meus de mestrado e de doutorado te admiram muito, antes mesmo de você ter ingressado no quadro de professor da UnB. As tuas palavras e a tua postura epistêmica nesta pesquisa, especialmente após a qualificação, me trouxeram essa preocupação de como me posicionar também como filósofo (anunciador de diferentes filosofias) nos distintos ambientes epistêmicos em que me encontro, sejam eles ocidentais ou não. Essa sua baliza, didática e postura não me fala só das diferenças de narrativas e literaturas sobre a filosofia de base africana que estudo, mas de como eu precisava e preciso anunciar ao meu variado público com maior detalhe a trajetória do meu filosofar. A tua perspectiva acadêmica é uma confluência quilombola. Sabias disto? Obrigado, meu caro.

Aos muitos e diletíssimos **amigos e amigas** de caminhada, de dentro e de fora da academia, cujos nomes e apreços reúno no peito, mas me escapa da memória devido a intensidade de afeto que definem em momentos especiais cada campo de amor que ocupam em minha vida. Existem alguns que quero destacar pelo valor da contribuição direta para esta pesquisa: Glacilene Caiana, Tiago de Angorô, Ellen Cintra, Thanísia Cruz, Gláucio Irmão, Gustavo Porto, Marcos Antônio Bonfim, doutora Neusa, José Melo, Cláudio Willian, Afonso, José Edilberto, José Jeosmar, doutora Jô (Josefina Serra), Leonardo Ortegal, Mário Theodoro, Marcelo Fabiano, Mariana Balen, Mariana dos Santos, Dora, Renísia Cristina, Aldenora, Maíra, Samuel Machado, Elna, Deyd (mestra na casa do Daime “Relicário do Coração de Maria” onde participo), Tiago Soares (mestre na casa do Daime onde participo); Andréia, Calimério, Gilmar Canto, Alley Cândido

e colegas do NEAB e GEPHERG por todas e tantas figurinhas, referências e livros que trocamos entre nós. Vocês são o brilho do mundo.

Ao **Programa de Pós-graduação em Metafísica** da UnB. Destaco a proatividade, a atenção e o zelo da coordenação do curso e dos técnicos para com os estudantes.

À Secretaria de Educação do Distrito Federal-**SEEDF** e ao Setor de **Afastamento Remunerado para Estudos-ARE** da EAPE. Sem essa política de apoio aos estudos esta pesquisa não teria alcançado bom nível de desempenho.

Estudar temas sobre educação e alteridade “isso nos inspira a apreciar conceitos para, exploratoriamente, conceber a irredutibilidade da negritude para inscrever-se efetivamente no “paradigma do Outro” que está dado. **Propomos, porém que, no caso da negritude, a sua irredutibilidade consiste no seu deslocamento para uma alteridade que a institui como a dimensão do não-ser do humano**” (Sueli Carneiro – grifo meu).

“Não sou eu que vive no passado, é o passado que vive em mim”  
(Paulinho da Viola).

## Resumo

A presente pesquisa fala da vida... e da vida de pessoas negras... e de pessoas negras candomblecistas. Fruto de muitas *confluências*, este estudo é *sacizento*, ou seja, espiralar, mandingueiro, encantado e poético. O tema em investigação trata sobre percursos da vida de pessoas negras que – tensionando a *zona de não-ser* (condição de Outrificações) – se ressignificam em processos curadores através de uma política de vida inspirada no modo de vida do candomblé, processos esses através dos quais construo o conceito de “vidante”. O objetivo desta pesquisa consiste em apresentar – pelos testemunhos de pessoas negras candomblecistas – rompimentos com os signos das sujeições colonialistas impostos pela política de morte às pessoas negras e ao mesmo tempo objetiva indicar confluências que levam aos caminhos de uma identidade afrorreferenciada e a uma política de vida. Os objetivos secundários buscam indicar *i)* modos de vida que apontam o candomblé como um lócus de vivências que oportunizam – a exemplo da imanência das epistemes descoloniais de terreiro e das narrativas de pessoas negras candomblecistas – um filosofar por *deslocamentos e encantamentos*; e *ii)* compreender o modo de vida do candomblé como um lócus identitário da ancestralidade africana que pode contribuir com a desconstrução de identidades assimiladas pelo branqueamento. Essa pesquisa é encantada, seria, portanto, desafiador lhe demarcar atribuições muito restritivas. Justamente devido às indizibilidades de uma gramática restritiva (a partir de um caminho que faço em que o candomblé é um horizonte de chegada após um percurso de trajetórias anticoloniais) é que criei o termo *vidante*. *Vidante se apresenta como um criador e ressignificador de novos vocabulários; um vivenciador e relator de vivências; um estar com, um “caminhar com” cujos sentidos evocados apontam um filosofar encantado inspirado no orixá Logunedé*. A pesquisa se empenha também num estudo etnográfico, em que entrevistei 10 candomblecistas de duas casas no Novo Gama-GO, sendo uma casa Angola e outra Ketu (da qual sou membro). Além desse método etnográfico, pulverizadas em todo o texto, eu emprego algumas abordagens metodológicas, tais como, a poética e a testemunhalidade. Reunindo diferentes tópicos de variadas literaturas e pesquisa de campo, este estudo busca – pela poética e o encantamento – apresentar como resultado um movimento ontológico do *caminhar com* que, ao romper com a política de morte, resulta na chegada ao candomblé como lócus de uma política de vida, porém o próprio caminho feito (pelo encantamento) já é um filosofar referenciado no candomblé.

**Palavras-chave:** Vidante; Candomblé (identidade, ancestralidade, encantamento), Contra-colonialidade; Necropolítica.

## **Abstract**

This research is about life... and the lives of black people... and black people who are Candomblecists. The fruit of many confluences, this study is sacizento, in other words, spiral, mandingueiro, enchanted and poetic. The subject under investigation deals with the life journeys of black people who – by tensioning the zone of non-being (condition of Outrifications) – re-signify themselves in healing processes through a life policy inspired by the Candomblé way of life, processes through which I construct the concept of “vidante”. The aim of this research is to present – through the testimonies of black candomblecists – ruptures with the signs of colonialist subjection imposed by the politics of death on black people, and at the same time to indicate confluences that lead to the paths of an Afro-referenced identity and a politics of life. The secondary objectives seek to indicate i) ways of life that point to candomblé as a locus of experiences that provide – like the immanence of the decolonial epistemes of the terreiro and the narratives of black candomblecistas – a philosophizing through displacement and enchantment; and ii) understanding the way of life of candomblé as an identity locus of African ancestry that can contribute to the deconstruction of identities assimilated by whitening. This research is enchanted, so it would be challenging to assign it very restrictive attributions. It is precisely because of the unspeakable nature of a restrictive grammar (based on a path I'm on in which candomblé is a horizon of arrival after a journey of anti-colonial trajectories) that I created the term vidante. Vidante presents itself as a creator and re-signifier of new vocabularies; an experiencer and reporter of experiences; a being with, a “walking with” whose evoked meanings point to an enchanted philosophizing inspired by the orisha Logunedé. The research is also committed to an ethnographic study, in which I interviewed 10 candomblecistas from two houses in Novo Gama-GO (Brazil), one of which is Angola and the other Ketu (of which I am a member). In addition to this ethnographic method, which is sprinkled throughout the text, I use some methodological approaches, such as poetics and testimoniality. Bringing together different topics from various literatures and field research, this study seeks – through poetics and enchantment – to present as a result an ontological movement of walking with which, by breaking with the politics of death, results in arriving at candomblé as the locus of a politics of life, but the very path taken (through enchantment) is already a philosophizing referenced in candomblé.

**Keywords:** Vidante; Candomblé (identity, ancestry, enchantment), Counter-coloniality; Necropolitics.

## SUMÁRIO

Memorial.....	14
O imemorial .....	17
Quem bate à porta? .....	17
Às portas do terreiro .....	18
Porque sois “Vidente” .....	19
Introdução .....	20
Capítulo 1: Vidante: tem um caminho aberto; abrindo caminho .....	36
Considerações iniciais .....	36
Vidante indica a vida .....	37
Encantamento: um filosofar de candomblé .....	44
Etimologia vidante.....	52
Etiologia vidante e o seu alvo .....	67
Considerações finais.....	113
Capítulo 2: Vidante: a caminho; caminhos de adversidades.....	116
Considerações iniciais .....	116
As faces da política de morte e as táticas da inteligência negra .....	118
Considerações finais.....	158
Capítulo 3: Política de vida e comunidade: cosmopercepção africana e confluências com outras cosmovisões anticoloniais .....	160
Considerações iniciais .....	160
O modo de vida do candomblé e a ética do cuidado .....	162
Ética do cuidado no candomblé .....	170
A política de vida: ética vidante e ética do vivente para re-pensar o Eu .....	185
Se tornar vidante.....	195
Poética vidante .....	195
Canto I: Limpeza .....	200
Canto II: Repatriamento identitário da negritude .....	208
Considerações finais.....	213
Conclusão .....	218
Referências Bibliográficas .....	222
Glossário .....	234
Anexo .....	243
Olhando para a casa .....	243
O Bakiso .....	245
O Egbe.....	260
Participantes da pesquisa .....	279

## Memorial

O memorial é uma área informativa e de liberdade itinerária. Ele ganha importância à medida que interliga quem lê a quem escreve – porque o memorial informa um conteúdo biográfico relevante para o texto.

O memorial tem sido empregado na academia como uma espécie de parte mais ou menos *ad hoc* da pesquisa que compreende contornos autobiográficos de elementos que não encontram um lugar específico no corpo da escrita acadêmica. A minha pesquisa não é autobiográfica, mas compreende uma escrita em primeira pessoa quando relaciono percepções, vivências pessoais em muitos momentos, por isso que no memorial me dedico mais à chegada ao tema numa perspectiva existencial. Por essas razões que eu insiro algumas partes da minha trajetória não como autobiografia apenas, mas sim como mais um dos trechos de trajetórias de vidas negras em confluências.

Se eu fosse buscar as raízes das motivações para essa pesquisa eu chegaria a lacunas imemoriais do meu existir, então preferi partir da minha consciência da condição de homem negro, justamente naquelas trincheiras em que são produzidas fragmentações identitárias. A minha corporeidade negra tem memórias mais fortes formadas pelas relações interpessoais no curso do racismo – especialmente nas escolas públicas de uma cidade periférica (Ribeirão das Neves-MG), onde nasci e vivi até os 20 anos de idade.

A minha corporeidade trilhada numa Educação Básica economicamente deficitária e humanamente precária me afastou do interesse pelos estudos – pois o racismo insiste em dizer que pessoas negras são cognitivamente deficientes ou intelectualmente incapazes de pensar. As três reprovações escolares que acumulei na Educação Básica, uma delas no primeiro ano do Ensino Fundamental I, se deve ao racismo direto praticado pela professora primária; já as outras reprovações nas antigas quinta e sétima séries se deveu ao racismo indireto, ou melhor, foi fruto do racismo sofrido anteriormente, pois a indignação que senti com a instituição escolar e seu racismo cotidiano me fez reproduzir a violência sofrida e internalizada – ou seja, violência essa como segundo momento do racismo vivido que quase sempre se manifesta como indisciplina, indignação, inaptidão escolar, violência, fracasso escolar, loucura, revolta e

desespero. E a etapa final do racismo, quase sempre são os destinos trágicos (morte violenta, violações de direitos, etc.) da maioria das pessoas negras, que resumo por “Outrificação”, pois esse termo informa a fratura colonial e seu infinito curso de violência contra as minorias etno-racializadas. Portanto, repito, a minha trajetória de vida neste sentido não se dissocia de um aspecto social em que – em quase todas as medidas – as vidas negras são carreadas por uma política de morte.

Cresci num lar formado por nove irmãos (três mulheres e seis homens, dos quais sou o sexto na ordem geracional) pai e mãe, rodeados por dificuldades financeiras. Tudo isso fazia do meu pai (Amantino Camilo), um homem pardo de traços indígenas, com baixa escolaridade e um emprego mal remunerado uma pessoa também inconformada, e conseqüentemente, violenta – cujas válvulas de escape o aportava sempre no alcoolismo e nos acessos de fúria contra si, contra os seus e contra a comunidade.

Hoje (2024) aos 82 anos de idade, somente a pouco mais de duas décadas meu pai conseguiu elaborar seus traumas, mas acumulando tristes memórias. Mesmo assim, suas sôfregas vivências não foram capazes de apagar por completo a sua dedicação ao trabalho de porteiro na prefeitura de Ribeirão das Neves-MG, as suas criações artísticas (poesias, peças teatrais, esculturas em madeira) e o trabalho de cura com ervas e raízes medicinais.

A minha mãe (Maria do Carmo, falecida em 2017) trabalhava em casa cuidando dos filhos e da casa, mas sem remuneração é claro, pois – ao lado das empregadas domésticas – essa sempre foi a praxe da maioria das mulheres negras, pobres, periféricas, mães e sem escolaridade. A sua indignação com as dificuldades marcadas pelo racismo e desigualdades de gênero – e o cenário de desigualdades gerais – sempre eram transmutadas como uma resposta transformada e transformadora a nós, cujo resultado era o equilíbrio e a cura emocional, o vigor e o direcionamento das decisões importantes do lar, como administração da economia, a mobilização para a construção da nossa casa, o preparo moral e educacional dos/as filhos/as frente aos desafios escolares e do

trabalho. A minha mãe também atendia a comunidade na produção de algumas garrafadas medicinais junto com o meu pai.

Ministra da eucaristia na igreja católica, a minha mãe tinha o cuidado espiritual dentro de casa também, uma espécie de sacerdócio. Sua intuição apuradíssima era fortalecida com sabedoria sem igual que nos orientava com severidade e candura – à medida que os ajustamentos educacionais requeriam.

Em minha pouca idade, embora ainda incapaz de formar uma ideia “escurecida”, emocional e política das desigualdades, eu sentia na minha corporeidade mistura de desespero, loucura, frustração e necessidade de superação. Juntava-se à minha condição existencial as dores do coletivo familiar e social. Mesmo dentro de um lar católico, da mediunidade eu recebia intuições e vozes internas que iam me direcionando caminhos – o que fazia aumentar os níveis de conflitos e incompreensões de fenômenos até então desconhecidos.

“Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (Fanon, 2008, p.26). Assim como a grande maioria dos meus semelhantes negros, o fio condutor da busca por um horizonte existencial de superação de toda a humilhação vivida almejava a dignidade humana de modo compulsório – em virtude do existir nessa “zona de não-ser” (Fanon, 2008; Carneiro, 2005) que em algum momento conduz para o ato revolucionário de base (Fanon, 1968). Essas condições são capazes de ser sentidas pelas pessoas negras e até gesticuladas, mas pouco verbalizadas ou formalizadas. Infelizmente, tais turbulências se apresentam como uma estrutura psicológica e existencial da condição cotidiana da pessoa negra (Bento, 2022; Davis, 2023).

Destaco que a “zona de não-ser” (mundidade de não-humanidade), além da formatação ontológica conformadora da existência das pessoas negras a partir da subalternização a que estão sujeitadas pelo racismo – conforme Fanon e Sueli Carneiro – infiro que essa zona de não-ser expressa também, com efeito, uma condição psicológica e social fundadas nas desigualdades com implicações educacionais, trabalho, moradia, saúde mental, espiritualidade etc. Com efeito, essa ampla zona de não-ser nos faz estar apartados e expatriados identitariamente de um grupo fortalecido (Woodward, 2014). Exceções ou

atenuações podem ocorrer pelo fato de algumas pessoas negras “afroconfluídas” (Santos, 2023) vincularem a identidade negra a aspectos positivos de um grupo fortalecido ao modo dos quilombos e terreiros de candomblé, pois assim ficam mais resguardadas das negatividades – pelo menos no campo ancestral e emocional.

As emoções como manjedouras e guardiãs da memória e da ancestralidade se não são os pilares da dignidade humana, são pelo menos a “sala de visita” delas (parafrazeando Carolina Maria de Jesus – 2014, 2021 – quando ela fala da condição dos lugares esteticamente privilegiados de uma casa ou de uma cidade a despeito do “quarto do despejo”, a exemplo das favelas onde fica a bagunça da cidade e as pessoas socialmente indesejadas).

A dignidade humana da identidade negra reivindicou por mim esse lugar ancestral do qual meu ser se encontrava expatriado, e muitas vezes permutava com estruturas eurocêntricas alienantes e/ou imperantes uma identidade “forjada com ferro” (negro forte, trabalhador, vencedor, resiliente).

Essa espécie de resiliência – como lugar objetificado da pessoa negra (Gonzalez & Hasenbalg, 1982) – não tem nada de satisfatório, pois ela resulta de muita dor, rejeição, exclusão e desgaste emocional que quase sempre nos entrincheira e nos obriga a nos resignar e a seguir para o túmulo aberto pela necropolítica<sup>2</sup>, sem abrir a boca. Esse tipo horrível de ambígua resiliência é o que constrange as pessoas negras a sobreviverem às pancadas do racismo criado por essas mesmas estruturas prementes.

Às forças ancestrais que me plasmaram, àquelas que não posso e nem consigo anunciar por uma gramática escrita, faço uma espécie de “imemorial” do vidante que apresenta a negritude ao modo de vida do candomblé:

## **O imemorial**

**Quem bate à porta?**

Quem bate à porta?

---

<sup>2</sup> Necropolítica: sistema intencionalmente estruturado para definir quem pode viver ou não, cujo conceito será melhor trabalhado mais adiante a partir de alguns autores/as específicos/as.

– O rizoma errante;  
O caminho caminhante;  
A luz do segredo;  
A coragem para o medo;  
O antigo infante:  
Nós somos vidante.

– O que desejam?  
– Desterrados fomos;  
Outrificados somos  
Evitando o perigo,  
Nessa casa  
Tão abençoada,  
Pedimos abrigo.

### **Às portas do terreiro**

Te damos passagem;  
Bem-vindo seja;  
No lar ancestral,  
Viva, sinta e veja;  
É a nossa viagem,  
Catando à margem,  
Vida qualquer que seja.

Desfaz da má sorte,  
E dos nós da morte;  
Esteja inteiro;  
Por esse decreto:  
Te retiramos completo,  
Do antigo tumbeiro.

De volta à natureza,  
Refeito teu brilho,  
Reintegrado seja;  
Bem-vindo, filho.

Estás em casa,  
Em teu lar primeiro;  
Debaixo das asas,  
Deste terreiro.

Em antigas aldeias;  
Visitantes somos  
Em terras alheias,  
De antigos donos.

Novos laços;  
Outras famílias,  
Nos teus braços:  
Filhos e filhas.

É família. É vida,  
É casa de “santo”,  
E aldeia que lida  
“Com-vida”, portanto.

### **Porque sois “Vidente”**

Livre, feliz, imortal...  
Qual vida aspira?  
Vagando pelo mundo;  
Qual a tua mira?

– Eu quero a vida:  
A vida dos cuidados;  
Que me refaz humano  
Que me ensina defesa,  
Que repare os danos  
Que destrua os planos  
Da “desnatureza”.

Vidante, o que vê?  
O que tu pressentes?  
Me diga de vez  
O que estás à frente.

– Refazendo o presente  
Estou vendo o futuro,  
Visitando o passado  
Desfazendo apuro.

Repõe o tempo  
No eixo vital  
Cure a contento;  
“O futuro é ancestral”.

## Introdução

Abro um parêntese para antecipar uma breve apresentação sobre a palavra “vidante”. Vidante é um termo que criei para entrelaçar ideias, conceitos, perspectivas, memórias, histórias, reflexões, saberes, vivências e literatura acerca da vida de pessoas negras candomblecistas. Vidante é uma chave de leitura sobre a inteligência negra e sobre alguns elementos da cosmopercepção africana (identidade, ancestralidade, oralidade, encantamento etc.). O vidante também é chave de leitura acerca da política de vida, do candomblé e de alguns assuntos que relacionam e acionam estes elementos na presente pesquisa.

O vidante – sem necessariamente se assemelhar a uma pessoa, identidade ou metáfora para representar uma pessoa – é uma dinamização ontológica, poética e encantada da negritude (pensar, viver, ser, estar, imaginar, caminhar) que mobiliza essa pesquisa no âmbito do filosofar de candomblé. Por essas razões é que “vidante” compreende uma estrutura que informa **vida + ante** (preposição) + **o modo de vida do candomblé**. Será muito recorrente, em diferentes trechos da tese, informações, elementos e características dinâmicas acerca do vidante, mas será em partes específicas da tese que a ontologia, a etimologia e a poética informarão com maior precisão e contextualização este “termo” espiralar.

Diferentemente de um conceito objetivista e fechado, vidante aciona algumas características do encantamento, porque ele perfila em diferentes perspectivas de compreensão.

A presente pesquisa intitulada *Vidante: um filosofar de candomblé* desenvolve uma *construção filosófica (sacizenta, exuísta)*<sup>3</sup> – que na sua mandinga palmarina reluta em definir-se por um único prisma, teórico, por exemplo – e que se dedica a pensar uma política de vida na perspectiva da

---

<sup>3</sup> O Saci (figura lendária da cultura brasileira) e Exú (orixá da tradição Ketu) são potências transformadoras, insubmissas, insurretas capazes de restituir o ser à natureza a partir dos diferentes e múltiplos caminhos que eles inauguram, seja através do caminho como um redemoinho, caminhando pulando com uma perna só, caminhando contra o tempo, dominando a comunicação... rompem paradigmas e recriam rotas, possibilidades, novos horizontes, novas percepções e inclusive novas regras. Embora os termos “sacizento” e “exuísta” estejam sempre próximos, eles não são sinônimos, mas mesmo assim são apresentados nesta pesquisa como arquétipos de identidades insurgentes e insubmissas, portanto, capazes de romper com a ordem estabelecida e criar novos paradigmas.

questão racial negra. Tendo como formato uma “construção”, o modo da pesquisa em apresentar o assunto também possui uma espécie de costura temática (uma colcha de retalhos; ou um caminho do vidante no caminho para a sua casa). É através de uma espécie de junção epistêmica, metodológica e vivencial que o vidante filosoficamente carrega essa conjuntura com um vocabulário que expressa – pelos aspectos *encantado e poético* – *características da identidade negra para pensar uma política de vida a partir do candomblé*.

Essa introdução, além da exposição da estrutura e percurso da pesquisa, também apresenta um caráter de nota explicativa, pois nela eu exponho a chave de leitura, ou seja, o sentido prevalente em que a pesquisa aciona os temas estudados.

A pergunta que essa pesquisa pretende responder é *como os testemunhos de pessoas negras candomblecistas acerca dos seus rompimentos com os signos das sujeições colonialistas – impostos pela política de morte – podem indicar confluências que levam aos caminhos de uma identidade afrorreferenciada e também levam a uma política de vida?*

Essa pesquisa consiste numa composição temática de assuntos relacionados à política de vida e à política de morte, portanto, diferentes literaturas foram visitadas. Algumas leituras feitas às literaturas posicionam teorias, abordagens e conceitos mesclando as falas da pesquisa de campo e reflexões pessoais das vivências das pessoas negras candomblecistas (participantes da pesquisa) e também minhas.

A pesquisa de campo consistiu nas minhas visitas técnicas a um terreiro de candomblé de tradição Angola (da matriz cultural Banto) “Bakiso Ngunzo Ria Nzazi”<sup>4</sup>, situado no Novo Gama-GO, tendo como patrono da casa o inquite Nzazi. As pessoas participantes que foram entrevistadas são a zeladora Mãe Geni (Mameto Languanji de Nzazi), o zelador e herdeiro da casa Pai Tawá

---

<sup>4</sup> *Bakiso Ngunzo Ria Nzazi*, que nas línguas Banto (variações de Congo-Quicongo), que se traduzido para o português significa “Reino da Energia de Nzazi” (*Nzazi* é um inquite, cujos elementos que representam suas características são justiça, força e verdade, bem como o ar, o fogo e as pedreiras; seus instrumentos são dois machados cruzados).

(Tata Tawareci de NGongobila<sup>5</sup>), o filho Kissumbure e as filhas Kota Nkendamulenje, Muzenza Mukiala e Makota Diasambú.

A pesquisa de campo também consistiu na minha imersão e ingresso na casa de candomblé “Egbe Onigbadamu Sun Omí Tutu Ologunedé”<sup>6</sup> em que sou *abian* (*não iniciado*). O Egbe Onigbadamu é terreiro de candomblé de tradição Ketu (derivação da matriz Nagô, do reino iorubano) situado no Novo Gama-GO, tendo como patrono da casa o orixá Logunedé, e o zelador da casa é o Babalorixá Júlio César de Logunedé (Babá Logunce, também chamado de Pai Júlio). No Egbe entrevistei o Babá Logunce, suas filhas Egbome Natashe de Ogun e Abian Valdenice (Val) e o filho Ijô Danilo (de Ogun).

### *Como cheguei ao campo?*

O Babá Logunce e eu somos colegas de profissão do magistério da Secretaria de Educação do Distrito Federal-SEEDF. Em agosto de 2019, logo após concluir o mestrado em Direitos Humanos e Cidadania (UnB), eu fui trabalhar na sede da Secretaria de Educação (localizada no centro de Brasília), eu fui trabalhar mais especificamente na Gerência de Educação em Direitos Humanos e Diversidade da SEEDF. Esta gerência era subordinada à Diretoria de Educação do Campo, Direitos Humanos e Diversidade, na qual Babá Logunce era o diretor. Foi nesta ocasião que o conheci, e desde então soube que Babá Logunce era babalorixá de candomblé Ketu.

Em 2020, quando rascunhei o meu primeiro projeto de doutorado em Metafísica – que inicialmente objetivava pesquisar apenas sobre o candomblé Angola para pensar sobre a influência Banto e a ideia de ancestralidade negra no Brasil desde o início da colonização – solicitei, portanto, ao Babá Logunce que me apresentasse então um terreiro de candomblé desta tradição. Foi nesta

---

<sup>5</sup> Após a realização das entrevistas, eu já estando quase no final da pesquisa, em uma das conversas com o Pai Tawá, ele me informou que o seu inquite NGongobila tem semelhanças com o orixá Logunedé. Esse elemento novo me permitiu compreender sentidos e significados do mistério em que NGongobila e Logunedé – cada um com sua essência, características, caminhos, tradições e identidades – perfilam com maestria. As confluências, os encontros e as reuniões sincronizam um viver que nos permite experienciar em profundidade a força que o candomblé mobiliza a partir da ancestralidade, pois ao encontrar as similitudes no caminho ao caminhar com – nós negros com identidades fragmentadas – vamos reunindo informações sobre nós mesmos ao encontrar o outro, e assim vamos reconstituindo e fortalecendo a nossa identidade.

<sup>6</sup> Egbe Onigbadamu Sun Omi Tutu Ologunedé, que se traduzido do Iorubá para o português significa “Sociedade do Senhor Poderoso que Verte da Água Fria Logunedé”.

ocasião – em plena pandemia – que fomos juntos ao Bakiso para que eu apresentasse a proposta de pesquisa para a Mãe Geni e o Pai Tawá (respectivamente sacerdotisa e sacerdote do Bakiso) e lhes pedisse autorização para este fim.

Em maio de 2021 ingressei no doutorado, e em janeiro de 2022 eu já estava visitando o Bakiso nas funções mensais de candomblé para conhecer melhor o campo da pesquisa. Até esta época eu nunca havia visitado o Egbé Onigbadamu, que fica no mesmo bairro que o Bakiso, no Novo Gama-GO, Entorno do DF. O “Entorno”, assim popularmente conhecido – recentemente passou a ser chamado de RIDE-DF/Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno –, é composto por vários municípios goianos, que na circunvizinhança formada por regiões periféricas do DF, equivale, portanto, a uma Região Metropolitana das grandes capitais do Brasil.

Quando chegou o mês de julho de 2022, a convite do Babá Logunce, fui conhecer o Egbé na festa de Oxum. Eu cheguei mais cedo e até ajudei em alguns preparativos da festa, a forte sensação que tive, desde os primeiros momentos, foi de estar na casa de avós que eu ainda não conhecia, mas que também não me eram completamente estranhos. Mais tarde fui compreendendo que este sentimento – espécie de recordação do meu veio ancestral – era o encontro com a minha família ancestral, ao modo de um repatriamento identitário.

Nesta época (julho de 2022) eu tinha compromissos religiosos apenas com o Daime (doutrina que sincretiza cristianismo, esoterismo e elementos da cultura afro-indígena – sobre este assunto, ver glossário).

Foi em um dos trabalhos do Daime (em agosto de 2022, seção mediúnica dedicada a Bezerra de Meneses – na casa chamada Céu de São Francisco, na Ponte Alta do Gama-DF) que os meus guias me pediram para eu entrar para o Egbé Onigbadamu. Até então os meus guias não me relataram o intuito deste pedido. Com efeito, em setembro de 2022, após consultar os búzios com o Babá Logunce, no mesmo mês eu fui admitido no terreiro como *abian* (ainda não iniciado/não confirmado, aquele está por nascer).

Aquela incógnita sobre qual seria o motivo para que meus guias me levassem ao candomblé – não mais apenas como pesquisador, mas como membro da comunidade – fez toda a diferença nos estudos porque ampliou a

pesquisa para eu estudar também a tradição Ketu, bem como fez grandes mudanças na minha vida pessoal.

Somente em janeiro de 2024, com a pesquisa já quase finalizada, que Exu e Pai Logunedé me trouxeram um ensinamento e as razões pelas quais eu ingressei no terreiro (assunto este que retomarei mais adiante ao falar sobre encantamento). Em resumo, o meu ingresso no terreiro me trouxe grandes mudanças de perspectivas epistêmicas (tanto filosófica quanto antropológica), pois o terreiro me dizia que não é possível conhecer o candomblé apenas com o intelecto e/ou com as epistemes da filosofia ocidental, ou seja, o terreiro me dizia que eu precisava falar “a partir do candomblé”, de dentro dele – porque o candomblé é vivência, imanência, oralidade, comunidade, identidade e ancestralidade, espiritualidade, axé.

Com efeito, em resumo, não era possível eu falar de repatriamento identitário ao útero ancestral sem que eu mesmo regressasse a ele. Este movimento de retorno/repatriamento não implica um movimento individual que narro meus registros biográficos, mas movimento ontológico (especialmente o *caminhar com*) em que o vidante entroniza a identidade da pessoa negra no (re)encontro com a ancestralidade. Interessante observar que num artigo que publiquei anteriormente (Alves, 2021) eu faço intuitivamente os primeiros ensaios poéticos sobre o que o vidante veio expressar na presente tese, ou seja, essa relação do eu com o sentido identitário da ancestralidade para as pessoas negras – que constitui um dos elementos basilares da cosmopercepção africana.

Desta feita, pensando um caminho do ser da pessoa negra, é que a pesquisa trouxe elementos fundamentais para que a pergunta de pesquisa pudesse ser respondida no encontro destas dimensões – em que o encantamento é uma das expressões do filosofar de candomblé. Com efeito, o próprio filosofar de candomblé deu formas ao que aqui me permite aproximar a pesquisa de campo a uma ideia geral de “etnografia” em que pesquiso sobre a própria comunidade que integro. Portanto, ao invés de falar categoricamente em termos acadêmicos com um método etnográfico, eu falo sobre uma posição de pesquisador que transita nas diferentes dimensões para pensar as transeusências ontológicas (de dentro, de fora, a partir de, com, para) que o filosofar de candomblé aciona.

Já falei até aqui como cheguei ao campo da pesquisa nos dois terreiros de candomblé (um Ketu e outro Angola), bem como apresentei os laços ancestrais e epistêmicos que me ligaram a estas casas. E antes de falar sobre metodologia de estudos agora falarei como as pessoas participantes da pesquisa foram escolhidas.

Quando organizei o questionário das entrevistas pensei em entrevistar o Babá Logunce (na condição de sacerdote) e quatro filhos seus, sendo duas mulheres negras e dois homens negros. Após a minha explicação do propósito da pesquisa e os critérios dos perfis (pessoas negras candomblecistas), o próprio Babá Logunce escolheu as pessoas para a entrevista. Algumas pessoas desistiram por causa de compromissos pessoais (mudança de emprego, por exemplo) e por isso foram substituídas (mas já sem os mesmos critérios de paridade de gênero), e, com efeito, a paridade de gênero decaiu porque eu tinha que contar agora com quem tinha o perfil “pessoa negra candomblecista” e disponibilidade de tempo.

Devido a minha proximidade com meus irmãos e irmãs do Egbé, fui combinando pessoalmente com cada participante como e quando seriam aplicadas as entrevistas. O Pai Júlio foi entrevistado na sua própria residência. A Ebomi Natashe foi entrevistada no terreiro, na ocasião de uma função de candomblé. Já o Ijô Danilo e a Abian Val foram entrevistados via Google Meet.

No que diz respeito às pessoas participantes da pesquisa do Bakiso considerei importante entrevistar a sacerdotisa (Mãe e Geni) e o sacerdote (Pai Tawá) e também quatro filhos seus, sendo duas mulheres negras e dois homens negros. Após a apresentação que fiz acerca dos perfis das pessoas a serem entrevistadas (candomblecistas negros/as), as lideranças sacerdotais do Bakiso que escolheram as pessoas a serem entrevistadas.

As entrevistas das pessoas do Bakiso foram todas realizadas presencialmente, no próprio terreiro porque foram executadas na ocasião de um rito de recolhimento (de iniciação e de continuidade aos compromissos de iniciação) de algumas pessoas, então a casa estava numa atividade de constantes trabalhos durante uma semana. Com efeito, a dinâmica da casa não permitiu que executássemos tudo como planejado anteriormente, pois tudo dependia da disponibilidade das pessoas, e algumas entrevistas (noturnas) foram muito longas, o que me fez retornar outro dia (diurno) para entrevistar mais

peças. Então na dinâmica do recolhimento no Bakiso eu só deixei fluir conforme as condições permitiam. E justamente neste aspecto que a Kota Nkendamulenje, que passeava pelo terreiro – não estando, portanto, inscrita para ser entrevistada – ouviu alguns trechos da entrevista sendo realizada com o Kissumbure, então foi que ela se propôs a participar também.

Com a autorização das pessoas participantes da pesquisa, optei por conservar os seus nomes religiosos, que – em geral – na tradição Banto são formados pela posição hierárquica e/ou cargos (Mameto, Tata, Kota, Makota, Muzenza, Maganza, etc. – que podem ser consultados no glossário) que as pessoas ocupam na família; posição seguida da dijina (nomes recebidos no terreiro) e a indicação do inquice ao qual estas pessoas do candomblé Angola foram iniciadas ou confirmadas em seus cargos. Vejamos um exemplo: Mameto Languanji de Nzazi = Mameto (cargo sacerdotal feminino, também pode ser chamada de Mãe), Languanji (dijina, o nome recebido na tradição) e Nzazi (o inquice que rege o ori/cabeça da Mameto Languanji).

Os cargos de sacerdote e sacerdotisa de candomblé também são chamados respectivamente de “zelador” e “zeladora” da casa a qual eles/as tem a função de liderança maior.

Alguns nomes são simplificados ou reduzidos no cotidiano (Pai/Tata Tawaresi = Pai Tawá, Tata), de modo que as vezes – a depender de quem chama – as pessoas são tratadas só pela sua dijina (Nkendamulenje) ou pelo seu cargo ou posição hierárquica (Muzenza).

As formas de tratamento nos terreiros de quaisquer tradições são muito respeitadas, portanto, quando uma pessoa mais nova chama uma outra mais velha o tratamento não pode ser só através da dijina/nome, e sim sempre acompanhado do cargo/função de quem lhe é superior.

Na tradição Ketu, da qual o Egbé é signatário, em geral as pessoas são identificadas pela posição e/ou cargo na família de candomblé (Babalorixá, Yalorixá, Babakekere, Yakekere, Ogã, Ekede, Ebomi, Yaô, Abian, etc.) seguido do nome civil e por fim pelo orixá que rege o ori (a cabeça) de cada pessoa. Vejamos o exemplo: Babalorixá Júlio de Logunedé = Babalorixá (cargo sacerdotal masculino, também chamado de Pai ou zelador), Júlio (nome civil) e Logunedé (o orixá do ori/cabeça do sacerdote Júlio). No candomblé Ketu é muito comum também a simplificação do nome (Babalorixá Júlio de Logunedé = Babá

Logunce). As pessoas também podem ser identificadas pelo nome religioso ou pelo cargo (Pai Júlio, Babá Júlio, Babá, Pai, mas nunca apenas Júlio).

Na tradição do Egbé existem algumas formas de tratamento – que recebe influências de outras matrizes culturais além do Ketu – que são referências com base na posição que a pessoa ocupou no grupo de irmãos recolhidos no rito de iniciação. Esse grupo de iniciados recolhidos ao mesmo tempo é chamado de “barco”, com efeito, todos os membros do mesmo grupo/barco terão a mesma idade de iniciação, porém há um grau hierárquico entre eles, pois o que determina essa posição na hierarquia no grupo de iniciados tem como fundamento a hierarquia dos próprios orixás que regem os seus *oris* (cabeças). Essa hierarquia de barco é definida por pares que parte do mais velho para o mais novo (a pessoa mais velha do barco é Dofono/a e a segunda mais velha Dofonitinho/a; a terceira pessoa do barco é Fomo e a quarta Fomotinho/a; Gamo, Gamotinho; Vimo, Vimotinho; Gremo, Gremotinho...). Quando há uma só pessoa iniciada então ela é automaticamente Dofona. O meu avô de santo, Babalorixá Hilton de Oyá, é mais conhecido como Babá Fomotinho de Oyá.

Como técnica de coleta de dados aplicada nas entrevistas, utilizei um modelo de questionário semiestruturado para as lideranças, para conhecer mais suas biografias e as histórias e memórias pelas quais eles e ela zelam. Empreguei um segundo modelo de questionário semiestruturado para entrevistar as filhas e os filhos das duas casas, cuja base tinha como objetivo conhecer a biografia das pessoas participantes, as experiências vividas no terreiro e a identidade com base na questão racial.

Para o registro das entrevistas eu fiz gravações das falas simultaneamente em dois aparelhos, sendo um o aparelho celular (aplicativo específico para gravação de voz) e o segundo era um gravador profissional de voz. Após estes registros degravei as falas, totalizando mais de 150 páginas escritas. As entrevistas da sacerdotisa e dos sacerdotes foram conservadas na íntegra, já as entrevistas das demais pessoas foram selecionadas nas partes que mais se aproximaram do tema que a pergunta de pesquisa necessitava.

Após a degravação e a organização das falas em textos, eles foram repassados em uma devolutiva que fiz com cada participante. Apenas o Babá

Logunce resolveu fazer alguns ajustes e algumas complementações, já as demais pessoas conservaram a fala já registrada.

As pessoas participantes da pesquisa assinaram um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido-TCLE para a entrevista – autorizando inclusive o registro de imagens. Este modelo de TCLE aplicado teve como fonte o Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas-CEP/CHS da UnB, porém a pesquisa não foi submetida ao referido comitê. Algumas das imagens constantes no anexo foram retiradas das contas do Instagram das respectivas casas e outras foram enviadas via WhatsApp, e outras imagens são oriundas de arquivos pessoais das pessoas participantes, também enviadas a mim pelo referido aplicativo. Todas estas imagens também foram selecionadas com base na sugestão e no consentimento de cada participante.

Como metodologia de pesquisa e abordagens metodológicas, eu reuni nesse estudo um variado campo de contribuições, sendo as mais utilizadas e as mais evidentes delas a *etnografia* e a *testemunhalidade*. Mais do que me referenciar por uma teoria, conceito, abordagens ou método etnográfico (nas tendências predominantes da antropologia), eu me inspirei em perspectivas etnográficas que o filósofo Emanuele Coccia (2023) considera como “estudo da própria cultura” para se referir a um tipo de abordagem em que a relação e posição do pesquisador se encontram com o campo estudado do qual o próprio pesquisador faz parte – considerando que escrevo também a partir da minha perspectiva de candomblecista.

Já em termos da testemunhalidade, também inspirado nas referências da pesquisa de doutorado da filósofa Sueli Carneiro, eu empreguei diferentes perspectivas de um conjunto de estudos de narrativas testemunhais sobre traumas numa obra organizada pelo historiador Márcio Seligman-Silva (2003). A ênfase do estudo dos traumas pela testemunhalidade é o *holocausto* (*shoah* – do hebraico se traduz como catástrofe). Porém nessa tese eu apresento as falas das pessoas participantes não com o foco na locução de memórias traumáticas em virtude do racismo sofrido, mas como deslocamento (saída, superação) dos traumas ao apontar o candomblé como um lócus da política de vida em que a identidade negra se fortalece com elementos da cosmopercepção africana

(encantamento, ética do cuidado, ancestralidade, por exemplo) presentes no terreiro.

O encantamento é um dos modos do filosofar candomblecista – especialmente com referência ao orixá Logunedé – em quem eu me inspiro e entronizo pelo termo “vidante” para abordar os vários assuntos que são acionados pela questão racial. Essa pesquisa fala um pouco sobre candomblé, Logunedé, encantamento, fala também sobre pessoas negras candomblecistas, cujo modo de vida do candomblé informa um filosofar a partir de uma política de vida focada nas vivências dessas testemunhas.

O vidante não é o centro desse estudo. Esta pesquisa mobiliza diferentes perspectivas teóricas e temáticas através das didáticas poética e encantada. A partir do exercício destas didáticas ao modo da “inteligência negra” (Mbembe, 2005), ou seja, que interpreto como uma espécie de “conjuntura” criadora e recriadora é que o vidante anuncia, vivencia, testemunha, representa e aciona o filosofar de candomblé.

Consiste justamente nesse caráter encantado um filosofar de candomblé, aliás, essa característica que dou destaque (o encantamento) é uma das características do orixá Logunedé que o vidante ontologicamente entroniza no seu modo de escrever, pensar, falar, ser e estar com. Portanto, o filosofar de candomblé que evoco nesse estudo pode ser lido também como filosofar ao modo de Logunedé em sua essência encantada.

O encantamento – presente também nas mais distintas culturas – não aparece nessa tese como conteúdo a ser analisado, pois, como veremos adiante, o encantamento que aqui mobilizo (de modo aquilombado, palmarino, insurgente, terreirista, insubmisso; espiritual, político; vivencial; testemunhal; espiralar) é a *potência filosófica do fazer, do ser, do sentir, do pensar, do falar, do viver, do estar, do intuir* a partir do que destaco como ancestrais elementos basilares da cosmopercepção africana.

Assim compreendido, o encantamento aqui evocado e praticado não é um elemento que se reduz ou se sujeita à teorização, abstração, conceituação – embora, em alguma medida, possa ser anunciado pela palavra escrita –, também por estas razões de indizibilidades sobre o encantamento é que a poética vem em auxílio.

O encantamento permite que a sua presença e manifestação possam ser percebidas, sobretudo quando produz deslocamentos de modos estacionários e fixistas do pensar e principalmente de relações de sujeição a qualquer tipo de dominação Outrificante – o encantamento, em outros termos, destrói cativeiros e produz curas. Embora o encantamento possa ser anunciado e mobilizado em estudos teóricos, ele não se anuncia sem uma didática e uma ética que sejam capazes de preservar seus mistérios e as suas indizibilidades ontológicas e epistêmicas. Para essa didática anunciadora e ética mediadora do encantamento emprego a poética (como dito anteriormente).

No que diz respeito à poética que anuncia características do encantamento e também da identidade vidante, ela se refere à potência de reunião de dimensões que perpassam a “minha” subjetividade (na qualidade de homem negro, candomblecista, daimista, ativista em direitos humanos, rezador, poeta, professor...). Nessas sendas da subjetividade, o caráter testemunhal e vivencial arrolados pela poética enfatizando a questão racial convoca o “eu”. Porém, o eu, neste estudo, não é acionado como partícula individual da humanidade (conforme preconiza o ocidentalismo moderno), e sim como um confluente de elementos fragmentados da identidade cultural negra – a corporeidade, por exemplo – para fins de reconstruir laços ancestrais ao reconectar as pessoas negras ao útero mítico ancestral, bem como curar dos males necropolíticos que sobre elas recaem.

Nessa pesquisa, a identidade da pessoa negra é pensada em seu sentido coletivo (comunitário) ancestralizado em princípios lastreados na cosmopercepção africana. A condição predominante em que se encontra muitas pessoas negras é o da identidade dilacerada pelo colonialismo, o racismo e suas outras formas de expressão da política de morte, sendo o “eu” ocidentalizado uma das expressões em que a identidade cultural da cosmopercepção africana antepõe.

As minhas passagens por outras instituições profundamente enraizadas no eurocolonialismo (clérigo do seminário católico Salesiano e o oficialato

temporário do Exército Brasileiro)<sup>7</sup>, me permitiram reconhecer que estas instituições milenares são estruturas programadas para não modificar significativamente as suas prementes tradições na lida com as pessoas Outrificadas. Já na academia, no trânsito de suas ambivalências, posso acionar suas instâncias como potências emancipatórias e transformadoras em algum grau relativamente satisfatório – a exemplo das cotas raciais e sociais, da liberdade de cátedra, dos aspectos democráticos e participativos que envolve os diferentes segmentos (professores/as, estudantes, quadro técnico, conselhos, colegiados, centros acadêmicos etc.). Portanto, o lugar da criticidade que me insiro na academia não diz respeito só ao campo epistêmico, mas sociopolítico em que só o fato de possibilitar o desenvolvimento dessa pesquisa é a maior prova do que digo.

Portanto, um caminho revolucionário e emancipatório se desenha. A mobilização das pessoas negras arregimenta um sentido de humanidade de base africana lastreado num compromisso mais amplo do que direitos e seus princípios fundados no conceito de dignidade humana (ao modo ocidentalista). O sentido de humanidade de base africana pensa a vida vivendo a vida... a vida de cuidados... a vida de cuidados com o outro e com o mundo. Um modo de vida de base africana destacada para pensar as relações de cuidado com a vida que escolhi é o *candomblé*, sendo as pessoas participantes dessa pesquisa viventes e testemunhas desses elementos que o terreiro lhes proporciona.

A priori, o vidante pode ser considerado como mais uma pessoa negra, ou um oráculo, sujeito, ideia, espírito, testemunha, representante, voz e pesquisador, que nos convida a caminhar com ele. É sobre o terreiro que vamos ouvir relatos, testemunhos, narrativas de *candomblecistas* que falam como suas vidas são ressignificadas a partir de uma política de vida culminada no *candomblé*.

---

<sup>7</sup> Interessante observar que o carisma espiritual dos religiosos Salesianos de Dom Bosco, diferentemente das demais ordens e congregações religiosas, se constitui de uma dupla identidade, uma religiosa para atuar na e para a igreja e uma civil/laica para atuar fora do âmbito religioso da igreja, especialmente na missão social de educar. E na condição de Oficial Militar do Exército Brasileiro eu ocupava uma dupla função, a de militar (inclusive com prerrogativas do ofício de tenente) e a de professor de filosofia no Colégio Militar de Brasília. Ambas as experiências em instituições milenares – que Erving Goffman chama de instituições totais – eu tive a oportunidade de ressignificá-las; e também tive a oportunidade de compreender de modo prático em que medida o colonialismo perpetua (através de algumas técnicas de poder) o seu *modus operandi* no Brasil.

Como práticas de deslocamentos da zona de não-ser, os capítulos dessa tese são sacizentos. O redemoinho e a espiral em que perfila a minha escrita envolvem muito mais uma força e sentido de rupturas com cadeias prementes do que uma centralidade em revisão de temas; a visitação às diferentes literaturas e as leituras e releituras que delas faço são os vórtices que ajudam a escoar e a confluir caminhos dinâmicos de um filosofar encantado.

Com efeito, alguns trechos repetidos ou assuntos retomados não estão assim de modo gratuito. A revisitação, o retorno e a retomada acionam esses deslocamentos em redemoinhos. Por estes motivos também é que a presente escrita é sacizenta e exuista porque ela é insubmissa à ideia de uma linearidade (muito corriqueira no cânone do pensamento ocidental). Por estas mesmas razões é que o encantamento redimensiona e reorienta o filosofar, mas não apenas como uma ideia de totalidade formada por cumulatividade de diferentes perspectivas, mas também como rompimentos com paradigmas universalizantes, objetivistas ou tabulados.

Mesmo asseverando que esse estudo é sacizento, de qualquer modo é possível sinalizar alguns aspectos predominantes em cada um dos capítulos para fins de uma ideia prévia do caminho a percorrer.

O capítulo 1 (*Vidante: tem um caminho aberto; abrindo caminho*) se dedica a apresentar ideias gerais sobre o encantamento e as fundamentações etimológicas e etiológicas do vidante. Como termo e sentidos criados, o vidante capilariza um filosofar orientado para a cosmopercepção africana. A ideia de caminho – e suas diferentes perspectivas – informa uma dimensão em que o filosofar acionado pelo vidante é a própria prática do criar, do recriar, da inventividade e da reiventividade da cosmopercepção africana nos propósitos que a pesquisa indica. O propósito elementar da pesquisa é informar pela política de vida um mundo habitável para as pessoas negras.

O capítulo 2 (*Vidante: a caminho; caminhos de adversidades*) é uma espécie de reunião de saberes da inteligência negra em que o vidante analisa as técnicas de poder da política de morte e responde com indicativos de política de vida. No capítulo 2 proponho pensar as posições identitárias que as pessoas negras acabam sendo magnetizadas. Os caminhos de adversidades são

revisitados porque o propósito do vidante no capítulo 2 é informar possibilidades de restituir à identidade das pessoas negras capturadas – especialmente das pessoas indigenizadas pela política de morte – um sentido africano de ancestralização, de repatriamento identitário, de reconexão com o útero mítico de suas matrizes culturais.

O capítulo 3 (*Política de vida e comunidade: cosmopercepção africana e confluências com outras cosmovisões anticoloniais*) é o momento em que o vidante pensa a política de vida a partir de alguns elementos da cosmopercepção africana, com especial destaque para os elementos do modo de vida que o candomblé vivencia e aciona.

Ainda no capítulo 3, o vidante exerce o seu sentido poético ao caminhar com, e assim ele pensa também outras abordagens e práticas anticoloniais que indicam caminhos de uma política de vida em confluência com o candomblé, a saber, a luta dos povos indígenas do Brasil, a luta dos quilombos e a perspectiva teórica de Achille Mbembe (2021) chamada de “política do vivente”.

Como veremos a seguir, o candomblé é uma organização social afrorreferenciada que escapa das formas ocidentalistas de história. A pluralidade do candomblé, a constituição ontológica de base africana, a vivencialidade, a oralidade, a memória, a ancestralidade e tantos outros elementos inserem o candomblé num tipo de “lócus territorialista”<sup>8</sup> que nos permite apresentá-lo, portanto, com maior proximidade a partir de um território indicado. Por todas essas razões é que o anexo (*Olhando para a casa*) eu apresento uma espécie de “historiografia” das casas e seus zeladores e zeladora.

A biografia da zeladora e zeladores, as fotografias, as histórias e memórias e o calendário de trabalho das casas acionam um campo de encontro do testemunho com o vivido. Ou seja, essa perspectiva apresentada transcende um conceito de história vernacular do canônico paradigma ocidental, especialmente aqueles conceitos contidos nos anais da história ocidentalista.

O sentido de comunidade – para a qual a política de vida indica o caminho a seguir ou um modo de vida inspirador – reúne no anexo uma historiografia da

---

<sup>8</sup> Por estes termos não objetivo restringir o candomblé a um tipo essencialista, fundamentalista, proselitista ou fechado, mas anunciá-lo a partir de alguns aspectos (senioridade, ancestralidade, tradição, vivência, segredo, encantamento, dentre outros elementos) que o destaca do paradigma de religião ou de instituição ocidental, cujo princípios de vínculos entre membros são mais amplos, abrangentes e/ou abertos.

ancestralidade e identidade evocadas em cada uma das casas a partir da biografia (memórias, trajetórias, vivências) de seus zeladores e zeladora.

De antemão informo que, o fato de a historiografia das casas pesquisadas e as biografias de seus zeladores constarem no anexo é que essa pesquisa desenha “um caminho didático” que algumas pessoas negras perfazem – nos seus deslocamentos da política de morte até uma política de vida imanente – como sentido de repatriamento identitário que se plenifica na comunidade. Observo ainda que esse caminho desenhado – escapando de sendas essencialistas – não se coloca como matriz única de um repatriamento identitário e curador para todas as pessoas negras, mas se apresenta como um dos muitos caminhos em que a ancestralidade africana informa um sentido repatriador, curador, berço mítico em confluência com outros modos de vida e com outras formas do pensar da inteligência negra. E noutro aspecto, o candomblé também como um modo de vida criado para ser vivido dentro do terreiro, comunica a quem está fora que o encantamento possui também uma qualidade de solidariedade, de compadrio e de coletividade em alguns aspectos comuns da pauta antirracista que todas as pessoas negras enfrentam.

Por fim, essa pesquisa fala de **cura**, e na maioria dos momentos que essa palavra for empregada ela tem por intuito tratar a principal doença, a saber a **fragmentação identitária** em que se encontra boa parte da população negra. A cura consiste, portanto, em um repatriamento identitário a um lócus mítico (que aqui indico o candomblé); a um processo de integração ao seio ancestral; à uma compreensão histórica e crítica da política de morte; a um processo emancipatório da zona de não-ser; e a criação e/ou recriação de mundos habitáveis para essas pessoas repatriadas ao seu núcleo vital.

Essa pesquisa parte do candomblé e conflui com mais outras tantas categorias. A escrita deste estudo se direciona para muitos horizontes, mas pretende pensar com um pouco mais de atenção a academia e suas relações de constantes deslocamentos de paradigmas – antes hegemônicos e homogêneos –, para pensamentos mais heterogêneos e confluentes. Nestes espaços também é que as pessoas negras têm feito na e da academia uma comunidade acadêmica com epistemes emancipadas, anticoloniais... e este

estudo – embora não tenha a academia como único foco – é mais uma mola propulsora de confluências, heterogeneias, pluralidade, diversidade e interseccionalidade.

Há um glossário no final da tese que reservei para apresentar alguns termos do candomblé, termos estes mais utilizados no texto ou que possui relevância capital para a compreensão de alguns trechos. Observo que, sendo as religiões de matriz africana constituídas em sua maior parte na oralidade e tendo inclusive sofrido influências linguísticas de encontros com outras tantas culturas, então a grafia apresentada não significa unanimidade e/ou universalidade no que se presume ser um padrão gráfico dos verbetes.

Neste aspecto, José Beniste (2021a, b) realizou um impressionante trabalho na escrita dos dicionários lorubá-Português e Português-lorubá. Nestas célebres obras, José Beniste chama a atenção para a importância da grafia correta e da acentuação precisa na escrita das palavras, porque um erro simples implica em um sentido completamente diferente, mas esta não é a preocupação léxica que apresento aqui, e sim o significado cotidiano nos terreiros. Nesse glossário eu também apresento alguns termos muito comuns na doutrina do Daime, mas desconhecidos ao público externo.

## Capítulo 1: Vidante: tem um caminho aberto; abrindo caminho

*Que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado?) Como eles estão inscritos na ordem do poder? (Mbembe, 2018b, p.7).*

### Considerações iniciais

Já existe um “caminho” aberto para o filosofar vidante, no entanto, preciso “abrir caminho de compreensão” etimológica, etiológica, hermenêutica, testemunhal, contextual e poética que anuncie o vidante – bem como busco por esta escolha epistêmica justificar a razão de ser do vidante.

Além disso, compreendo o “caminho” como rota de fuga de condições desumanas. O caminho dessa pesquisa apresenta escapadas da política de morte e das armadilhas que ela procura definir para o existir das pessoas negras. Porém se anteriormente a “fuga para o mato” dava ênfase na “fuga” e no “mato” para pensar nas capacidades reinventivas e combativas dos quilombolas, agora (no momento similar ao momento de paz dos quilombos – Nascimento, B., 2021), os ritmos e itinerários dão mais ênfase na política de vida que as escapadas evocam para a identidade negra. Por isso que destaco o itinerário que leva ao candomblé como um – dentre tantos outros – caminhos abertos porque já foram trilhados pela *negritude*.

Desses caminhos de reflexão – que faço simultaneamente com os apontamentos bibliográficos –, destaco os efeitos de um discurso de dominação que entra em campo aberto para fazer o seu jogo sujo, mas sem, portanto, mostrar objetivamente a posição destrutiva das suas narrativas. Como um fantasma que assombra vidas, a política de morte pilha corpos Outrificadas, porém – com sofisticados mecanismos e tecnologias racistas –, se distancia do local do crime ocultando as suas pegadas nas trilhas da subjetividade e do psiquismo de todas as vítimas, inclusive matando as suas memórias.

Nestas sendas de contradições, de possibilidades, de caminhos, de mundos, de história, de memória é que o vidante se apresenta. A propósito, seu trabalho, suas qualidades, seu caráter, a sua morada e seu próprio axé constituem ontologicamente o ser vidante, mas só será possível anunciá-lo no

campo da escrita pelas suas bases: etimológicas, etiológicas e poéticas (sendo essa última a ser apresentada na parte final do capítulo 3).

Fanon (2008), aponta a zona de não ser como uma condição de Outrificação e também como potência de soerguimento. Complemento que a superação da política de morte se dá com o deslocamento dessa condição para um sentido de vida. Para pensar “caminhos” como uma dimensão filosófica em que a vida e a morte para as pessoas negras as inscrevem politicamente em sentidos ambivalentes, esse capítulo endossa uma proposta de deslocamentos – da política de morte para a política de vida – a partir do que o vidante agencia como vida (com base no candomblé). Para estes fins, este capítulo se estrutura a partir de alguns assuntos centrais, a saber, *vidante indica a vida; encantamento: um filosofar de candomblé; etimologia vidante; e etiologia vidante.*

### **Vidante indica a vida**

Quando falo, portanto, que já “existe um caminho aberto”, informo também que o propósito vidante não é inaugural no sentido de conteúdos que ele anuncia e nem de perspectivas que ele indica, porém o vidante é uma prática e um pensar que ao **caminhar com**, pela didática poética evocada, ele produz deslocamentos no âmbito existencial, político e espiritual para ajudar a romper – pelo encantamento – com cadeias de sujeições que ainda arregimentam de modo abrupto e/ou sutilmente as Outridades em percursos colonialistas da política de morte.

Mesmo que o mote de lutas por direitos, justiça, reparação e igualdade leguem às pessoas negras um sentido político de profundo engajamento com a questão racial, presumo que, em alguma medida, a política de morte incuta à existencialidade de muitas pessoas negras o expatriamento identitário – devido ao esfacelamento que o colonialismo e o racismo despejam no mundo. Infiro que o caráter de combatividade para algumas pessoas negras replica o que Fanon (1968) dizia sobre a consciência do motivo da luta para os oprimidos que não

passa necessariamente por uma politização teórica e organizada, mas como resposta à própria refrega que as condições de opressão produzem a elas, ou seja, esse tipo de luta é, antes de tudo, uma reação às opressões sofridas. Por isso Fanon compreendia a revolução em dois sentidos: como uma força reativa que vem da base (dos oprimidos); quanto de cima, que vem de uma conjuntura organizada, pensada, teorizada e planejada de luta através da militância e suas organizações sociais (movimentos etc.).

Mas, depois das lutas o que nos resta? Compreendo a “zona de não-ser” (Fanon, 2008; Carneiro, 2005) mais ampla do que um estado de desumanidades produzidas pelo racismo, mas também como consequências dele para a existencialidade das pessoas negras. Portanto, dentre as diferentes possibilidades de inventividades de fuga das camadas profundas da zona de não-ser, a política de vida que o vidante ensaia pensa para a constituição da identidade das pessoas negras trilhas que levam ao candomblé, ou melhor, trilhas que levam ao repatriamento identitário à exemplo do candomblé.

Entre tantos possíveis *horizontes de compreensão* (Gadamer, 1999) – para todos os efeitos – inscrevo vidante a partir de temas que fazem alusão à vida Outrificada (com o foco nas pessoas negras candomblecistas). Por essas razões é que a vida e a necropolítica que circulam as pessoas negras sinalizam – na medida do possível – as partes essenciais e observáveis desse caminho e se contenta com o que permanece oculto. A ideia inspiradora não é letrar sobre como se emancipar, mas – com base no vivido – é ensaiar emancipações através do que temos primeiramente à mão, o próprio sujeito da consciência – com as suas vivências e elementarmente a vida como conteúdo – cuja pujança do existir é viver plenamente.

O caráter “oculto” da cosmopercepção de base africana não se refere, portanto, a um tipo de mistério, segredo, não saber, mas sim a disponibilidade e reserva de espaço e de potência da subjetividade para criar, pois uma das competências da inteligência negra consiste justamente na não parametrização do conhecimento por paradigmas fechados na suposta objetividade, universalidade e neutralidade do pensamento ocidental. A própria ciência de base epistêmica ocidental possui uma potência além de seu enclausuramento objetivista, mas pouco explorada.

(...) a ciência, desde a Antiguidade, representa uma atitude (a atitude teórica) não limitada ao mero comportamento prático, já que é também pensamento e especulação como orientação de vida. Atitude é um complexo de atos, intenções e posturas que transcende o objetivo imediato, envolvendo por inteiro o sujeito da consciência (Sodré, 2017, p.199).

Com efeito, no capítulo 1 quando penso em “abrir caminho em caminhos já abertos” estou provocando deslocamentos de tipos de sujeições fragmentistas, hierarquizantes e limitantes que o conhecimento impõe também pelo pensamento ocidental. O vidante chama o sujeito da consciência ocultado nas demandas do conhecimento ocidentalista, chama os Outrificados ocultados pela objetificação e com eles conflui, caminha junto e lhes indaga sobre suas agências “potencializadoras” e “limitantes”.

No capítulo 1, partindo das indagações de Achille Mbembe, eu começo perguntando sobre como as pessoas Outrificadas estão representadas no âmbito do poder que a política de morte lhes incute. “Que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado?) Como eles estão inscritos na ordem do poder?” (Mbembe, 2018b, p.7).

Se as perguntas de Mbembe se dirigissem unicamente à afrodiáspora brasileira provavelmente ele receberia como resposta duas perspectivas ou mais para cada um dos três itens (vida, morte e inscrição desses corpos no poder). Mas quero pensar numa trilha de reflexão a partir de uma perspectiva que aciona o candomblé pelo fato de ele acolher muitos desses corpos adoecidos – embora esse adoecimento não seja a realidade de todos os neófitos de candomblé, portanto, não se pode reduzir o candomblé a essa função socorrista.

Como dito anteriormente, o candomblé como horizonte de humanização desses Outrificados eu o indico como uma das referências identitárias para as pessoas negras, cujo efeito é a reintegração da pessoa fragmentada ao sentido ancestral da vida e do viver.

Cada uma das raízes do candomblé é formada pela tradição de matriz africana e afro-indígena numa conjuntura que envolve cultura, filosofia, língua, espiritualidade, ritos, arte, memória, história, oralidade, economia, alimentação e outros fatores. O candomblé mobiliza tudo que diz respeito à vida através de relações de imanência que dimensionam natureza (elementos, reinos, etc.),

seres humanos, orixás/inquices/voduns<sup>9</sup>, por exemplo. Essas relações imanentes são tessituras do modo de vida do candomblé estabelecidas também pela ética do cuidado. A ética do cuidado preconiza a função geral de cuidar da vida como um todo, sendo os corpos Outrificados, dentre tantos outros “modos de vida” presentes no candomblé apenas um destaque que dou neste estudo. *Agô* (licença), portanto, para seguir adiante nesse propósito, cujas justificativas serão gradativamente apresentadas ao longo dos capítulos.

O candomblé e outras referências identitárias para a negritude, ao mesmo tempo que são manjedouras da cultura afrorreferenciada, são também tons político que indica um sentido especial de humanismo voltado para a vida de fato – que, por estas razões, se destaca do humanismo desenhado pelo colonialismo. A propósito:

Os terreiros foram construídos por um esforço de evitar que a humanidade das pessoas negras fosse solapada pelo processo colonial de tráfico e escravização, conseguindo preservar e difundir um sistema de crenças, saberes e práticas que a colonização tentou exterminar, juntamente com os sujeitos que os construíram (Nascimento, W., 2022, p. 128).

O candomblé, em sua “historicidade”, bem como os sujeitos Outrificados pelo racismo e por variados tipos de violências – em alguma medida – reivindicam direitos por meio de uma política de vida e através de outras formas de lutas, as anticoloniais. Estar vivo para a população negra é mais do que reivindicação do direito à vida no sentido universal do Ocidente, diz respeito, portanto, ao sentido de viver de acordo com uma matriz cultural lastreada em tradições e saberes que reverenciam a vida – esse é o modo de viver além do humanismo colonialista que falava Mestre Bispo. Por isso que a política de vida narrada pela cosmopercepção africana, por seu turno, além do seu conteúdo, é também uma episteme que pode responder à atuação de uma sistemática política de morte de origem colonial, expressa especialmente pelo racismo.

O direito à vida para a população negra – além dos aspectos jurídico, político e cultural – compreende uma dimensão ampla, pois além do direito de

---

<sup>9</sup> Os orixás serão sempre apresentados ao lado de inquices e voduns, pois estes três termos se referem às divindades de diferentes matrizes culturais de candomblé, com base em suas origens africanas: orixá (Keto, Nagô, matriz cultural iorubana), inquice (angola, congo-angola, matriz banta), vodun (daomeanos, matriz cultural Jeje-Fon). Existem outras variações que o sincretismo reúne nestes três troncos do candomblé, mas aqui simplificado a estas estruturas básicas.

viver implica no direito de viver das ancestrais tradições que definem a identidade que constitui um tipo especial de viver – referenciado em modos de vida voltados para a ancestralidade, para a resistência e o enfrentamento ao racismo. O humanismo para as pessoas negras, tanto pela condição de viver que reivindicam, quanto pela tessitura ancestral lastreada na vida, suscitam a própria vida como insígnia do seu existir. Esse modo geral de existir das pessoas negras lastreado no sentido da vida pode ser observado até mesmo “quando os [próprios] brancos se sentem mecanizados demais, voltam-se para os homens de cor e lhes pedem um pouco de nutrientes humanos” (Fanon, 2008, p.118).

No candomblé nós temos o entendimento de que nós somos humanos. Que nós somos de carne e osso, que nós estamos em cima da terra como um ciclo e que um dia isso acaba. Eu acho que só isso já geraria uma compreensão que da mesma forma que nós somos, os outros também são. **Eu vejo que as pessoas hoje em dia estão cada vez mais perdendo a humanidade. A busca por essa humanidade é indispensável. E a casa de candomblé muitas vezes traz isso de uma forma indireta.** O candomblé nos ensina que nós fazemos parte do ciclo. Nós não somos o círculo, nós somos uma pequena etapa, nós fazemos parte do processo. **Eu acredito muito que esse entendimento seja capaz de fazer muita diferença no mundo.** [Pai Tawa, participante, Grifo meu].

Como *útero mítico* (Sodré, 2017) das tradições e cosmopercepção africanas no Brasil, o candomblé é constantemente ameaçado, perseguido ou violado pela sociedade, por segmentos hegemônicos conservadores ou até mesmo pelo Estado de forma direta ou indiretamente (Anjos, 2018). O candomblé, na condição de um segmento autônomo e anticolonial, não precisa necessariamente de um *status* de humanismo conferido por outrem, e nem precisa de estruturas legais perante o Estado para que se configure como organização social comumente institucionalizada ao modo de religiões.

Mesmo diante dessas diferentes formas de atuar da organização social do candomblé, ele tem prerrogativas de autonomia – e dadas as condições de suas possibilidades econômicas/materiais – pode se inscrever no mundo da maneira como lhe aprouver. Para certas situações e ocasiões, o anonimato pode tangenciar o interesse da instituição em preservar a sua existência/permanência num local, ao passo que noutra situação justamente a institucionalização formal pode fortalecer o interesse da casa em pautar sua maneira de atuar num dado local em que a situação assim exija.

Observo também que o candomblé precisa do aparelho do Estado para ter respaldo no âmbito dos direitos que as políticas públicas específicas lhe garante, mas ele não depende integralmente do Estado para existir e operar – inclusive muitas casas funcionam sem a fundação burocrática institucional preconizada pelas organizações ocidentais. Pulverizadas no anonimato, muitas casas – ao modo dos Calundus (protocandomblé) – atuam hoje até mesmo no círculo doméstico (Silveira, 2006; Silva, 2005).

É nesta cultura africana de caminhos autônomos que se mostram e que se ocultam que o vidante também se constitui ontologicamente como lócus hermenêutico de dizibilidades e de indizibilidades, lembremos do mistério que envolve o encantamento de Logunedé, pois nele se inspira o vidante. Mas há também um perímetro de intraduzibilidade e de pouca comunicabilidade entre diferentes cosmovisões (africana e ocidental) se considerarmos que as fronteiras que as distanciam se dão pela ordem do poder de dominação euro-colonialista e não necessariamente por causa de um choque de diferentes bases ontológicas, epistêmicas ou culturais.

É então por inspiração no que o candomblé evoca para a negritude que o vidante surge como capilarizador de significados nas expressões da sua própria imagem. **Como se estivesse olhando para a sua casa e caminhando para ela**, o vidante, referenciado no que o candomblé preconiza (vida, coletividade, ancestralidade, cura, saberes, vivências, oralidade), se concentra nos assuntos relacionados à vida das pessoas negras e lhes apresenta como referência a política de vida que o candomblé protagoniza pela vivência em comunidade. Por isso, irredimido à política de morte que quer silenciar as pessoas negras e conduzi-las ao matadouro, o vidante é mais uma das vozes que não se silencia. O vidante é o signo da vida insubmissa à lei do matadouro.

Ao “caminhar com”, retomando atribuições de outros elementos que a negritude carrega (quilombo, favela, alteridade, terreiro, congada...), o que **o vidante possui de diferença das outras expressões da inteligência negra é o deslocamento da zona de não-ser para o ser (berço mítico) instituído na política de vida que o candomblé anuncia nas vivências dos candomblecistas**. Portanto, o que pode ser compreendido aqui como agência do *caminhar com* não é nem um caminho necessariamente novo, mas um outro

paradigma de caminho que pensa o percurso a partir do sentido que informa não apenas a vida que busca se safar da política de morte, mas as vivências que tonificam os aspectos fundantes de uma identidade firmada na vida a partir do que se sabe sobre o candomblé nessa trajetória fora do próprio terreiro (no caminho até ele, no caminho que o mostra de longe, um testemunho que indica, ou um caminho que inspira).

Assim como o quilombo representa para os não quilombolas um signo palmarino de resistência, luta, vida e saberes, o candomblé também é anunciado pelo vidante como esse lócus identitário inspirador para os não candomblecistas, até porque “as armadilhas da "morte", impostas pelo regime colonial, são alguns desses elementos contra os quais os candomblés se insurgem como experiências de resistência e criação” (Nascimento, W., 2022, p.128). Nesse trajeto, aspirando a vida vivendo num sentido prático, o vidante incorpora demandas e atuações da inteligência negra que o faz deslocar – pelo encantamento – das armadilhas colonialistas, sempre almejando a vida.

Diante de técnicas de poder que transmitem a política de morte, compreendo preliminarmente duas formas de atuações predominantes do “vidante”: concepção de uma espécie de caminho vivo/inteligente e aberto às muitas contribuições e que, em seu fazer, o vidante vai abrindo caminho novo no caminho já aberto para fazer conexões e delimitações para uma política de vida de auto governabilidade – sem se impor e nem se sobrepôr aos percursos trilhados, mas se solidarizando; e noutro sentido, penso o vidante sempre se apresentando “às portas do candomblé” encontrando e negociando formas outras de gerenciamento de múltiplas funções e de criação de soluções para desafios e demandas outras, especialmente no que diz respeito à construção de uma habitação-mundo e procedimentos de cura (repatriamento, inteireza).

Além de percursos trilhados acerca das sendas de Outrificação das pessoas negras, vidante anuncia sentidos e significados que se mostram em diferentes momentos desse caminho que ele trilha, sendo o significado do seu nome “vidante” a relação da sua posição de estar diante do candomblé (que será melhor detalhado mais a frente). Este primeiro capítulo “define” vidante em proximidade com **política de vida** (expandindo-a) ao mesmo passo que

apresenta algumas questões elementares do candomblé que o constituem, especialmente o encantamento.

Um dos propósitos do vidante, a fim de estruturar um conceito próximo da ideia de uma “política de vida”, é que este estudo abre um campo daqui pra frente que procura relacionar o modo de vida do candomblé com a questão racial para tecer perspectivas filosóficas, antropológicas e sociológicas acerca da vida que se firma na contramão da política de morte. Um caminho que se abre em caminho já aberto é nada mais do que uma dinamização de Exu (sendo uma de suas características a comunicação) nestas sendas da comunicação para narrar a vida em escapada, palmarina, aquilombada.

### **Encantamento: um filosofar de candomblé**

Como já falado anteriormente, ainda sobre o encantamento, antes de se deixar anunciar como um conceito ou por um conceito e/ou teoria, o vidante é uma potência capaz de mobilizar um fazer prático em diferentes dimensões (espiritual, poética, teórica, artística, filosófica, política e, sobretudo, vivencial...). O encantamento é a “magia” do fazer que não informa e nem revela como fazer, ele “simplesmente faz” (parafraseando a fala de Mãe Geni – uma das entrevistadas – quando ela relata sobre o processo de cura que ela realizava). Essa é uma das razões pelas quais o encantamento aqui não é evocado e/ou apresentado como conceito, teoria ou tema, mas sim como forças ontológicas – do estar com, do pensar, do falar, do fazer, do curar – que mobilizam sentidos do filosofar de candomblé.

Se for possível eu escrever algo de modo breve acerca do encantamento nesse assunto que o evoco, eu diria que ele procura muito mais produzir *deslocamentos* curadores e emancipatórios (rompimentos das cadeias de sujeições) do que “explicar” ou “ensinar” como fazer. Um dos significados do encantamento como cura se dá pelo testemunho, pela vivência, pela prática, pelo fazer, pelo caminhar com.

Em uma de suas assinaturas identitárias aqui arroladas, o encantamento mobiliza a cura, mas o seu invólucro de segredos não consiste num despisto egóico de sigilo, e sim na preservação da floresta dos mistérios que o poder da

cura evoca em seu fazer. Há na tradição Ketu um elemento fundamental da força do encantamento que o orixá Logunedé emprega, que com ensinamento do Babá Logunce e sua autorização tenho permissão para anunciar, a saber o òfó. O òfó é a dimensão que guarda a força transmutadora e transformadora quando a palavra é anunciada num círculo restrito de pessoas.

No candomblé Ketu não há tradução desse termo. No dicionário Yorubá-Português, de José Beniste também não há tradução dessa palavra, porém ela aparece como sentido usual para se referir a “vazio”; òfó indica ser raiz do termo òfófó, que traduzido do Yorubá significa “contador de história” (Beniste, 2021b, p.560). O òfó, portanto, como palavra que não se traduz e não pode ser explicada, indica o vazio – porém, esse vazio é um invólucro que preserva e guarda um segundo elemento do encantamento, o *oriki* – porque o intuito do ofó é o guardar o *oriki*.

Traduzido do Yorubá *oriki* (*oríki*) significa,

Título, nome, louvação que ressalta fatos de uma sociedade, de uma família ou de uma pessoa e, igualmente, seus desejos. O *oriki* costuma ser usado somente por uma pessoa mais velha para uma mais nova ou pelo marido para a esposa. A mulher pode usá-lo quando referir-se de forma afetuosa ao marido (Beniste, 2021b, p.591).

Preservadas grandes semelhanças, o *oriki*, na tradição de candomblé Ketu, é uma força poderosa, especialmente para a invocação dos orixás. No candomblé essa palavra não possui uma tradução – embora seja comum vê-la associada a outros significados –, pois o próprio *oriki* representa uma relação de confiança, de intimidade, de privacidade, de territorialidade e sentidos próprios/específicos estabelecidas e reservados à intimidade dos vínculos entre quem chama e quem é chamado. *Oriki* se expressa como transmissão de conhecimento apenas entre partes que estão intimamente vinculadas. Esses vínculos também podem se referir às pessoas de uma mesma casa. Essa apresentação (*rum* ou fundamento) foi feita à família do Egbe Onigbadamu pelo nosso babalorixá Pai Júlio, numa função de candomblé em que nós mesmos vivenciamos um grande *oriki* que nos foi apresentado por Exu. Com exceção do *oriki* com Exu que vivenciamos, o Babá Logunce me autorizou apresentar essa explicação estrutural do encantamento para fins de pesquisa.

Em outras palavras, o òfó é um elemento-dimensão que envolve, mobiliza e dinamiza um conjunto de forças para um propósito, que pode ser de cura, laços de fidelidade, ensinamentos. O vazio pode ser compreendido como um manto de proteção do *oriki* para que quem esteja fora do alcance da palavra anunciada da comunidade, não vilipendie (não interfira, não desfaça) o que foi criado em uma comunidade e para esta comunidade. A palavra da comunidade não deve ser revelada fora de seu grupo e/ou contexto e relações que seu sentido e propósito foram criados. O mistério do òfó consiste em não anunciar publicamente para fins de preservação da essência de mistérios do *oriki* pertencentes somente àquele grupo que o modulou em seus vínculos identitários. O òfó também não é completo sem o *oriki*.

O òfó e o *oriki* é que fazem acontecer o encantamento no candomblé. E Logunedé é o orixá encantado, sendo, portanto, o encantamento uma das suas características, inclusive para pensar a complexidade que a sua identidade se apresenta.

O encantamento é um acontecimento vivido. A oralidade não necessariamente o anuncia, mas o preserva, o cultiva e o potencializa. Para a cosmopercepção africana a palavra é viva (Hampâté Bâ, 2010), portanto, a oralidade não atua como uma explicação-descritividade do encantamento, mas sim indica a existência de uma relação territorial, comunitária, familiar, ancestral. As “indizibilidades” – para o sentido de história da cosmopercepção africana – se diferencia do sentido ocidental de história também estas razões de intraduzibilidade do vivido localmente, por seu turno transmitido pela fala, pela transmissão oral, pela convivência. A ancestralidade também se demarca por este elemento vinculante em que o conteúdo falado se dá a partir de um vínculo afetivo, geracional e identitário existente entre membros de um dado grupo. Ou seja, a palavra viva, na recriação da inteligência negra em diáspora, é um importante elemento para a identidade do grupo negro – porque diz respeito ao mundo criado com laços ancestrais e através de laços ancestrais; porque remete a raça a uma trajetória, à uma história e/ou à uma vivência comum.

O encantamento, embora possa ser anunciado, sentido, percebido, intuído ele é um elemento ontológico que escapa das dizibilidades sobre si por uma necessidade intrínseca de sua identidade que não pode ser revelada, ou na

verdade, para quem está fora da comunidade esse elemento é “vazio” de sentidos e seus efeitos são praticamente nulos.

Conforme ensinamentos de terreiro que o Pai Logunce nos permite compreender e informar – inclusive para esta pesquisa –, o encantamento enquanto potência do fazer, consiste justamente em não revelar como fazer, como construir, como ser..., porque o encantamento revelado desmancha o òfó, e enfraquece o seu *oriki* ao expô-lo.

Um exemplo do processo destrutivo do encantamento é o embuste, a vaidade, a disputa de poder, a exposição gratuita, o mercantilismo e todas as formas que podem enfraquecer os saberes ancestrais. Ou seja, o efeito do encantamento, a sua razão de ser e a sua essência, consiste justamente no mistério cultivado na relação de confiança, na intimidade e na preservação das particularidades entre as partes envolvidas num encantamento, seja entre orixás e candomblecistas, ou entre as próprias pessoas do candomblé. Nesse aspecto do *oriki* também é que candomblé e territorialidade preconizam um sentido de identidade lastreado pela ancestralidade, pela vivência, pelo caminhar com. O encantamento anunciado aqui é vivência, é testemunho, é convite à vida.

Por todas estas razões é que o encantamento, que na tradição Ketu capilarizado pelo òfó e *oriki*, são intraduzíveis, pois existem inúmeros òfós e inúmeros *orikis*, que fora de seus berços comunitários específicos teriam pouco ou nenhum sentido para nós que desconhecemos os vínculos que formam uma comunidade qualquer e suas vivências. Porém sugiro que seja possível pensar e experimentar o encantamento por sentidos próximos em que a poeticidade, a testemunhalidade e a vivencialidade nos conecta em laços de pertencimento a uma comunidade formada pelos vínculos identitários, culturais e políticos que a negritude conflagra, mesmo se o elemento comum pensado seja a dor, a humilhação da escravidão negra.

Pensar por sentidos próximos à dimensão do encantamento Ketu não seria uma maneira de substituir o conteúdo impensado, mas é justamente neste campo de mediação que o vidante agencia um filosofar de candomblé entre quem escreve e quem lê. Ou seja, o filosofar de candomblé se diz imanente porque ele não só anuncia a vida, mas parte da própria vida vivida.

O *estar com* é o princípio imanente da participatividade preconizada pela cosmopercepção africana, pois a participação é o esteio dos laços de compadrio,

de solidariedade e de colaborativismo presente nas diversas organizações sociais negras (Alves, 2019).

A poética, a testemunhalidade e a vivencialidade também mobilizam o *estar com* porque o encantamento se dá num círculo em que uma grande maioria das pessoas negras tangenciam suas vivências em torno de uma identidade em construção. O encantamento, portanto, é uma força que convoca a nossa inteireza humana (pensar, ser, fazer, estar, sentir...) e não atua apenas e somente como conteúdo para o intelecto, nem se reduz às informações.

O encantamento que apresentei até aqui se forma a partir de diferentes contribuições (africana, de candomblé, das demais organizações sociais negras), embora preservadas cada uma das particularidades. Com efeito, o encantamento pode – em alguma medida – também atuar nos mais diferentes espaços. Quero destacar ainda a peculiaridade do encantamento que Logunedé aciona para pensar este orixá como metonímia do próprio encantamento dentro e fora do candomblé, ou melhor, a partir do candomblé. Em resumo, Logunedé é um orixá que também pode ser pensado em diferentes lugares-posições, porque a sua identidade – aparentemente fragmentária – se forma a partir da junção de diversas matrizes culturais.

Em grande medida, os caminhos de cada orixá (suas essências, identidades, potências) preservam a maioria das informações sobre as características de suas naturezas justamente na intimidade estabelecida com aquelas e aqueles com quem os orixás fizeram vínculos nas iniciações e/ou as casas em que os orixás possuem fundamentos. Dentre os orixás, Pai Logunedé (também chamado de Logun) é aquele que no próprio candomblé transita entre grandes incógnitas, devido ao seu caráter identitário de caminhar em profundas sendas de encantamento.

O mistério, pleno de *òfó* e de *oriki*, é o elemento fundamental do encantamento, através do qual pai Logun atua, e ao mesmo tempo o invólucro no qual ele se abriga. A beleza de sua aparência e identidade tem como símbolo o cavalo-marinho<sup>10</sup>. O cavalo-marinho, que na natureza de sua expressão identitária, tem parte predominante da aparência de um cavalo é também um

---

<sup>10</sup> Na verdade, os animais de mais apreço pelo orixá Logunedé são três, o cavalo-marinho, o beija-flor e o pavão. Estes três animais possuem o poder de encantar Logunedé.

peixe, um peixe que nada na posição vertical, um peixe que se camufla, um peixe que – em algumas subespécies – muda de *habitat*, sendo o macho quem engravida.

Usando o símbolo do cavalo-marinho associado à figura de Logunedé, o Babá Logunce sempre nos relata um grande *oriki* deste orixá quando ele diz que “o cavalo-marinho é cavalo, mas quando querem lhe colocar uma carroça então ele vira peixe e escapa nadando” (e na condição de peixe ele não nada na posição horizontal, e sim vertical, de modo imponente, insubmisso). Esse grande *oriki* é falado e vivenciado no terreiro, e por integrar um corpo de saberes orais da pedagogia de terreiro do Egbé Onigbadamu, o Babá Logunce me autoriza registrar.

O *oriki* acerca do cavalo-marinho cotidianamente nos ajuda a compreender em que medida a insubmissão de Logun é uma resposta a todas as formas de opressão e suas derivações de dominação (sujeição, Outrificação, alienação, exploração...). Mais uma vez o mistério, que se expressa por diferentes e cambiantes modos (cavalo e peixe), nos informa que cada um destes aspectos é uma potência sincronizada com o que o encantamento produz, ou seja, deslocamento de qualquer tipo de sujeição, dominação e Outrificação.

Logunedé é popularmente considerado um orixá com duas personalidades diferentes, inclusive em termos de gênero. O que prevalece, portanto, é que Logun é “um” (ele mesmo) e um “nós” (na representação dele mesmo e de seus pais); ele é pescador, guerreiro e caçador; ele é jovem príncipe, mas com *status* de pai e de rei. A jovialidade do príncipe faz com que comumente Logun seja associado aos Erês – orixás crianças – o que também é um equívoco.

Conforme as palavras do meu babalorixá (Júlio de Logunedé – um dos entrevistados dessa pesquisa) “o príncipe Logunedé é um orixá dentro do panteão iorubano. Ele é encantado. Ele é o filho (ou o amor) de Oxóssi. Ele é o filho (ou o amor) de Oxum. [Possui em sua essência] a manifestação dupla (de Oxóssi e de Oxum) e dele mesmo”. Além disso, Logunedé é criado por Ogum e lansã, o que o faz expressar também essa representação em si da natureza de lansã (mãe que o criou), e no seu nome o ofício da forja que Ogum lhe ensinou.

O fato de representar essências de outros orixás faz com que Logunedé domine também as características e caminhos que esses orixás possuem. Além dos orixás que ele representa (Oxóssi, Oxum e Iansã) Logun também recebe de Ogum os segredos da forja para trabalhar o ferro. Assim, Logun é habilitado também para o manejo das ferramentas de guerra, por isso a semelhança dos nomes Logun e Ogum, uma vez que a raiz da palavra iorubana “*gum*” está ligada à guerra.

Os diferentes caminhos de Logun consistem não apenas de encantamento, mas a multiplicidade de caminhos em que ele transita – bem como o seu jeito de pescador, de guerreiro e de caçador de caminhar – parece indicar a “confluência” ontológica com o múltiplo justamente um postulado imprescindível para o encantamento. A cura e o filosofar pelo encantamento nesta pesquisa aciona o sentido de repatriamento para as identidades negras cindidas de seu seio ancestral justamente por este princípio em que Logun se mostra capaz de expressar, ou seja, a inteireza do ser na multiplicidade de caminhos em que ele caminha.

Nesse sentido também é que essa pesquisa não só transita por uma multiplicidade de temas/caminhos, mas se localiza como um dentro e/ou fora do candomblé, uma teoria, uma vivência, um conceito, um testemunho, um espiral. É neste percurso confluyente – um filosofar de candomblé a partir do encantamento – que o vidante entroniza o Pai Logun e um pronunciar poético.

*Então porque essa pesquisa emprega o termo vidante ao invés de falar do próprio Logunedé?*

O vidante, como um representante – tanto de Logun quanto de pessoas negras candomblecistas chamadas para testemunhar nessa pesquisa conteúdo para uma política de vida, bem como das pessoas Outrificadas –, é aquele que pode, em maior medida, se pronunciar sem quebrar o encantamento, sem perder a sua identidade, sem enfraquecer seu *oriki*. Em outro aspecto fundante, o vidante é vivência, portanto, as suas palavras também são testemunhos. Porém, aquilo que o vidante anuncia sobre si é o que tangencia ontologicamente quem ele é ou o que ele é. *Introdutoriamente digo que vidante é uma essência candomblecista que sempre se refere à vida e à vivência; vidante é, para todos*

*os efeitos, um caminhar com, um caminhador, caminho, caminhos, um eu, um nós (comunidade) um estar com, um de nós.* Com efeito, o que se diz de vidante é muito mais uma didática poética encantada para mobilizar deslocamentos também de formas fechadas sobre ele mesmo.

Se o orixá Logunedé – como indicativo de um signo “religioso” – é compreendido quase que estritamente *no* e *para* o âmbito do território do candomblé (inclusive devido aos racismos epistêmico e religioso que coloca barreiras a certos conteúdos), o vidante informa o elemento ontológico que capilariza do candomblé algumas características fundamentais (identidade, ancestralidade e encantamento) para falar também para o candomblé, do candomblé e para fora dele.

O vidante também é um acadêmico, um poeta, um rezador, mas ele não tutela em sua identidade um aspecto “laico”. O vidante é candomblecista. A sua demanda está em pensar como o filosofar encantado do candomblé contribui para informar uma identidade negra lastreada na ancestralidade viva e vivida no candomblé.

Através da poética vidante e do encantamento vidante, essa pesquisa perfila por temas que apresentam as condições em que a política de morte, o racismo e o colonialismo sujeitam as pessoas negras à *zona de não-ser* (Fanon, 2008; Carneiro, 2005). E como resposta à necropolítica, esse estudo – ao mesmo tempo que – propõe uma perspectiva de política de vida inspirada nas características candomblecistas ao cuidar da vida (ética do cuidado, ancestralidade, por exemplo), propõe o filosofar encantado como potência que o deslocamento de tais condições ao tencionar os fatores de sujeição (racismo, branquitude, desigualdades, traumas, epistemicídio etc. consignadas pela política de morte).

Sueli Carneiro (2005) faz um estudo sobre como a alteridade da pessoa negra – sujeitada às relações de poder – é **deslocada para** a zona de não-ser. Uma das perspectivas práticas da minha proposta de pesquisa é pensar-testemunhar – pelas vivências, pelo encantamento, pela poética e o filosofar vidante – o **deslocamento da** zona de não-ser **para uma política de vida**.

E como resultado desse filosofar, o deslocamento da zona de não-ser não significa apenas uma antitética afirmação insurgente (combativa) do Ser<sup>11</sup> Outrificado. O deslocamento se trata igualmente de um mundo criado e recriado (ao modo dos candomblés e quilombos) em que a identidade negra tem como referência a ancestralidade da cosmopercepção africana presente no candomblé. Esses deslocamentos (espécies de rupturas com o colonialismo) são feitos por diferentes contribuições da inteligência negra, sendo o candomblé um deles. Nessa profusão de caminhos que se encontram, o encantamento e a poética os percebem como confluências da inteligência negra.

### **Etimologia vidante**

“Etimologia” é um termo que se traduz da filosofia da linguagem como estudo da origem e evolução das palavras. Como vidante é um verbete próprio criado nessa pesquisa ele será apresentado aqui em sua definição conceitual a partir da etimologia; e a etiologia no segundo momento pensará as causas desse fenômeno.

A “etimologia vidante” pegou de empréstimo da filosofia o termo “etimologia”, mas não cumpre integralmente o seu currículo. Por esta associação quero apresentar uma didática de compreensão aproximativa com o que a palavra “vidante” informa a partir desse nome que criei.

Por questões de métodos, como abordagem que propõe um filosofar entre diferentes tratativas acerca do tema que envolve vida e modo de vida de candomblé, é que desenhei um termo movente entre variadas dimensões – nas quais sentidos novos, renovados, revisitados, sintetizados, rizomatizados (rizoma), associados ampliam a compreensão acerca do que seria esse modo de vida do candomblé. Para a formação deste quadro em que vidante se anuncia por um aspecto conceitual que se inscreve na linguagem eu pensei alguns horizontes de compreensão: conceito próprio (gramática afrorreferenciada);

---

<sup>11</sup> Aqui “ser” é colocado em maiúsculo para diferenciar do verbo “existir”, e dar destaque ao substantivo que a filosofia preconiza (ou seja, Ser se refere a tudo que diz respeito ao que a coisa é, dito de outra maneira, é tudo o que faz com que a coisa seja o que ela é).

conceito de vidante; e características gerais do candomblé que indicam um modo de vida.

*Conceito próprio (gramática afrorreferenciada):*

A título deste primeiro balizamento didático, que sinaliza estruturas teórico-conceituais da pesquisa, pensei o termo “vidante”. Como já falado anteriormente, as razões pelas quais desperto nesse termo um conceito próprio me oportuniza acenar para outros conceitos e ao mesmo tempo me permite distanciar um pouco de algumas ideias mais estritas acerca da preservação da vida (política de vida, por exemplo). Procuo também não criar uma trilha em oposição ou em estrita resposta aos conceitos sobre política de morte, necropolítica e/ou biopolítica. Por “conceito próprio” objetivo escrever um vocabulário contra-colonial que dê conta de uma quilombidade palmarina que – que no âmbito da linguagem – escapa às teias de dominação colonialista, como propõe Mestre Bispo (2023) e Beatriz Nascimento (2021).

Quando me refiro às limitações que a linguagem ocidentalista impõe ao narrar sobre cosmovisões fora do seu reino homogêneo e hegemônico (Oyewumi, 2021), eu falo sobre restrições semânticas que a gramática ocidental estrutura (Oliveira, 2021c). E como resposta eu apresento o vidante no campo da linguagem, mas inspirado em Exu e no Saci Pererê<sup>12</sup> que não se sujeitam às regras que querem lhes impor restrições de bases universalistas. Exu e Saci são eles mesmos os criadores de uma ética, de um saber, de um fazer transformador do mundo.

Edouard Glissant (2021) quando fala da *Poética da Relação* como uma capacidade transgressora de regras universalistas do classicismo ocidental (ciência, linguagem, arte, por exemplo) ele entende que a Relação dimensiona a linguagem para campos que a gramática colonialista ignora, a exemplo da língua crioula (que em resistência à imposição gramatical das línguas

---

<sup>12</sup> O Saci tem sido uma figura “confabulada”, “lendarizada” e “folclorizada” no imaginário cultural do Brasil como um ser da alacridade e das travessuras ou é assim mesmo que ele é? Quando falo no sacizentismo, longe de pensar na rebeldia, quero destacar a figura de um jovem negro insubmisso, insurgente, palmarino, livre, que com a sua sagacidade e ginga expressa um viver livre e encantado. Imagino o Saci em um mundo todo seu, mas que ao visitar o nosso mundo nos faz conhecer exatamente as amarras da vida humana estabelecida por ordens muito rígidas.

colonialistas ela é falada em muitas afrodiásporas e em muitos países africanos) e a exemplo da plasticidade e expansividade estéticas que a cultura Barroca apresenta além do que é ditado e decretado pela cultura hegemônica no caráter universalizante para a arte. A Poética da Relação – como uma das expressões da inteligência negra – inspira a sagacidade vidante.

Por essas razões, quando falamos através de uma gramática ocidentalista sobre assuntos da cosmopercepção africana, o conteúdo ancestralidade, por exemplo, soa estranho ou, no mínimo, limita-se a um sentido restritivo, similar ou tutelar da semântica ocidentalista. O vidante como “conceito próprio” é por si mesmo um deslocamento intencional deste campo limitado que não fala somente sobre a cosmopercepção africana, mas a partir dela. Este deslocamento epistêmico (“a partir de” ao invés de estudar “sobre”) que fala Eduardo Oliveira (2021a, b, c) modifica completamente a perspectiva de pensar, porque desobjetifica o Ser, o emancipa de postulados restritivos do saber.

O conceito próprio se inspira no campo prático da tradição de candomblé em que o eu tem como referência um postulado ancestral vivido no candomblé. Partir do candomblé, portanto, representa um aprendizado de terreiro e não se refere necessariamente ao lugar do terreiro como centralidade de um acontecimento. O conceito próprio aciona elementos do candomblé, especialmente quando os candomblecistas atuam no mundo fora do terreiro:

A relação com essa ancestralidade, com esse empoderamento que eu acho que é isso que você está falando da pessoa negra, transcende os portões do candomblé. Então, assim, uma filha de Ogum ali, ela aprende ser guerreira. Guerreira, ali no terreiro e fora dele. Com isso, ela como filha de Ogum não vai aceitar a opressão. Como eu, Júlio, te dei o exemplo no início da conversa, porque eu sou filho de Logunedé. Então eu não preciso aceitar determinadas opressões que eu passei antes de contar com a força do orixá (Babá Logunce, participante).

Até mesmo a política de vida (que no ocidentalismo tonifica o aspecto “político” que a vida das pessoas negras sujeitadas às Outrificações lhes têm incutidas nas dimensões sociais, raciais, econômicas, epistêmicas, culturais, linguísticas, jurídicas), sob a perspectiva da cosmopercepção africana ressalta-se a vida das pessoas negras **a partir** da ancestralidade.

Viver livre da política de morte é uma capacidade de se orientar por princípios de vida que o terreiro inspira e ensina de modo prático, e que também seja capaz de inspirar a vida fora do terreiro:

Eu uso muito a educação de axé dentro da minha casa, principalmente com o meu filho. Meu filho é ogã, é afilhado do Pai Júlio e eu reflito muito bem dentro da minha casa o que eu aprendo aqui. Eu passo na minha casa com o meu filho em questão de comportamento, de vestimentas, [a forma de lidar com as] pessoas na rua. Como as pessoas podem tratar ele por ele ser um candomblecista. Eu ensino a ele não aceitar e não admitir ser tratado diferente por ser candomblecista. Então eu uso muito dentro da minha casa a educação que aprendo dentro da casa de axé (Egbomi Natashe, participante).

Por estas razões o conceito próprio que vidante anuncia é uma reunião de elementos sobre o viver que contêm contribuições da negritude para pensar a identidade das pessoas negras a partir do que é a vida livre das sombras da política de morte. Embora o vidante indique a política de vida como cerne de sua busca, **o conceito próprio de sua natureza consiste em indicar o elemento espiritual que a ancestralidade africana legou a vida das pessoas negras em diáspora a partir do candomblé.** E o vidante, assim como um candomblecista fora do terreiro, se põe a caminhar com esse emblema evidente além dos muros do candomblé:

Eu vejo o candomblé muito dentro disso, uma escola para você ter uma vivência enquanto pessoa aqui na Terra, uma vivência mais produtiva. Se auto conhecer. Eu não vejo o candomblé como uma questão só religiosa, sabe, eu vejo candomblé como uma questão de educação (Ijo Danilo, participante).

Quando falo de “elemento espiritual” compreendo a identidade das pessoas negras não só como características raciais, políticas, econômicas, sociais ou estritamente religiosas de um grupo formado por pessoas negras (assim comumente compreendido em alguns estudos socioantropológicos), mas sim como “identidade cultural” porque, além de espiritualidade e cultura na cosmopercepção africana serem praticamente indissociáveis, após a escravidão empreendida pela Europa:

(...) os filhos da África viram-se obrigados a reestruturarem sua cultura e tradição em várias parte do mundo. (...). **e em solo brasileiro, reconstituíram seu universo cultural-religioso preservando, não sem rupturas e alterações, os princípios fundamentais de sua tradição, fonte suprema de sua identidade cultural** (Oliveira, 2021a, p.88 – grifo meu).

Porém, um paradoxo se forma, pois o fato de o candomblé ser anunciado pela narrativa hegemônica apenas como religião secciona nessa lógica ocidental (classificatória, fragmentista e racista) um sentido identitário restritivo em que o candomblé acaba reservando quase que exclusivamente aos seus adeptos. Por outro lado, obviamente que a tradição viva mantida no candomblé também é fruto da vivência “no” candomblé, porém me refiro ao desconhecimento e o afastamento que muitas pessoas negras têm sobre o sentido identitário da ancestralidade africana que o candomblé expressa em sua constituição afrodiaspórica por causa do racismo religioso aplicado a ele; ou até mesmo porque o candomblé seja compreendido como uma instituição religiosa. Ainda numa outra perspectiva, é fato que o candomblé é uma das principais bases de formação da cultura brasileira, porém sem o indicativo de origem de sua contribuição devido aos racismos religioso e “epistêmico” que recaem sobre ele (Oliva, 2019).

Vidante e política de vida não são sinônimos. O vidante como conceito próprio desloca a relevância dada a política de vida para a vida, embora conserve os termos tradicionais. Neste sentido de conceito próprio que escrevo “vidante” eu indago, **como é compreendida então essa perspectiva de política de vida que vidante aciona?**

Em resumo, a política de vida é uma reunião de ações, conceitos, ativismos e teorias que dizem respeito às diferentes expressões da vida, mas especialmente da vida das pessoas Outrificadas. Muitos pensadores e correntes de pensamento das mais variadas áreas, mas sobretudo da filosofia, tem narrado a vida sob a ótica de sentidos filosóficos sobre o existir.

Jean-Paul Sartre, um grande filósofo existencialista francês até chegou a tratar com o médico e filósofo afro-antilhano Frantz Fanon várias questões relacionadas a pauta racial negra, mas Sartre parece ter resumido a questão racial mais à sua militância social do que ao trabalho intelectual.

Existencialismo e alteridade são exemplos de literaturas sobre a vida, literaturas essas das quais sou mais simpatizante do que signatário porque elas não indicam plenamente em que medida a política de vida pensa a vida e a

identidade negra de modo desobjetificado<sup>13</sup>. Respondo à indagação anterior dizendo que, **por estas razões é que vidante re-conceitua/amplia o sentido de política de vida a partir de uma cosmopercepção africana (vivencialidade, testemunho) que caminha rumo à outras cosmovisões e além disso é feito “por mãos negras”** (em alusão à proposta de escrita de Alex Ratts ao organizar o livro de Beatriz Nascimento – 2021).

Existe uma perspectiva teórica de base africana próxima da política de vida, a saber, a “política do vivente”. Ela tem uma performance narrativa acerca da sobrevivência dos africanos nas agruras da política de morte. Contudo a política do vivente desloca a atenção para as táticas da inteligência negra no caráter de sobreviver.

**Como o vidante se relaciona com política do vivente?** Achille Mbembe, em “Brutalismo” (2021) apresenta um termo convidativo no capítulo 8 do seu livro em que ele chama de “política do vivente”, mas com esse termo ele fala de um momento histórico em que a Europa sequestrou bens materiais e imateriais da África e os aprisionou em museus europeus, e que a restituição, a reparação e o reconhecimento das atrocidades da branquitude<sup>14</sup> para com a África talvez não encontrem restituição e reparação à altura da destruição cometida pela Europa. A política do vivente mbembeana prepondera sobre a consciência da ausência do seu patrimônio ancestral violado e extraído e que, no seu lamento, faz o seu luto ao mesmo passo que ensaia formas de manter a vida – em meios aos escombros colonialistas deixados em boa parte da África.

---

<sup>13</sup> Pensadores humanistas tais como Soren Kierkegaard, Nietzsche, Emanuel Lévinas, Hannah Arendt, Michel Foucault, Jean-Paul Sartre e outros, por exemplo, pensam a vida a partir de processos alteristas que subjagam a vida de segmentos sociais Outrificadas, no entanto a literatura que os carregam – negando, afirmando ou reafirmando – está alocada numa cosmopercepção e gramática do cativo ocidentalista.

<sup>14</sup> Branquitude é um conceito cada vez mais trabalhado pela inteligência negra, e que nessa pesquisa é acionado para entrecortar alguns temas que o colonialismo figura em forma de ideologia para isentar/omitir/invisibilizar/desresponsabilizar as pessoas racistas de seus crimes e ocultar privilégios de pessoas brancas favorecidas pelo racismo. A branquitude, enquanto ideologia gemelar do racismo (Theodoro, 2022), poderia ser considerada como um ponto de partida para pensar como a presença de pessoas brancas no candomblé e o colonialismo quase sempre são tratadas como sinônimo. Ao invés de considerar esse pressuposto generalista que citei, o Candomblé Escola do Egbé Onigbadamú (Moronari *et al*, 2023) discute como o colonialismo e as suas formas de opressão (de gênero, de raça, de classe, cultural, epistêmica, por exemplo) formam uma matriz de múltiplas violências que incidem sobre muitos terreiros; pois como vimos, o essencialismo, o purismo, o fundamentalismo, o exclusivismo são armadilhas que o próprio colonialismo tem subjogado muitos terreiros na contemporaneidade.

Infiro que a política do vivente, embora apresente a África como um futuro de tratamento humanitário para o ápice do desterro planetário do porvir (que está sendo causado pela necropolítica), figure como contemplação mbembeana do estrago deixado pela Europa, ao passo que o vidante – na afrodiáspora brasileira – é um agente que atua nos destroços diários lançados pelo racismo, pela desigualdade e pelo capitalismo, bem como é uma agência que contempla também o que a inteligência negra construiu – a exemplo dos vários abrigos anticoloniais (quilombo, candomblé, irmandades negras, movimentos sociais e outros) e também na África e nas demais afrodiásporas além do Brasil.

Embora a noção política do vivente relatada por Mbembe recaia quase que completamente sobre a violência sobre a África, o vidante não enxerga só as perdas do seu patrimônio cultural, na verdade há uma resignificação, inventividade, transformadora e repatriação na perspectiva vidante. Noutros momentos, de outras formas até mesmo apontadas por Mbembe (2005), a África tem sua maneira de responder as afrontas sofridas e de recompor suas trajetórias de vida. No entanto, destaco a política do vivente de Mbembe como conceito inspirador, mas não aplicável integralmente ao propósito desse estudo – mesmo que seja próximo, por isso o meu conceito é próprio também nesse sentido sacizento de auto governabilidade e não apenas porque se inscreve na pauta anticolonial ou só porque se escreve pela gramática da negritude.

Noutro momento, veremos a vida a partir de uma política não mais da sobrevivência, mas da vivência. Para este assunto falarei do candomblé e de outras confluências negras. De qualquer modo, a política do vivente é trazida como estudo porque ela aponta o contexto macro em que as diferentes políticas (vida e morte) atuam e informam em que medida as afrodiásporas delas se aproximam e como se posicionam em referência a elas.

### *Conceito de vidante:*

A gramática e a literatura da inteligência negra ganham mais um elemento, que a princípio darei ao termo criado as primeiras bases que seu conteúdo aciona, a começar pela palavra “vidante”.

Como já falado anteriormente, a palavra vidante não surge de uma inventividade abstrata, mas a partir do contato com a literatura e das vivências em que imergi na cosmopercepção africana. Portanto, destaco aqui esse caráter de imanência (vivência, prática, convivência) no qual vidante desperta um sentido de caminhos já trilhados. Ou seja, vidante é uma palavra cujos sentidos e expressões emergem de vivências, conceitos, elementos, intuições, poéticas invocadas da cosmopercepção africana e o movimento ontológico do vidante é o deslocamento ao modo de Exu experienciado no próprio corpo:

O corpo é mais que uma memória. Ele é uma trajetória. Uma anterioridade. Uma ancestralidade. Por isso é preciso fazer o movimento da volta, mas volta não é retrocesso. É o movimento descontínuo e polidirecional. Como a teia de aranha. Trata-se de inventar enquanto se resgata; trata-se de re-criar enquanto se recupera (Oliveira, 2021c, p.128).

Vidante internaliza a individualidade do corpo e também a coletividade que a comunidade expressa nas organizações fundadas na cosmopercepção africana. Vidante, em uma de suas expressões, compreende os terreiros como resgate identitário e cura além do fator propriamente religioso, pois:

A recriação desse sistema religioso teve a finalidade de reagrupar os espíritos sequestrados do clã, **reaproximando os familiares de outrora** da religiosidade e da cultura ancestral. E, o mais importante, esse sistema nos possibilitou retomar a filosofia e a cosmologia de nossa origem étnico-ancestral, **devolvendo-nos o sentido da vida** através de valores ausentes no pensamento cartesiano, nas filosofias europeias ou na cosmogonia cristã (Pinto, 2022, p.27 – grifo meu).

Estando os candomblecistas com a “**vida**” “**ante**” (vida + ante + a **um modo de vida**) estabelecida e pulsante no terreiro, o seu sentido de vida se expande, a vida se fortalece, se refaz, se multiplica, se reintegra, se transforma, se vivifica de fato, bem como se conecta a outros campos, tais como, tradição de axé, ancestralidade, memória, história, corporeidade, espiritualidade, episteme, político, racial, identidade. E dessa forma vivificante, a vida zelada sob a ética do cuidado, também recebe tratamentos para as feridas Outricizadas.

Você me perguntou como vida e morte se relacionam no candomblé? O candomblé preserva a vida. O candomblé é uma continuidade, inclusive das pessoas que já foram. A gente traz por meio da memória essas pessoas para o nosso convívio. Tem cultos específicos para isso. Não há esse modo de separação entre vida e morte. Então, assim a gente tem cultos aos ancestrais justamente por não acreditar que na morte existe um fim. Então, se a morte não existe um fim para gente, a vida no candomblé é contínua. Uma forma no candomblé de trazer essa pessoa que já se foi para “o mundo da verdade” é mantê-la viva no nosso coração. (...). Tem pessoas que já foram, mas estão ali presentes. A gente tem o culto em memória dessas pessoas. Então, nós preservamos a vida. **O nosso princípio é a manutenção da vida**, inclusive das pessoas que já foram para outro mundo (o da verdade) (Babá Logunce, participante, grifo meu).

Rarefeitas como as brisas, porém decisivas, são as rotas da interioridade no curso da vida, tais como, ipseidades, identidades, singularidades, subjetividades, sincronias, afinidades, escolhas, desejos, aprendizados pontuais, trocas energéticas, emoções, processos de cura, aprendizados graduais e coletivos, intuições, cismas, segredos, firmeza num aspecto espiritual, deslocamentos, sentimentos, emoções, memórias, biografias, autobiografias, conflitos, marcas.

Seja qual for a tônica da narrativa de vínculo com o terreiro, assim como uma Poética da Relação glissantiana ou o transatlântico gilroyiano que navega pelas vivências (turbulentas ou calmas, doces ou salgadas, cristalinas ou turvas, espontaneamente ou compelida, de noite ou de dia), ora uma ou outra, a vida ante esse grande mar do modo de vida do candomblé acaba ancorando por tempo indeterminado num aspecto ou noutro, ou se ancora – rizomaticamente – em vários sentidos ao mesmo tempo do terreiro. Seja qual for o destino aportado, a ética do cuidado é o que ancora no sedimento do terreiro esse momento de aportamento indicado pelo vidante.

As posições do sujeito do conhecimento e do elemento a ser conhecido sempre foram estruturas condicionais para o conhecimento no Ocidente. É interessante observar que a filosofia ocidental em sua didática de ignição do pensar compreende o espanto (diante do dado novo) como gatilho para o filósofo e a filósofa darem os primeiros passos reflexivos no campo do conhecimento.

A Teoria do Conhecimento para a filosofia ocidental se caracteriza por esta relação cativa, assimétrica e de sujeição entre “Sujeito” e “Objeto”, sendo a lonjura ou proximidade condições que estatuem a representação, a identidade,

a essência e posição entre esses dois elementos. É desta matriz filosófica também que o Sujeito Pensante e Outro Pensado em suas relações subordinadas obtêm as imagens de si – assunto este que falarei mais adiante acerca do Eu Soberano (Sujeito Hegemônico) e Outridades.

Já na cosmopercepção africana, além de reflexões teóricas, diálogos, verbalizações deste filosofar, é a oralitura africana que investe o vidante desse elemento vital que a palavra viva anuncia através da vivência (Hampâté Bâ, 2010; Santos *et al*, 2022; Sodré, 2017). Ou seja, então ao invés de pensar a posi o do sujeito e do elemento a ser conhecido, o vidante parte do “vivido”. O vivido, além do pensar, aciona o filosofar em todas as suas dimensões, a saber, a oralitura, a ancestralidade, a memória, a história, a prática, a corporeidade (identidade, raça, senioridade, sentidos), a comunidade, os saberes... (Oliveira, 2021a, b, c).

Falar do vidante também como essa igni o filosófica a partir da cosmopercep o africana   preciso destacar em que medida o tipo de rela o (entre vidante e candomblé) lhe confere a sua percep o de candomblé. Será, portanto, o modo de vida do candomblé o indicativo de um estado de vivência que produz no vidante o sentido que o constitui **testemunha, partícipe, membro da família, ancestralidade, filósofo, espírito, companhia, membro de um coletivo, voz e parte** mesmo daquilo que ele anuncia e representa.

Para todos os efeitos, o vidante não fala **sobre** o candomblé ou sobre candomblecistas, mas fala **a partir** do encantamento de Logun e na condi o de candomblecista (parafraseando Eduardo Oliveira acerca da cosmopercep o africana). Esta rela o  , portanto, não uma etnografia clássica que estuda uma cultura que lhe   “estranha”, mas uma etnografia própria em que o pesquisador tem como campo a sua cultura (Coccia, 2023); uma história escrita por mãos negras (Nascimento, B., 2021) sobre vidas, emo es e identidades negras (Guerreiro Ramos, 2023).

  a partir do que compõe o candomblé que o vidante – como partícipe – apresenta as bases que o constitui. Ou seja, veremos adiante, portanto, algumas

características do candomblé que mobilizam o vidante e que são destacadas nesta pesquisa.

*Características gerais do candomblé que indicam o seu modo de vida:*

Diferentemente das maneiras de sobreviver aos constantes assédios da política de morte, e diferentemente do engajamento com as maneiras de ressignificar e reinventar modos de vida, o “vidante” busca compreender os modos de ser, de estar e de fazer em torno das formas de vida (humana, ancestral, espiritual, vegetal, animal) que – se expressam por relevantes conteúdos filosóficos dentro de uma vivência que parte do modo de vida do candomblé, especialmente da ética do cuidado que falarei mais adiante.

Assim como diz Wanderson Nascimento (2016a), alguns equívocos podem derivar de generalizações acerca do que se compreende por candomblé. Com base nos dizeres do referido filósofo, ressalto o “candomblé” como singular num primeiro momento, mas existem diferentes expressões do candomblé se consideramos as peculiaridades que se formam no terreiro, e que apenas para destacar sua grande abrangência – e outras possibilidades além dessas – apresento algumas características basilares, influenciadoras e/ou condicionantes das expressões do candomblé como caminho de compreensão do termo vidante que elaborei:

- i) cada casa, embora vinculada à sua referência de origem e à casa mãe/matriz, tem seu regimento, suas regras, o formato único do espaço físico, suas condições econômicas, dinâmica peculiar do relacionamento interpessoal entre adeptos/as, quantidade de membros da família de candomblé;
- ii) as casas/famílias podem ter e/ou estar associadas a outras estruturas organizacionais institucionais (quilombos, irmandades, escolas, centros culturais, comunidade agrícola etc.);
- iii) cada tradição possui suas origens étnicas e suas línguas africanas, bem como hábitos e culturas adquiridos e ressignificados em e por diversificados contextos e relações com outras etnias africanas e indígenas;

- iv) a cultura local e regional nos distintos cenários brasileiros (sociedade/vizinhança, campo, cidade, periferia, predominância religiosa e racial num dado espaço) podem ser elemento de distinção, assim como os diversos sincretismos religiosos que influenciaram os modos dos cultos de cada nação;
- v) a casa pode ter como responsável pelo seu zelo uma mulher ou homem, assim como a participação e a distribuição/acúmulo de cargos no terreiro pode seguir uma tendência peculiar;
- vi) o aspecto formal da natureza jurídica do terreiro – enquanto instituição religiosa para o Estado – se apresenta como dimensão relacional e legal da casa para com o Poder Público, bem como forma de vínculo com as associações entre os terreiros de matriz africana e à sua casa/nação de origem; as demais casas que não se inscrevem no estatuto de instituições formais perante o Estado podem operar pela mesma lógica relacional com a tradição de candomblé;
- vii) algumas casas podem estar empenhadas em atividades secundárias ou concomitantes, a exemplo de trabalho social, humanitário, cultural, artístico e/ou esportivo;
- viii) cada casa está associada ao orixá/inquice/vodum regente, que juntamente com outros elementos integram o axé da casa;
- ix) uma mesma casa pode sincretizar cultos de diferentes nações no mesmo terreiro – a exemplo do Egbe Onigbadamu (Ketu) que também possui assentado o inquice Tempo (Angola) em seu território;
- x) sendo a estrutura organizacional do terreiro de base familiar (de família de candomblé), após o falecimento do/a zelador/a, a casa pode dar continuidade com um/a herdeiro/a ou simplesmente parar de funcionar; ou em decorrência da transição pode passar por consideráveis transformações, levando os/as demais membros a dispersão e/ou associação à outras casas.

Fora estes destaques mais comuns, muitos outros fatores (internos, externos e combinados) podem incidir no que aqui será apresentado como **modo**

**de vida** – em sua gênese africana e em sua movimentação e ressignificação afro-brasileira.

O vidante e o modo de vida do candomblé se dão por essas instâncias em que tudo concorre para uma relação de solidariedade, cuidado, trabalho cooperativo. Há conflitos, mas sempre regulado por confluências do espírito coletivo. Em muitas organizações sociais com base de comunidade costuma-se idealizar um tipo de convivência quase sem conflitos ou sempre em vias de evitar a ocorrência de conflitos, já no candomblé:

Na verdade, **se você parar para pensar mesmo, pensar o conflito, ele vem para resolver um problema.** Se você está aberto para resolver esse problema, esse conflito vai te trazer tanta coisa boa aqui na resolução desse problema, aproximar mais, também amadurecer (Kota Nkendamulenje, participante, Grifo meu).

E a forma de compreensão do conflito no âmbito do candomblé é sempre visto em relação aos benefícios do espírito comunitário. E no que diz respeito à individualidade, o conflito trabalha no sentido de regulação da convivência a partir da integração da pessoa como ela é ao coletivo e não impõe um modelo comportamental universalizante aos indivíduos:

Para nós [candomblecistas], cada um é o que é, autêntico. Eu tenho os meus defeitos, que são muitos. Devo ter alguma qualidade, assim como todo mundo tem. A gente aceita o outro com os defeitos e as qualidades que ele tem. A gente não espera deles perfeição [como na moral cristã], porque também a gente sabe que a gente não é perfeito. Eu acho que isso, a forma de resolver as coisas, é uma das melhores coisas que eu aprendi no candomblé (Kissumbure, participante).

Você entende de natureza? Você é água, não tem como você ser fogo. Então quando você nega que você é água, e quer ser aquilo que você não é, você vive em constante conflito horrível, que vai te castigar (Kota Nkendamulenje, participante).

A família de candomblé assim, por exemplo, nós somos pessoas bem variadas, diferente de uma família carnal que tem que se aceitar e tem que se respeitar. Família de candomblé, além disso tudo, a gente também não precisa ficar se disfarçando. Se eu tenho alguma coisa para falar para ela agora [com a Kota Nkendamulenje], eu falo. Eu não vou me importar se eu serei rude demais, intransigente demais, inconveniente demais. Mas a gente sempre está falando as coisas (Kissumbure, participante).

Apresentei nestas linhas gerais dos dez tópicos situações que podem dinamizar o modo de vida do candomblé, a priori, desde hábitos particulares de cada casa ao sentido de identidade do segmento que caracteriza o candomblé como um todo – distinguindo-o dos demais segmentos religiosos em alguns aspectos; e apresentei as singularidades de cada casa que compõe um todo

(modo de vida no sentido geral) que chamamos de candomblé para destacá-lo do paradigma ocidental de religião. É dessa perspectiva, dentro das limitações gramaticais que me impossibilitam melhor expressão, que o candomblé se apresenta “plural” e “singular”; interno e externo.

Para Wanderson Nascimento (2020b), dentre as características que também fazem com que o candomblé se destaque de outros segmentos marcados pela espiritualidade, a ancestralidade é o principal elemento. Ainda conforme o filósofo, a partir desse caráter específico (ancestralidade) o candomblé conserva nos limites do terreiro a especificidade que lastreia para algumas pessoas bases de convivência para criar a comunidade. Já para outras pessoas que não se alinham com esse caráter da ancestralidade é o que faz com que o candomblé não se anuncie como um princípio universalizante. Conforme Nascimento (2020b), essas pessoas da comunidade do candomblé, por transitarem também em horizontes culturais ocidentalistas, se tornam “habitantes entremundos” – porque elas circulam entre diferentes culturas, a de candomblé (de base africana e afrobrasileira) e a ocidental.

Feitas essas considerações, além de outras expressões que também têm as suas definições apresentadas em formatos legais, históricos e antropológicos, compreendo – num primeiro momento – como modo de vida do candomblé em duas perspectivas cumulativas: i) um segmento social de matriz africana e afro-indígena lastreado pela ancestralidade; ii) uma vivência comunitária (por meio da ética do cuidado, por exemplo) que aciona um filosofar que vai além da questão espiritual (Nascimento, W., 2016a). Na medida em que a literatura e/ou a observação em campo indicar, algumas nuances e ou mesmo destacadas características, elas serão apresentadas e tratadas.

Em termos gerais, Wanderson Nascimento (2016a) compreende o candomblé em sua conjuntura como um modo de vida em si. Para Nascimento o candomblé é diferente da conceituação de instituição religiosa ocidental. Ou seja, o candomblé não se reduz unicamente à questão religiosa. Em tempo, o “modo de vida” não é exclusivo do candomblé, mas por essa denominação quero expressar que ele se apresenta como uma organização mais ampla do que religião, pois as próprias religiões possuem um modo de vida. Então, o mais adequado para eu destacar essa ideia é que a religião é um dos elementos do

modo de vida do candomblé – sendo sua expressão mais relevante para essa pesquisa o cuidado.

Ao pensar o caminho até o candomblé como uma das vias pelas quais a herança africana religa as pessoas negras às questões da identidade, infiro de Wanderson Nascimento (2020b) que, o candomblé como modo de vida é um segmento plural (religião, filosofia, cultura...) que religa as pessoas às heranças africanas ao mesmo tempo que transita “entremundos” ao se instalar justamente entre outras percepções de mundos, a saber, o ocidentalismo as cosmopercepções indígenas, por exemplo. Aliás, o candomblé se constitui no entremundos:

Eu entendo que ele [o candomblé] nasceu na travessia. Quando os nossos ancestrais aqui chegaram. (...). É muito forte isso que eu estou te falando, porque vibrou a força de Xangô naquele sofrimento. Xangô [vibrou] em Yorubá. Eu em Bantu vibrou a força de Dandalunda. O branco que escravizou não quer saber quem está ali dentro, botou a gente como a mesma coisa ali, mas em cada um está vibrando o Xangô, Dandalunda ou Toi Zomadonu. Olha aí o candomblé acontecendo. (...). Por isso que digo que o **candomblé para mim nasce na travessia**. A força, a vibração, essa força chega, quando ela pisa nesta terra, ela já pisa estabelecida aqui dentro, ela vai se organizar a partir dessa união (Babá Logunce, participante, grifo meu).

O modo de vida do candomblé pode ser lido a partir da ênfase dada em algum elemento da cosmopercepção africana que o institui, representa para um neófito, por exemplo, um “reaprendizado do viver. Uma ressignificação da vida” (Oliveira, 2021c, p.142). As coisas do cotidiano passam a ter uma importância elementar na ética do cuidado que o candomblé expressa, porque os atos do cuidado são ressignificados pela ancestralidade presente em cada ato dos membros da família de candomblé.

Olha, eu sinto que eu vivo isso com o cuidado que a nossa matriarca [Mãe Geni] tem para cada filho, sabe? Na reza que meu Pai [Tawa] canta para gente, quando a gente se recolhe, ou mesmo aqui na sala, a gente sente a mesma ancestralidade viva nessas pessoas, e a Mãe Dinda, cozinhando para gente, cuidando sempre da gente, no lavar de roupa, no lavar de louça, sempre tem um pouquinho de cuidado das pessoas que estão envolvidas (Muzenza Mukiala, participante).

A ancestralidade que o candomblé expressa no sentido que vidante compreende espiritualizar a identidade das pessoas negras, não dissocia modo de vida de ancestralidade, a propósito: “ancestralidade não é um conjunto rígido de sensações morais, mas um modo de vida. Ela é gramática e semântica ao mesmo tempo” (Oliveira, 2021c, p.195). Por isso a vivência no candomblé é uma

experiência que perpassa simultaneamente a corporeidade, a espiritualidade, a oralidade, o pensar, o ver, o sentir, o fazer e outras dimensões que o ser da pessoa emprega na dinamização da vida em comunidade – de modo imanente.

### **Etiologia vidante e o seu alvo**

“Etiologia” significa “pesquisa ou determinação das causas de um fenômeno” (Abbagnano, 2003, p.387). Diferentemente da etimologia que anuncia o vidante no âmbito da linguagem e no lócus cultural do candomblé, a etiologia anuncia sentidos fundacionais do percurso observado que contribui para pensar por quais motivos o vidante conecta definições de si ao caminho por ele trilhado. Ou seja, nesta expressão etiológica o vidante é invocado a partir de alguns sentidos elementares do modo de vida do candomblé e da Outridade que o aciona no seu caminhar.

O caminhar do vidante se faz pela transeusência circular e encantada – que já referenciado pelo candomblé – segue em direção ao terreiro nesse momento que se anuncia.

A etiologia vidante se capilariza por muitas perspectivas relacionais, mas para fins didáticos apresento nessa parte algumas contribuições elementares a começar pelas questões relacionadas com: *caminho; os mortos; identidades dilaceradas; a cura como restauração; a memória e o elo ancestral; e as noções de morte e vida.*

O alvo do vidante (caminhar com) é, com efeito, a razão de sua existência. O “caminhar com” do vidante envolve uma postura, um modo de caminhar.

#### *Vidante e caminho:*

A princípio, considero o vidante um percurso ontológico além do candomblé, mas que aciona o candomblé num certo momento para significar o percurso trilhado em diferentes caminhos sob uma ótica da **vida diante do modo de vida do terreiro**. A questão filosófica sobre o ser nesse percurso ontológico

é uma profusão de significados e significantes que reúne movimento, caminho, caminhante e suas vivências, suas memórias, suas histórias, seus laços ancestrais e suas trajetórias. O vidante primeiramente vê o candomblé de dentro, por dentro, de fora, por fora e depois à medida que segue caminhando com, já às portas do candomblé, o vê também pelo testemunho dos candomblecistas.

Dessa feita, vidante reúne essa perspectiva que além visitar e endereçar cartas a um público diverso anuncia pela sua relação com os destinatários quem é esse remetente e, sobretudo, como está e em que lugar está esse remetente. Seja ele o conteúdo da mensagem enviada ou o remetente, inspirado em Exu que “dá forma, identidade, função, finalidade” (Oliveira, 2021c, p.149), o vidante, em sua empatia, incorpora a identidade do próprio destinatário dos seus escritos como causa.

Com uma tônica exuística, o vidante se apresenta na relação de visitação ao mundo e às cosmopercepções que compõe os mundos em que estão essas pessoas.

– Vidante, quem és tu? O que és tu?

– Ora caminho, ora caminhante, ora caminho e caminhante, ora ser, ora ente... aliás, ora percebe-me como isso, ora como aquilo, ora como aquele, ora como algo.

A etiologia vidante se encontra com a perspectiva de uma revolução fanoniana (Fanon, 1968), ou seja, aquela segunda onda de revolução (a interna) que vem “conscientizar” as massas já desassossegadas pelas afrontas dos processos de dominação. Descrentes com as instituições, sindicatos e partidos políticos, para Fanon (1968) povo e indivíduo são as únicas instâncias de esperança e verdade, pois são nessas pessoas de carne e osso que as indignações se mostram capazes de provocar um ato revolucionário efetivo. Revolução essa que pode ocorrer no âmbito pessoal e privado, regional ou local, porque a revolução anticolonial se capilariza também pela quantidade de insubordinados para enfrentar a opressão.

A revolução que as pessoas negras são agenciadas para promover constantemente as tornam magnetizadas pela violência que combatem.

Portanto, “a obrigação de ter que ‘compreender’ a violência, e de quase sempre precisar combatê-la, nos distancia de uma vivacidade como essa [da poesia, da vida], congela também o calafrio, perturba a presciência” (Glissant, 2021, p.189). **Mas além da revolução fanoniana, a revolução que o vidante anuncia pela sua vocação de deslocamento é aquela que depois de romper com as cadeias de sujeição e violência colonialistas também aponta o caráter espiritual da identidade cultural que a ancestralidade africana indica no caminhar até o candomblé.**

Se tornar vidante se trata desse estado ontológico de repatriamento identitário do caminhante que antes era apenas Outrificado (ou seja, antes objetificado pelos movimentos necropolíticos no signo da dor) ou um sobrevivente gravitando existencialmente nos escombros residuais da zona de não-ser. Se tornar vidante se trata, portanto, da associação da vida Outrificada com a política de vida.

Muitas pessoas negras brasileiras (Outrificadas ou sobreviventes – embora eu faça essa diferença apenas como localização de uma condição que muitas vezes não se desvinculam de uma mesma pessoa) seguem apartadas do seio ancestral que lastreia a identidade cultural que o candomblé cultiva. Inconscientes de um lócus coletivo mais amplo, algumas dessas pessoas ignoram a possibilidade de serem acionadas identitariamente além dos aspectos raça, povo, etnia, classe, partido, segmento social ou grupo específico da espécie humana. A identidade para as pessoas negras, em geral, gravita em fragmentos:

A demanda à qual me refiro é a da **reconstrução identitária** ou, melhor dizendo, reconhecer o apagamento das presenças africanas no seio de nossa identidade brasileira; reivindicação fundamental dos movimentos negros brasileiros: saber que parte do que somos é incontornavelmente marcado pelos legados africanos que insistimos em obliterar. É nesse contexto que nos encontramos com a afirmação do filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne (2006, p. 5) quando nos lembra que um aspecto importante das filosofias africanas é “sua preocupação com a identidade”. Não se trata, no entanto, de uma abordagem da identidade como uma essência ou substância, mas como movimento de construção de nossa imagem de si e que se relaciona com processos históricos de visibilidade ou desaparecimento de elementos agenciados politicamente (Nascimento, W., 2020b, p.26 – grifo meu).

A ancestralidade aciona a identidade de que modo? Falando sobre a representação antropológica que as máscaras possuem para suas respectivas culturas, Eduardo Oliveira (2021c) as compreende como algo que transcende a mera representatividade do mundo para se inscrever como um “outro modo de ser” porque as máscaras são elementos mediadores entre diferentes dimensões (animado e inanimado; tempo mítico e profano; vivência e recordação).

(...), a ancestralidade não tem uma identidade, pois como ancestralidade, **ela é o ponto para onde as identidades convergem**. As máscaras, ao configurar expressões identitárias definidas – muito embora dinâmicas, formam, no seu conjunto a face da ancestralidade (Oliveira, 2021c, p.230 – grifo meu).

O vidante capilariza esse dinamismo da máscara como modo de ser da ancestralidade quando se associa a um estado espiritual ancestralizado a partir do candomblé (um espírito transformado) porque está unido a um legado ancestral; e também, quando está a caminho do candomblé se apresenta como o usuário da máscara – que no seu caminhar com – volve a identidade para a ancestralidade.

Ancestralidade dentro do candomblé “não é entendida apenas como um parentesco consanguíneo ou simbólico, mas como categoria que busca produzir sentidos para a experiência ética e política em torno do pensamento e da vida” (Nascimento, W., 2020b, p.31).

Quando falo sobre “estado espiritual ancestralizado” que o vidante se transforma não me refiro ao vidante como quem compreende o candomblé como chegada e lugar idealizado ou exclusivo após a sua longa caminhada, até porque o candomblé não é proselitista (Oliveira, 2021c; Nascimento, W., 2020b), mas uma instância elementar para pensar a reconstituição da identidade cultural das pessoas negras:

Podemos, ainda, entender os candomblés desde uma perspectiva religiosa, um dos caminhos interessantes é fazê-lo desde uma marca política de resistência, a partir da qual se entende a religião como uma experiência de religação; entretanto, não mais com o sagrado, com a divindade ou com o transcendente – como, usualmente, se compreende no Ocidente –, mas com os contextos identitários que foram fraturados na empresa escravagista colonial moderna. Religa-se com uma identidade que foi ameaçada pelo sequestro de povos do continente africano, por meio da recriação de valores, saberes, crenças e práticas que se instanciam nos terreiros (Nascimento, W., 2020b, p.78).

Nesta perspectiva apontada por Wanderson Nascimento (identidade e candomblé) é que me faz pensar alguns aspectos em que vidante é concebido não como um conceito abstrato, metafórico, ilustrativo ou representativo do filosofar de candomblé e nem como um engenhoso punhado de características da inteligência negra. Com efeito, a identidade para as pessoas negras no candomblé aciona o “local” além de um território geográfico, predial, histórico, político, cultural ou sagrado. Neste contexto, o candomblé é concebido como “local” dado como condição elementar para que o encantamento indique uma delimitação de intimidade, de reconhecimento e de laços ancestrais para que a comunidade vivencie, partilhe e sustente elementos comuns da cosmopercepção africana potencializada para diferentes sentidos. O vidante também é concebido – em termos de identidade – não como um conceito abstraído do candomblé, mas como um signo cujo significado não é desvinculado do seu local matricial, ou seja, do próprio candomblé,

O conceito de “identidade-relação” de Edouard Glissant também me ajuda a sintetizar e melhor expressar o que digo sobre o “estado espiritual ancestralizado” no qual vidante e candomblé se relacionam para constituir a identidade vidante e o espiralar filosofar vidante. Por isso que o conceito de identidade-relação que apresento também objetiva prefigurar o que o vidante anuncia sobre si, porque o vidante não pode ser pensado sem referência vivencial ao seu *local* matricial – o candomblé –, bem como o vidante não pode ser concebido sem os postulados ontológicos que os elementos da cosmopercepção africana identitariamente o constituem (tais como o estar com, caminhar com e o filosofar vidante).

O movimento espiralar que a identidade-relação preconiza anuncia pela vivência o outro, ou seja, o princípio basilar da comunidade, da diferença, da partilha. O referido conceito de Glissant diz que:

Identidade-relação está ligada, não a uma criação do mundo, mas à vivência consciente e contraditória dos contatos entre as culturas; está dada na trama caótica da Relação e não na violência oculta da filiação; não idealiza nenhuma legitimidade como garantia de seu direito, mas circula em uma extensão nova; não representa para si uma terra como território, a partir de onde se projeta para novos territórios, mas como **um local em que “se dá com” em vez de “com-pre(e)nder”**. A identidade-relação exulta-se com o pensamento da errância e da totalidade (Glissant, 2021, p.174 – grifo meu).

Prefigura pela errância glissanteana e o exuísmo dimensionado pelo vidante um sentido entre outros sentidos, não um estado que se coloca como coroamento de outros, mas um que tonifica pelo encantamento a totalidade que a identidade cultural africana é constituída e constituidora. Nas palavras de Wanderson Nascimento (2020b), é nesse aspecto de relação “entremundos”<sup>15</sup> (africanos, ocidentais e ameríndios) que o candomblé se inscreve como articulador de um modo de vida que transita em diferentes instâncias, mas que reserva aos limites do terreiro o que é característico da tradição para a vivência das pessoas candomblecistas, não as impedindo de expressar fora do candomblé seus valores.

Do candomblé para fora do terreiro, o vidante é agenciado por uma identidade de candomblecista. Às portas do candomblé ele também se imbuí de uma agência comunicadora entre as diferentes dimensões que ele visita e da qual ele faz parte, até porque o candomblé não tem caráter proselitista e nem tem a finalidade de ser um território para todos (Nascimento, W., 2020b), mas pode expressar-se como uma pedagogia de terreiro para o mundo além de seu território – a exemplo do Candomblé Escola (Moronari *et al*, 2023).

A capacidade comunicadora do vidante tem o seu fundamento na ancestralidade que o candomblé preconiza. É oportuno destacar também a forma como o candomblé lida com um dos aspectos acionados pela ancestralidade, a saber, os antepassados<sup>16</sup>. Antepassados, portanto, na forma

---

<sup>15</sup> “Os candomblés surgiram no Brasil em meio à necessidade de convivência dos povos africanos e suas descendentes e, também, em razão do imperativo de manutenção das memórias ancestrais. Essa característica fez com que os próprios candomblés surgissem entremundos: as plurais heranças africanas, os legados indígenas e as ambiências, muitas vezes inóspitas, do Ocidente. Habitar o território brasileiro implicaria em ter que conviver com esses diversos mundos, mantendo, tanto quanto possível, o que fora constituído no continente africano e modificando o que era necessário para que as práticas tradicionais africanas continuassem entre nós até o presente (Botelho; Flor do Nascimento, 2011, p. 101-102)” (Nascimento, W., 2020b, p.80).

<sup>16</sup> A definição de ancestralidade feita por Eduardo Oliveira (2021a, b, c) é metaforizada por uma espécie de “máscara” que reúne diversos elementos da cosmopercepção africana. No candomblé a ancestralidade pode ser observada também como a tessitura da vida em comunidade que arregimenta não só pessoas que nos precederam, mas também o legado de um povo, de um grupo, de uma comunidade. Ou seja, a ancestralidade está referenciada no ontem (anterioridade), no hoje (o estar com hoje e ontem), no amanhã (o desejo e/ou o compromisso de manter-se com), bem como expressa a reverência, o respeito, a vivência, a transmissão de saberes etc. pelos que vieram antes e que agora nos conecta identitariamente – e talvez de modo até impessoal – a uma linhagem parental de candomblé, de povo, de comunidade. Já no que diz respeito aos “antepassados” este termo pode se referir a uma zona

respeitosa como são lembradas, honradas, reverenciadas e “imortalizadas” as pessoas que contribuíram com a comunidade ou aquelas pessoas muito estimadas, diz como a relação com a ancestralidade compreende as dimensões espirituais, históricas, sociais e políticas impressas na identidade cultural da cosmopercepção africana.

Há também entre os antepassados negros em diáspora aquelas pessoas indigenciadas que não compuseram necessariamente uma comunidade centrada em elementos da vida plena no sentido positivo (memória, história, nomes, família, direitos, dignidade humana...). Porém o modo de existir – subjugado à escravidão e à morte violenta – desse contingente negro na zona de não-ser produziu um sentido difuso de vida e de morte que afeta a identidade da pessoa negra e da negritude como um tudo.

Esses antepassados sem nome, sem asilo cemiterial e sem registro foram estrangidos (pela escravidão e seus rescaldos pós-abolição) a formar uma espécie de comunidade sem vida, cujos efeitos transbordam para nós hoje fraturas coloniais – para as quais o vidante busca a cura.

#### *O vidante e os mortos:*

A cosmopercepção indígena aqui evocada apresenta atributos semelhantes à cosmopercepção africana no que diz respeito à vida e às armadilhas coloniais que sujeitam as Outridades à uma dimensão que impacta o sentido de vida e de morte. Mas por estas categorias da existência essas armadilhas coloniais interdita caminhos ancestrais. A etiologia vidante – no seu caminhar com – vem para ajudar a desobstruir estes caminhos.

(...), a ciência avançou tanto que as pessoas acham que não precisam mais morrer. A ciência, a medicina criaram uma extensão da vida com mil aparelhos, mas deixando de fora a escolha das pessoas de viver dentro do ciclo da vida e da morte que a natureza proporciona (Krenak, 2020a, p.62).

---

proximal da historicidade, da memória, das lembranças, das relações e de vínculos referenciados nas pessoas que partiram para o mundo da verdade e das quais ainda possuímos algumas coisas que nos permite reconhecê-las como alguém que integrou a nossa comunidade ou com ela se relacionou. Existem, portanto, dois pesos e duas medidas para antepassados e ancestralidade. Sentidos interligados, mas que não são sinônimos.

Sendo a vida uma das expressões de sua constituição ontológica, o vidante então se coloca como uma interpelação ao modo de viver plenamente, com dignidade, com fartura, com tranquilidade; anuncia também um modo de responder às armadilhas da morte.

Conforme depreendo de Wanderson Nascimento (2022), na perspectiva lorubá, presente nos candomblés de matriz Nagô, a morte relacionada ao orixá Iku tem uma função de ancestralizar o morto ao modificar a sua posição na comunidade. Por isso, Nascimento diz que esse modo de passagem da vida para a morte compreende um tipo de morte desejável (encantada), pois aqui a morte atua como um deslocamento social. A morte desejável representa um lugar honorável em que o morto ocupa um estado de ensinador, de exemplo para os outros.

Tem uma coisa que também complemento a questão anterior [de que nós somos humanos]. O quanto as casas de candomblés são fora desse ciclo produtivo da comunidade [dita regular], não é? Uma das coisas que eu falei com minha Mãe [Geni] é esse apreço pelo mais velho dentro do candomblé. A gente entende que se o mais velho tem uma experiência, ele tem muito para nos ensinar... [mas lá fora ele] não faz parte do ciclo produtivo da sociedade, do capitalismo. No capitalismo, quanto mais velha a pessoa é, menos produtiva ela será. E no candomblé não é assim. O candomblé entende que quanto mais velha a pessoa for, mais produtiva ela é porque a pessoa mais velha é capaz de fortalecer os mais novos, de ensinar atalhos, de ensinar aonde vai, aonde não vai. Uma das coisas que Mãe [Geni] sempre falou pra mim é: “Quem não ouve conselho, ouve: ô coitado” (Pai Tawá).

Para o candomblé, vida longa e o viver bem legam à velhice ajuntamento de aprendizados adquiridos pela vivência – e a velhice garante também transmissão desses saberes às novas gerações –, por isso se diz nos candomblés que cada candomblecista mais velho é uma espécie de “biblioteca viva”. A morte desejável então diz respeito à completude de um ciclo, e que no mundo da verdade iniciará outro ciclo (no qual a ancestralidade é a marca de uma posição de honra, respeito e dignidade).

Aproveito para fazer um adendo, pois, já com a pesquisa praticamente concluída, uma das participantes, a Mãe Geni, parte para o mundo da verdade. As várias casas de candomblé presentes no funeral manifestaram esse mesmo sentimento, o de perder uma biblioteca. Nas rodas de conversa, um e outro

sempre puxava alguma lembrança dos ensinamentos de Mãe Geni, do seu legado deixado à família Bakiso.

Por todas essas razões – em que a vida e a morte figuram para o *candomblé* uma relação harmoniosa acerca de um propósito comunitário –, o *vidante* também não se postula como contrário à morte, mas como delimitação e ressignificação dos contornos de seu reino. Se a cosmologia *lorubá* informa uma concepção dimensionada para o terreiro, o *vidante* compreende essa *cosmopercepção* num sentido além do terreiro. O *vidante* se ocupa de pensar a identidade fragmentada das pessoas mortas que não tiveram a oportunidade se ancestralizarem devido aos processos violentos que instrumentalizaram contra elas a morte como um processo de expatriamento existencial, identitário, territorial, cultural, político e espiritual (envolvendo grande parte da população negra na *afrodiáspora* brasileira), ou seja, uma morte indesejável.

A morte “precoce” é uma perda para qualquer pessoa, mas para as pessoas negras – com base na *cosmopercepção* africana – têm significados mais acentuados, uma vez que a *cosmopercepção* africana compreende outros atributos sobre a vida e a morte, bem como a política de morte que recai sobre a população negra estabeleceu a zona de não-ser como esse vácuo em que a ancestralidade perde o seu lastro... e deixa nesse nada, ao invés de registro, um rastro de antepassados sem nome.

A morte violenta, a morte provocada, a vida abruptamente interrompida – especialmente da juventude negra – são tipos de impedimentos para que esses ciclos se concluam e se harmonizem no âmbito da comunidade. Para a *cosmopercepção* *lorubá*, as pessoas só podem viver integradas na comunidade, porque fora dela as pessoas estão sujeitas à aniquilação (Nascimento, W., 2022). O que o colonialismo instrumentaliza como morte, a indesejável, é um outro sentido (*thánatos*):

Por isso, *Iku* não é a "morte"<sup>17</sup> que nos destrói, nos devasta, nos destroça e nem está vinculada com uma existência sofrida. E ela não é, em si, violenta. Diferentemente da "morte" (em grego, *thánatos*) que é experimentada, em contextos necropolíticos, na centralidade da experiência de matar (que em grego significa *nekrou*, palavra da qual deriva a palavra "necropolítica" criada por Mbembe) ou em expor a

---

<sup>17</sup> O autor diferencia com “aspas” as diferentes concepções de morte: “morte” (com aspas) é ocidentalista, e morte (sem aspas) é da cosmologia *lorubá*.

essa "morte", Iku não é um resultado do peso de um modo de viver que, em vez de ser experimentado como potência, como força, é vivenciado como maldição para alguém que pode ver esse sujeito vivo como um inimigo, como parte de um Eles (Nascimento, W., 2022, p.138).

Vidante é esse agente que, mesmo ainda ameaçado por flagrantes violações de direitos, já se despojou da condição de objetificação e sujeição. Ele é um errante, um trãnsfuga desse tùmulo colonial (Rufino, 2019; Neruda, 2005), por isso vidante se apresenta como um ressuscitado, um vivo (ontem, hoje e amanhã), morto-vivo, insepulto, uma entidade, um espírito lastreado pelas ancestralidades e identidades que o constituem e que recompõe lastros ancestrais.

O vidante, assim como uma pessoa afrodiaspórica desalienada e revolucionária, já se desalojou das teias de dominação mental que o sujeitava. Diferentemente do além-do-humano (*übermensch*) de Nietzsche, o vidante caminha com aquele que se encontra identitariamente expatriado, contrito e lhe é solidário e não se coloca como antítese do Outrificado.

O vidante toma de empréstimo com os Outrificados e sobreviventes estratégias de sobrevivências e múltiplas táticas da inteligência negra. O vidante não se identifica com uma posição de além-do-humano ou uma ponte entre o homem e o super-homem, pois entende a condição dos Outrificados e sobreviventes não como involução moral ou inferioridade intelectual que o Zaratustra aludia acerca da cultura ocidental cativa à razão promotora de uma degeneração humana, mas como estado de desumanismo construído e imposto a eles pelo colonialismo.

Mesmo que ainda se anuncie como “novos sujeitos de direitos” vidante também é aquele que não “esquece” o cativo e nem o tumbeiro, uma vez que sua identidade se forjou também com fragmentos, estilhaços, resíduos, memórias dolorosas e tempos nefastos daquele momento pretérito da escravidão, bem como o momento atual que reproduz modos colonialistas de escravidão com base no passado (Santos, 2023; Ferdinand, 2022; Nascimento, B., 2021; Oliveira, 2021a, b, c; Cunha Paz, 2019).

O tema sobre a morte para a negritude se anuncia por um paradoxo. Em resumo, por um lado as bases epistêmicas da cosmopercepção africana fundam

na ancestralidade e na relação com os antepassados o seu legado, memória, história e uma conjuntura de elementos positivos sobre os quais a identidade cultural negra tem raiz (Nascimento, W., 2020b; 2022). Em que medida então a morte é compreendida na cosmopercepção africana?

Se a morte, no ocidente, implica em um “sair de cena” social, ficando o morto localizado no passado, e trazido ao presente apenas pela memória, de modo inconstante, **para as tradições africanas o morto é presente não apenas no passado, mas também nos dias atuais, permanentemente** (Nascimento, W., 2020b, p.57 – grifo meu).

Assim, poderíamos dizer que as crianças estão mais próximas da morte no passado, a dos mortos, que da morte do futuro, aquela que elas mesmas experimentarão um dia. Deste modo, percebemos uma maneira bastante particular de ligar as crianças à temporalidade, não mais a um futuro ou a um sempre agora inaugural, mas sobretudo ao passado. As crianças são, sem dúvida, como nos lembra Mbiti, conectores com esse passado que nos acompanha incessantemente (Nascimento, W., 2020b, p.58).

Por estas razões é que vida e morte para a cosmopercepção africana é a alternância de ciclos de vivência em diferentes configurações de existência (*Orun* e *Ayê* – do *Iorubá* traduz-se respectivamente como Céu e Terra), mas numa relação de comunicabilidade, cooperação aprendizados mútuos.

Já noutra aspecto do paradoxo – no qual a morte é atrelada à identidade das pessoas negras pelo colonialismo e suas formas correlatas e derivadas de opressões –, a população negra busca viver em escapada do signo da não-vida que a política de morte nela incute. Esta morte (*nekrou*) é empregada através do genocídio contra a população negra desde a escravidão, do epistemicídio e dos demais tipos de racismos e violações de direitos. Há, com efeito, um contingente negro de mortos indigenciados no passado por este tipo de tratamento desumano (necropolítico) na vida que viveram e na morte que trilharam. Porém, os túmulos coloniais em que jazem também envolvem as pessoas negras ainda vivas do presente porque o sentido de comunidade como continuidade é transformado em rupturas; fragmentações. Com efeito, as memórias como registros de lembranças, laços ancestrais, laços comunitário, histórias e ensinamentos são profundamente afetadas por estas rupturas colonialistas.

Eu quero destacar aqui, portanto, esse tipo thanatológico de “morte que subjuga algumas pessoas negras mortas”, que requer atenção especial porque remete diretamente à nossa memória e identidade negras quando nos dirigimos a esse resíduo material dos mortos; quando observamos o esquecimento de

suas existências com base na generalização de um contingente sem nome, sem identidade, sem registros; bem quando o contexto de mortificação além do corpo arrola um sentido existencial de rupturas e traumas nas relações passado e presente que sedimenta a história, memória, psique e identidade atuais da afrodiáspora (Kilomba, 2019).

Compreendo que a indignação na qual foram sepultados, aliás, mal sepultados os nossos mortos escravizados e as vítimas do genocídio negro, comprime nestes atos uma profusão de injustiças, de memórias, de histórias, de trajetórias negadas e até irrecuperáveis. Porém o tratamento a esse contingente “sem nome”, sem oportunidade de ancestralizarem, execrados em sedimentos marítimos e em solos de Ouro Preto, Salvador, Rio de Janeiro, por exemplo, os insere naquele sentido africano em que os nossos antepassados pavimentam o nosso presente – mesmo que seu conteúdo seja, em alguma medida, de dores, de estigmas ou lamentos. O apagamento das nossas histórias e memórias não ocorre somente no âmbito das narrativas e epistemes eurocentradas, mas também no tratamento dado a cada um dos corpos negros.

Por outro lado, instituído entremundos (na travessia do Atlântico), o candomblé fortalece um sentido de identidade capaz de conferir integralidade e inteireza para as pessoas outrora dilaceradas pelo colonialismo:

Os valores do candomblé para mim é poder expressar quem eu sou realmente, o que eu sinto enquanto identidade. Eu acho que isso hoje me deixa muito feliz, leve, sabe? de realmente ser quem eu sou. Eu já vivi muito uma máscara por causa da minha família. Depois foi que a minha maior alegria é poder expressar quem realmente eu sou (Ijo Danilo, participante).

O Candomblé na minha vida, na minha casa Angola, foi eu me reconhecer literalmente como uma mulher negra (preta), de matriz africana, reconhecendo a minha ancestralidade mesmo e lutando para ser aceita também, porque eu não sou tão retinta (Kota Nkendamulenje, participante).

Há um tratamento colonialista dado ao corpo negro e suas implicações para a identidade que extrapolam o conceito foucaultiano de encarceramento do corpo. “Para além da carne, o corpo e suas representações (portanto, corporeidade) podem ser concebidos como um **território** onde se entrecruzam elementos físicos e míticos, coletivos e individuais” (Sodré, 2017, p.130 – grifo meu). Com efeito, um sentido ressignificador do presente para a população negra implica em investigarmos incessantemente cada um dos caminhos de

sujeição do passado que compõe esse território da corporeidade negra (história, filosofia, instituições, legislações...) para restituirmos ao legado africano e afrodiaspórico o conteúdo indigeniado – para fins de identificá-lo e nomeá-lo – e assim romper com um dos modos do túmulo colonial, a saber, o esquecimento (apagamento, o memoricídio), que compreendo como sedimento profundo da zona de não-ser (Fanon, 2008; Carneiro, 2005).

Ao falar da importância do pensar filosófico a partir da perspectiva de um filosofar referenciado na cosmopercepção africana, Wanderson Nascimento (2020b, p.35) destaca a importância de volver um olhar ao passado que ressignifique o agora:

A ideia de um “paradigma da travessia” [de Bidima], então, nos conclama a atravessar a história do que apagou e violou as memórias e presenças das pessoas negras na constituição de nossa história “oficial”, sem, contudo, esquecê-la, para construir algo novo, em movimento, dinâmico, inventivo. Sem buscar por grandes monumentos do pensar, nos conclama a articular novos devires, novos vir a ser distintos do que os que já conhecemos nos apagamentos repetitivos e sucessivos. Estrategicamente aliado a uma construção coletiva de um pensar que nos reinvente, nos abra outras imagens de nós mesmos, considerando nossas heranças em memórias africanas.

O vidante, arregimentando corpo e pensamento, nessa seção, se dedica a pensar esse contingente negro sem nome (sem comunidade, desancestralizado), cuja existencialidade de inumanidade que vivera e fora dizimado pela escravidão e pelo racismo atual, também nos constitui política e identitariamente como pessoas negras em alguma medida.

A política de vida repensada pelo vidante carrega essa demanda existencial com o objetivo de integrar de algum modo também esses mortos e a causa política das suas mortes no *status* de conteúdo ressignificado para os vivos. Utilizo para esse fim o exemplo similar ao de pessoas a muito tempo desaparecidas em virtude do morticínio praticado pela Ditadura Militar do Brasil contra muitas pessoas, cuja ausência de informações e de registros as colocaram num não-mundo para os vivos (seus parentes, familiares, amigos e grupos sociais). No entanto, após laudos periciais de identificação de restos mortais e/ou cerimônias que simbolizam o encerramento da busca para possibilitar esse luto, na compreensão dos vivos, inserem esses mortos em um mundo de descanso, de justiça, de reparação...

Além da dor sentida pela perda de um parente morto, o caráter de indignância reúne uma profusão de angústias ainda “sem nome”. Maíra Brito (2018), ao tratar sobre o extermínio da juventude negra a partir de estudo de caso com mães de adolescentes negros assassinados no Rio de Janeiro, retrata os diferentes tipos de lutos que acometem essas mães. O luto clássico – por mais que demore – encerra os processos de dor na constatação da morte pela oportunidade de sepultar os mortos, e noutra horizonte se encontra o luto não feito (não vivido, inconcluso, interdito) em virtude de certeza da morte, mas seguido de ausência de informações, de registros e de restos mortais da pessoa morta. Além disso, é claro, a fatalidade do racismo que dizima essas vidas coroa de injustiça, revolta e indignação todas as famílias devido ao tratamento desumano dado também aos restos mortais e à memória. Esses atos horrendos de indignância dado aos corpos negros nos informa como as pessoas negras são representadas no imaginário racista, ou seja, vivos ou mortos o racismo lança todas as pessoas Outrificadas na zona de não-ser (numa vala colonial).

A inteligência negra está sempre buscando pensar formas antirracistas de manter a vida e procura estratégias de lutas contra esse modo thanatológico de fazer morrer. E a compreensão da própria morte em sua concepção ancestralizadora é que Wanderson Nascimento desenvolve um conceito de “Ikupolítica”.

Busca-se uma Ikupolítica que se anteponha às necropolíticas cotidianas, às forças destrutivas da "morte" que tenta sobrepujar, inclusive a própria morte. Esta "morte" que sequestra de Iku a responsabilidade de ancestralizar e condena as pessoas a desaparecerem, seja sucumbindo no Estado Mortífero e suas políticas de extermínio, seja se martirizando na tentativa de lidar com os profundos adoecimentos e sofrimentos psíquicos e existenciais que os tempos mortais nos trazem, nos expondo à "morte" (Nascimento, W., 2022, p.140-141).

O vidante e os mortos apresenta uma investigação ontológica que expande essa lacuna do passado e presente em que a morte como signo lastreia um conteúdo existencial para a população negra, no entanto não se confunde com a compreensão que a cosmopercepção africana tem para com a morte. O vidante procura integralizar esse contingente indignado às reparações históricas, jurídicas e a um ajustamento político e ontológico que as reconheça e as registre em seus invólucros de não-vida (túmulos, restos mortais) como **vítimas da política de morte** (racismo, escravismo, genocídio, extermínio,

descaso, injustiças, ciladas e armadilhas necropolíticas). Porque esses ajustamentos alterariam também a compreensão de política de vida para as pessoas negras, bem como estatuiria definitiva e declaradamente a autoria desses crimes à branquitude.

O passado escravista, a memória e a identidade da população negra brasileira e africana não devem se reduzir jamais a esse estado horrível de morte, porém, deve reivindicar dele os seus mortos.

Embora longa seja a ideia de tempo passado e por vezes sinistra e sombria, mas ainda preso ao momento, é nesse fragmento de tempo em que muitos corpos negros e indígenas estão sepultados, mal sepultados, indigenciados ou insepultos, bem como suas memórias, histórias e heranças ancestrais dos antepassados que foram Outrificados (Neruda, 2010, 2005) sem terem tido a chance de serem ancestralizados. Num primeiro momento esse fragmento de tempo tem como porta de entrada não a cronologia, mas a errância.

Numa concepção poética, existem vários mundos, portanto o mundo da morte é um deles, porém, nele também existem estruturas de subordinação, a saber, porão e convés, casa grande e senzala – e assim por diante. No mundo dos mortos, alguns são eternizados na memória e na história para os vivos, ao passo que Outros tantos habitam, a princípio, um duplo mundo invisível, tanto por causa da constituição imaterial de mundo para as substâncias incorpóreas, quanto por causa da sua trajetória de continuação da invisibilidade social desses Outrificados – quando ainda estavam vivos (Cunha Paz, 2019).

Quando se trata de desigualdades, especialmente as raciais, não são só as memórias e histórias dos negros e negras mortos que são violados, mas até mesmo os restos mortais de algumas pessoas negras são impedidos de paz, dignidade e respeito. Vejamos o relato de um quilombola Mesquita descrevendo o tratamento colonialista de um grileiro de terra a um cemitério Mesquita (Goiás) no território quilombola ocupado por esse intruso:

O grileiro procurou Sinfrônio [Lisboa da Costa] porque ele era o patriarca da família e disse que não queria um cemitério ocupando a área dele. O homem deu um prazo e ameaçou derrubar as lápides com máquinas [tratores] se Sinfrônio mesmo não removesse o cemitério. Aí Sinfrônio tinha 87 anos de idade. Eu ajudei Sinfrônio, não podia aceitar

ver ele passar por tudo sozinho. Compramos uns madeirites e ele fez um monte de caixões pequenos, porque tinha gente que estava enterrada há muito tempo já, estava só os ossos. Depois ele teve que abrir o novo cemitério. Limpamos a mata, abrimos todas as covas e levamos os caixões para o primeiro cemitério. Sinfrônio desenterrou a mãe, o pai, os irmãos, primos.... levamos os caixões para o cemitério novo numa tobata [máquina agrícola motorizada para arar a terra] com carroceria [adaptada]. Era o único jeito, porque a distância era grande. **A dor maior foi o caminho.** Depois que ele viu tudo, depois que pegou com as próprias mãos os restos das pessoas que ele mais amava... Foi a hora que ele desabafou, disse que nunca tinha sido tão humilhado. Não bastava cada um ter morrido? Enterrar duas vezes... Enterramos um por um e identificamos cada túmulo... só nós dois. Uns dias depois ainda veio um povo de Luziânia, da Justiça, querendo saber sobre o cemitério. Mas não porque era absurdo o que aconteceu. Vieram dizendo que era crime desenterrar 87 pessoas. Eu ajudei ele explicar tudo. Eles voltaram depois com uns aparelhos para conferir se as pessoas foram enterradas mesmo. Aí orientaram e o novo cemitério dos Lisboa da Costa foi registrado. Dessa vez só Deus derruba! (José Roberto Teixeira Braga, Kilombo<sup>18</sup> Mesquita) (Comissão da Verdade Sobre a Escravidão Negra no DF e Entorno, 2017, p.86-87 – grifo meu).

O vidante denuncia também esse tratamento desumano contra os mortos. A propósito, assim como os mortos quilombolas foram desenterrados do território em que nasceram, viveram e morreram – constrangidos a trilhar um caminho estranho à sua morada sepulcral – parece retratar bem o que Malcom Ferdinand fala sobre a condição da população negra de estar “fora do mundo” de todas as formas.

Estar fora do mundo ou estar na zona de não-ser figura esse modo de expatriamento identitário em que a pessoa negra luta ao mesmo tempo pela vida e por um sentido (existencial, político, cultural...) que almeja uma política de vida. É nesse sentido que – ao aproximar o conceito de estar “fora do mundo” com a “zona de não-ser” – me faz pensar nas profundezas dessa condição de política de morte a morte como signo cultivado no colonialismo que envolve também os vivos. Não se trata aqui apenas de uma relação da morte em si das pessoas mortas, mas da instrumentalização colonialista dessas mortes como uma forma de inexistir que condiciona o viver do Outro que ainda vive.

A poesia “Atestado de óbito” de Conceição Evaristo intui pela poética essa relação pretérita em que o colonialismo impôs aos africanos trazidos na condição de escravizados e aos negros e negras de hoje e aos ainda não nascidos um

---

<sup>18</sup> A CVN resolveu grafar “quilombo” com “k” para se aproximar do sentido africano, bem como objetivou se afastar dos estigmas coloniais que o aporuguesamento da palavra trouxe para a afrodiáspora brasileira.

atestado de óbito que já veio lavrado nos navios negreiros de tal modo que “os ossos de nossos antepassados/colhem as nossas perenes lágrimas/pelos mortos de hoje”<sup>19</sup>.

Qualquer aparência de habitação para a população negra – mesmo o túmulo – logo se revela provisória, indigente, parca. Até mesmo a precariedade dos pequenos caixões improvisados pelo quilombola Mesquita senhor Sinfrônio Lisboa demonstra que para a população negra não só a identidade em vida é dinâmica por conta dos contextos socioculturais, mas sua dinamicidade de estar sem um mundo é mais perturbadora, uma vez que expressa as condições Outrificantes do próprio existir (nascer, viver e morrer) premido sempre pelo colonialismo. Por estas razões, infiro que a afrodiáspora – criada pelo colonialismo – representa não apenas estar fora de África ou dela descender, mas representa também estar apartado de uma forma de mundo habitável.

Nesse aspecto de um segundo momento, o dinamismo de transitoriedade não é o da errância poética glissantiana, mas o estado de espírito de estar sem lugar, o da loucura, desabrigado, é como estar sem caminhos para caminhar. É como existir quase exclusivamente como potência pura apenas para o devir, porque este ser foi excluído dos ciclos da vida e da morte que dão forma à inteireza humana (Krenak, 2020a; Tutu & Tutu, 2014).

Por outro lado, além dos ritos espirituais, existem outras narrativas anticoloniais que conseguem invocar os mortos Outrificadas para participarem de um repatriamento identitário, rito esse capaz de devolver a dignidade às suas formas de existências através dos vivos. Uma das “obrigações” das ancestralidades afro e indígenas é o compromisso com seus antepassados mortos, pois zelar pela sua memória, por exemplo, até porque é na ancestralidade que está a base epistêmica das gerações negras contemporâneas (Oliveira, 2021a, b, c).

(...) o domínio do pensamento cristão retirou de nós [pessoas negras] a prática do culto ancestral e nos fez absorver o costume de rezar missas para encaminhar as almas e de fazer trabalhos para despachar eguns, mandando-os para bem longe de nossas vidas; quando, na verdade, nem todos os mortos devem ser afastados de nós. Os bons

---

<sup>19</sup> Disponível em: <<https://primeirosnegros.com/negra-a-certidao-de-obito/>>, acesso em 27 de janeiro de 2024.

espíritos da família devem permanecer conectados, auxiliando-nos como guardiões pelo acúmulo de saberes que possuem (Pinto, 2022, p.25).

Experiências de algumas testemunhas ao estarem diante dos mortos, aliás, diante dos restos mortais de corpos escravizados ou restos mortais de pessoas que sofreram graves violações de direitos (pessoas negras, indígenas e judeus), uma espécie de comunicação impossível de categorizar no âmbito da linguagem reivindica justiça, respeito, dignidade, direito à memória (mas não qualquer memória, e sim aquela memória humana desobjetificada).

Aqui te invoco para que voltes a ser uma  
Antiga morta, rosa todavia radiante,  
**E o que de ti sobreviva seja juntado**  
**Até que tenham nome teus ossos adorados**  
(Neruda, 2005, p.53 – grifo meu).

A lida com os restos mortais de pessoas Outrificadas e a lida com o conteúdo psíquico e existencial das testemunhas que essa experiência existencial evoca, lega às testemunhas uma qualidade de vínculo pelo qual o fator identidade, laços étnico-raciais, culturais e ancestrais é que lastrearão compromissos com a narrativa humanizada sobre esses corpos sumariamente indigenciados, escravizados, violados, mal sepultados.

O historiador afro-brasileiro Francisco Phelipe Cunha Paz (2019), com um mestrado na área de conservação e patrimônio e outro interdisciplinar na área de desenvolvimento social, procura histórica e arqueologicamente resgatar não só uma narrativa humanizada do patrimônio sobre a população negra, mas reconstituir uma narrativa capaz de elaborar processos humanizantes também para a identidade dos vivos, pois para as pessoas negras há uma fratura colonial que vincula vivos e mortos; há, igualmente um elo ancestral africano que une vivos e seus antepassados (Oliveira, 2021a, b, c; Kilomba, 2019).

Conforme indica Cunha Paz (2019), os restos mortais “exumados”, ou melhor, visitados, informa que ainda há muito trabalho a ser feito, inclusive a construção “ontológica” de um mundo habitável para essas identidades, memórias e histórias Outrificadas (Oliveira, 2021b; Ferdinand, 2022). Esse trabalho é duplo, pois implica uma identidade étnico-racial entre as gerações à busca de dignidade humana; e também requer um tratamento por parte da

branquitude que têm os vestígios dos seus crimes também expostos e ainda não reparados completamente.

O que Cunha Paz (2019) relata com toda a sua potência é a diferença de sentimentos, narrativas e comportamentos – como indicativos da fratura colonial aberta – que brancos e negros manifestam diante das ossadas humanas de escravizados ao visitarem o antigo Cemitério dos Pretos Novos (do Instituto Pretos Novos):

Estar ali, diante das ossadas, da dor, da violência em estágio absurdo, me fazia ter calafrios, era dolorido e sofrido lembrar a proximidade com aqueles corpos, era doloroso e sofrido ouvir o desprezo daquelas pessoas [brancas] que ali apenas realizavam mais um passeio. Esses dois episódios abriram um leque de questionamentos. Quais representações oferecidas pelos espaços museais e patrimoniais das memórias da escravidão? Quais os sentidos construídos pelos visitantes? Quais os sentidos construídos pelos espaços e oferecidos aos visitantes sobre a dor, o trauma e tragédia ali representados? Qual o papel do visitante; recepção, aceitação, compreensão? Como a História e a Memória podem ser instrumentos de conscientizações, reconhecimentos, reparações e gerações de políticas públicas para grupos que tiveram suas trajetórias negligenciadas e silenciadas? (Paz, 2019, p.15).

O encontro entre vivos e mortos – nessa condição de dominação – compreende que “o tempo, para os africanos, é o tempo dos antepassados. Tempo voltado para o passado – ‘idade de ouro’ dos africanos. Tempo sagrado envolvendo o tempo presente; tempo dos mortos vivificando o tempo dos Homens” (Oliveira, 2021a, p.183). É nesse movimento de vivificação feito pelos antepassados que eles também são chamados de seus túmulos ancestrais e coloniais para trazer seus ensinamentos. Outras ancestralidades, as indígenas, por exemplo, também são chamadas a participar nesse trabalho de transformação dos paradigmas coloniais que ainda tentam manter no silêncio sepulcral os próprios Outrificados da atualidade.

Por causa do exílio de seu país regido pela ditadura militar, também “sem mundo”, deslocado de sua pátria, o poeta chileno comunista Pablo Neruda (2010) escala poeticamente as pedreiras de Macchu Picchu e entoa o seu canto de invocação aos antepassados pré-colombianos e também faz com seus “Cantos cerimoniais” (Neruda, 2005) um ritual de humanização dos seus antepassados escravizados e dizimados pelo colonialismo.

Através do canto poético e seu fervor revolucionário, Neruda também faz invocação à própria natureza que sepultou os escravizados. Morta-viva, explorada, natureza essa que também foi violada em seu ventre pela exploração colonial europeia às custas de riquezas.

Conforme João Camillo Penna (2003, p.313), “(...) o poeta [Pablo Neruda], diante das ruínas da cidade inca, convida os seus habitantes mortos, metonímia das massas latino-americanas excluídas e silenciadas pela colonização, a ‘levantar-se e nascer comigo’”. João Penna diz ainda que é nesse momento anunciado por Pablo Neruda que nasce o “Sujeito poético” anunciado pelo “eu venho” em solidariedade aos excluídos, autorizado por eles para **emprestar-lhes a voz**, mas neste empréstimo o eu venho não os anula e nem anula o enunciador.

A etiologia vidante – na condição de caminhar com – se expressa de modo semelhante ao Sujeito poético nerudiano através do “eu venho”.

Referenciado nos estudos da linguista indiana Gayatri Spivak (*Pode o subalterno falar?*), João Penna (2003) diz que o “Sujeito poético” atua como um “representante” do grupo de subalternos ao mesmo tempo em que esse Sujeito também é partícipe do grupo que ele representa. Nessa perspectiva interrelacional entre membros de uma massa de excluídos, “povo” e “eu” atuam numa dinâmica de testemunho para fins de substituição sem prejuízo identitário e sem sobreposição das partes.

A exemplo do nerudiano “Sujeito poético” (empréstimo de voz e ser um dos representados), o vidante enfatiza suas qualidades, demandas e percepções de suas transeusências ao invés de seu nome como lócus de atenção. Aliás, o encantamento que o vidante mobiliza é uma qualidade poética e ética que fazem com que ele recuse suprimir o grupo que ele pertence como membro ou grupo que ele identitariamente é solidário.

A ausência do nome e falar em primeira pessoa permitem ao vidante (voz, testemunha, representante, agente) não generalizar o grupo que está sendo por ele representado porque o vidante mesmo é mais um dentre os representados, ao mesmo tempo em que ele mesmo mobiliza outras identidades em sua potência de sujeito ou de comunidade.

O “eu venho” nerudiano – na qualidade de primeira pessoa do singular – tangencia o modelo de sujeito cartesiano (fundado no *cogito ergo sum*) que também identifica e distancia o indivíduo em relação ao coletivo/comunidade. Porém o vidante, ao caminhar com, encanta pelas palavras os sentidos ao perceber o “eu” não como postulado de distanciamento mas como potência de uma identidade a exemplo de um orixá/inquice/vodum que identifica no seu nome (Exu, Ogum, Logunedé, Iemanjá) um “caminho”, uma força, uma característica específica que mobiliza um fim coletivo.

Com efeito, falar em primeira pessoa imputa de fato auto governabilidade em uma agência de potência, porém não como um sujeito cindido de sua natureza, mas sim como alguém com “a vocação de ser o **órgão** da voz dos excluídos” (Penna, 2003, p. 314 – grifo meu).

O caráter da teoria testemunhal do qual João Penna faz parte dialoga com o princípio pedagógico da autobiografia das pessoas Outrificadas, porque tais narrativas, a exemplo do *slogan* do ativismo feminista compreende que “o pessoal é político” (Hall, 2022). Diferentemente de um postulado ocidentalista, indivíduo e coletivo, portanto, são indissociáveis em termos políticos.

Vidante, também a exemplo do Sujeito poético de Pablo Neruda, conclama os antepassados para lhes emprestar a sua voz, para chorá-los, para orientá-los, para agradecê-los, para rezá-los e para fortalecimento das estruturas dessa habitação em construção com fragmentos de memórias. O vidante compreende que:

É nesse ponto que se desvela a importância de uma **arqueologia da escravidão**, que não se limita mais aos sítios aéreos, mas que se dedica, como sugere Patrice Coutard, à ‘exploração do mundo enterrado’. É preciso cavar para encontrar os cemitérios de escravizados e os vestígios dos ameríndios, descascar os arquivos **para encontrar vozes, falas**, reconhecer práticas de dança, e de canto em uma história do mundo (Ferdinand, 2022, p.82-83 – grifo meu).

Em solidariedade aos honoráveis antepassados, o vidante também visita a morada dos mortos, mas recusa o convite da inebriante morte e da inércia que o magnetismo dela exala:

A poderosa morte me convidou muitas vezes:  
Era como o sol invisível nas ondas  
E o que seu invisível saber disseminava  
Era como metade de afundamentos e altura

Ou vastas construções de vento e nevasca”  
(Neruda, 2010, p.49).

Tal como a pedagogia da Linha das Almas (que – nos termos da Umbanda, por exemplo, consiste em conduzir os mortos ao mundo da verdade, acolhê-los, cuidá-los, curá-los...) sob a tutela das Pretas Velhas, dos Pretos Velhos, de xamãs e pajés – por efeito dos trabalhos de seus cachimbos –, a etiologia vidante atiça o braseiro da ancestralidade e busca ressignificar o mundo entre brasas, fogo, fumaça e cinzas. O fazer vidante reivindica justiça também aos mortos e, por representação, se compromete a construir-lhes não somente um sepulcro novo e mais bonito, mas um mundo com dignidade – a fim de periciar e apurar por “quantas” e “quais” mortes cada um dos mortos sucumbiram (Neruda, 2010).

Cunha Paz (2019), a partir das pesquisas de descobertas nos sítios arqueológicos no Cais do Valongo-RJ (antigo porto escravista do século XVIII ao XIX, hoje “local de memórias da escravidão negra”), propõe uma **arqueologia antirracista** que modifique para um discurso de restauração e justiça a perspectiva colonialista da história, bem como propõe uma reescrita curadora para a memória negra.

Nos cemitérios que o vidante faz a sua perícia ele verifica esse tipo de necropolítica protagonizada pelo colonialismo não como uma morte apenas pela objetividade de tirar a vida, mas como uma indignância identitária (um não mundo, zona de não-ser, anti-ancestralidade). Os Outrificados mortos estão num exílio, sem comunidade, sem família. Exílio do qual os vivos precisam repatriá-los para o bem de todos e os encaminhar para uma comunidade ancestral, pois:

Tem exílios que mordem e outros  
São como o fogo que consome.  
E tem dores de pátria morta  
Que vão subindo desde baixo  
(Neruda, 2005, p.43).

Eu conheci o exílio do canto,  
E este sim tem medicina,  
Pois quando sangra no canto,  
O sangue sai e se faz canto.

E aquele que perdeu pai e mãe,  
E que perdeu também seus filhos,  
Perdeu a porta de sua casa,  
Não tem nada, não tem bandeira,

Esse também anda rodando  
E na sua dor eu ponho nome  
E guardo na minha caixa escura  
(Neruda, 2005, p.45).

Nos derradeiros dias da escravidão formal, às vésperas do século XX, o antigo Ministro de Estado Rui Barbosa, mandou queimar todos os documentos e registros sobre a escravidão negra no Brasil (Nascimento, A., 2016), mas esse fato como apagamento de vestígios de crimes – e estratégia administrativa para não indenizar escravistas – não é isolado. Esse procedimento até então “legal” do Estado informa outro fator, uma das maneiras de produção do “não-mundo” para o não-ser. Indica a impossibilidade de um mundo para um grupo de negros e negras sem nome, sem direitos básicos, sem corpo, sem alma, sem memória, sem registro e sem “história”.

Esse não mundo criado pelo colonialismo é uma cova aberta, cujo sedimento fossilizado composto de ossos dos indigenciados de ontem é a mesma que recebe os Outrificados mortos de hoje – vítimas da necropolítica e do genocídio impetrado contra a população negra.

O apagamento não diz respeito só aos registros queimados e removidos da história, mas a todos os tipos de resíduos da escravidão, inclusive os restos mortais também eram apagados por essa “política de esquecimento”<sup>20</sup>, para que em cima da suposta pureza branca fosse criada uma “civilização” mais europeizada possível:

Com a proibição do tráfico [negreiro] o comércio passou à ilegalidade, o que deixou os chamados pretos novos em piores condições, agora, legalmente sem controle do Estado sobre sua comercialização. Iniciam então inúmeros esforços de fazer sumir do espaço da cidade marcas e heranças do tráfico e da escravidão, processo incessante que nos alcança no presente e que no século XIX estavam atrelados ao modelo de nação que se buscava construir [uma sociedade sem gente preta] (Cunha Paz, 2019, p.53).

Há uma seleção em manter algumas memórias preservadas. Malcom Ferdinand (2022) diz que os navios negreiros e as senzalas não mais existem materialmente porque a memória e história colonial propositalmente se interessa em transformar em museus ou luxuosos hotéis somente as casas-grandes de antigos senhores de escravo.

---

<sup>20</sup> Termo citado por Cunha Paz (2019).

Presumo que a inexistência de museus da escravidão não se justifique pelo conteúdo desumano e vergonhoso que a escravidão produziu, mas se deve ao fato de que o colonialismo, com base em acepções por raça, classe e gênero, é quem autoriza quem pode ser lembrado e de que forma deve ser lembrado. Por isso que Cunha Paz (2019), ao fazer uma arqueologia nesses antigos espaços da escravidão negra, a exemplo das zonas portuárias, diz que é preciso que recriemos a memória e história destes territórios sob a ótica negra, antirracista, contra-colonialista.

Os efeitos dessa recriação não são apenas para o passado, mas também para o presente, pois, a exemplo dos quilombos e territórios indígenas, as reformas urbanísticas, o setor do agronegócio e a especulação imobiliária têm pressionado as populações negras a desocuparem forçosamente tais espaços (Cunha Paz, 2019; Alves, 2019).

Assim, os silenciamento e apagamentos, as necropolíticas das memórias negras, funcionam como estratégias para fazer desaparecer as imagens que rivalizam com imagem idealizada desse grupo dominante de si mesmo, e assim, seria possível, a cultura branca euro-referenciada, procurar restaurar uma imagem satisfatória de si mesma. O que nos ajuda a perceber como o passado da escravidão e negro foram historicamente rememorados dentro dos limites que não poderia oferecer riscos de destruição dessa imagem idealizada de povo, nação e sociedade (Cunha Paz, 2019, p.98).

Parece eticamente constrangedor manter visível os vestígios da escravidão, podem pensar algumas pessoas apressadamente críticas, porém o mesmo critério não vale para o descarado colonialismo, pois não é considerado barbárie manter monumentos, estátuas, bustos e museus de colonizadores e genocidas tais como senhores de engenho e bandeirantes escravistas no Brasil e no resto do mundo que foi eurocolonizado (Mbembe, 2006).

Se o não-mundo é uma cova integralizadora do passado e do presente para estatuir as assimetrias contra a negritude, as estátuas coloniais são sepulcros abertos com a função de outorgar às pessoas brancas o *status* de privilégios que esses antepassados legaram aos seus descendentes.

Para Achille Mbembe, longe de serem artefatos meramente estéticos, as estátuas são monumentos que impulsionam o projeto colonial na contemporaneidade. E num sentido mais profundo, as estátuas operam em duplo universo: necromancia e geomancia, de tal modo que atuam como ritos de

culto de espíritos para assombrar os vivos. “A maioria dessas estátuas [coloniais] representam, de fato, os ancestrais mortos nas guerras de conquista, de ocupação e de “pacificação” – os mortos funestos, elevados pelas vãs crenças pagãs ao posto de divindades tutelares” (Mbembe, 2006, p. 4).

Existem fortes movimentos de destruição desses monumentos escravistas e ditatoriais no Brasil, a exemplo da queima da estátua do bandeirante Borba Gato em São Paulo; da renomeação de uma grande ponte de Brasília sobre o Lago Paranoá que antes se chamava Costa e Silva (ditador militar) e agora se chama Honestino Guimarães (ex-estudante da UnB, morto pela ditadura); também em Brasília o auditório da Faculdade de Direito da UnB que se chamava Joaquim Nabuco (homem branco, abolicionista, parlamentar da Primeira República) passou a se chamar Esperança Garcia (mulher negra, ex-escravizada, considerada a primeira advogada negra do Brasil).

O trecho do relato do quilombola Mesquita José Roberto acerca do cemitério de seus antepassados também explica esse mundo colonial periciado pela inteligência negra – a exemplo das Comissões da Verdade Negra e a exemplo de trabalhos arqueológicos antirracistas (Cunha Paz, 2019). Mesmo que sem memórias curadoras, as Comissões da Verdade denunciam esse epistemicídio e memoricídio ainda em marcha e limpa terreno para construir um mundo no esteio da dignidade humana.

O não mundo ou fora do mundo (documentos queimados, senzalas e navios negreiros destruídos) apresenta um percurso das pessoas negras que também precisa ser visitado pelo vidante, porque “o navio negreiro é a *arkhé* do mundo crioulo em seu duplo sentido de começo e de fundamento (...). Simultaneamente nadificação e nascimento, esse começo faz do navio negreiro, segundo Glissant, um ‘*abismo-matriz*’” (Ferdinand, 2022, p. 155, grifo meu).

O vidante se orienta pela memória encrustada nas ideias de senzalas, de navios negreiros e de sepulcros para restituir e/ou recuperar nos “becos das memórias”<sup>21</sup> e traçar perspectivas ontológicas dessa identidade sem mundo e

---

<sup>21</sup> Parafrazeando Conceição Evaristo (2017).

conferir-lhe um mundo pleno de vida – no *Ayé* e no *Orun*. Assim como Pablo Neruda no encontro com seus antepassados incas nos escombros do colonialismo deixados em Macchu Picchu, o vidante também diz:

Devolve-me o escravo que enterraste!  
Arroja das terras o pão duro  
Dos miseráveis, mostra-me as vestes  
Do ser e sua janela.  
Diz-me como dormiu quando vivia.  
Diz-me se foi seu sonho  
Rouco, entreaberto, como um oco negro  
Feito pela fadiga sobre o muro  
(Neruda, 2010, p. 59).

O amplo sentido etiológico do vidante (caminhar com) se forma pela sua tarefa errante em diferentes cosmologias. Por isso que, como visitante, caminhante e errante o vidante se afasta deste sentido colonialista da morte e seus vultos do passado (Fanon, 2008; 1968; Césaire, 2020; Munanga, 2020; Guerreiro Ramos, 2023; Nascimento, W., 2022; Kilomba, 2019).

Considerando os contextos de racismo e de inúmeras desigualdades que ainda incomodam as pessoas Outrificadas, a empatia do vidante visita essa cripta colonial e leva esperanças de emancipação e juntos – vivo, morto, semimorto e semivivo – pensam formas de vida de modo ressignificado.

As memórias, as histórias e as trajetórias de muitas pessoas Outrificadas, mesmo que estejam exiladas em horizonte de liberdade e dignidade – mas pelo fato de manter relações de dependências múltiplas e trânsito no cotidiano colonial – ainda procuram se desvencilhar de incômodos traumas transgeracionalmente herdados, vividos, sentidos e ainda vivenciados (Kilomba, 2019). Por isso, o “túmulo colonial” para os que ainda estão “vivos” é o cárcere existencial e político para as Outridades em alguma medida (Rufino, 2019; Pinto, 2022). Conforme depreendo de Seligmann-Silva (2003, p.41):

O termo cripta não é arbitrário aqui: segundo Nicolas Abraham, a memória do trauma vive como que encapsulada em uma cripta, ela não consegue estabelecer relações com o nosso presente, senão por meio de uma hiperliteralidade que não comunica nada, apenas aponta para o evento [traumático] em si, melhor dizendo, para a ruptura.

Não se “esquecer” ou aliás, se “lembrar” tem um procedimento vinculante que define, em certa medida, o que precisa ser lembrado e o que deve ser esquecido; como deve ser lembrado e como deve ser esquecido.

É nesse sentido, o de trabalhar as dores, que o racismo deságua nas emoções das pessoas negras. Por isso que Guerreiro Ramos (2023) empenhou na dramaturgia, no psicodrama e no sociodrama do Teatro Experimental do Negro uma técnica terapêutica de cura que ajudava as pessoas negras a praticarem o “teatro da espontaneidade” – uma vez que a objetificação colonialista as sujeitavam a um mar de inseguranças no campo das emoções.

O sociodrama é precisamente um método de eliminação de preconceitos ou de estereótipos ou de estereotípias que objetiva libertar a consciência do indivíduo da pressão social. Por exemplo, adentra uma pessoa para ver um funcionário, um negro ou um judeu não à luz dos estereótipos (...), mas como personalidades singulares, únicas, inconfundíveis (Guerreiro Ramos, 2023, p.79).

Como boa parte da memória sobre a escravidão negra se encontra nesses estranhos cemitérios, zonas portuárias, minas soterradas, não se trata somente de um inventário sobre ossadas, contas, cachimbos e parques pertences pessoais, mas de uma resignificação desses espaços-tempos como uma reterritorialização de sentidos, de identidades, de memórias, de histórias... enfim, de um mundo recriado por nós mesmos, os vivos, para os nossos mortos (Cunha Paz, 2019). Essa também é uma forma digna de romper com o túmulo colonial, uma vez que “o exercício de lembrar, a re-politização da memória, é, passar de uma memória sobre o negro para uma memória negra, um lembrar negro do negro, o que poderia contribuir para livrar o negro brasileiro do cativo colonial” (Cunha Paz, 2019, p.20).

A morte é uma espécie de “mundo” que também preserva símbolos da ancestralidade e dos antepassados (Oliveira, 2021a, b, c; Munanga, 2020). Diferentemente dos palcos do Teatro Experimental do Negro (TEN), recontar alguma coisa recorrendo ao passado profundo é consultar essa memória que não fala com uma gramática plenamente dominada pelos vivos. Toda tradução entre diferentes mundos, portanto, requer algum tipo de reconstituição plausível.

A partir do exemplo de restauração regular de um templo sagrado no Japão (Ise) desde o século VII e da epopeia sobre um navio ateniense – constantemente renovado – empenhado durante longo tempo para matar o Minotauro, o antropólogo Marshall Sahlins, diz que quando se trata de tentativa de recuperar antigas tradições para a formação da identidade, deve-se considerar a impossibilidade ontológica de formá-la em sua “originalidade”

material, pois “a identidade é uma construção relativa, baseada em uma valoração seletiva de similaridade e diferenças” (Sahlins, 2004, p.13-14). A cura se anuncia como esse trabalho restaurativo da identidade, por rupturas e continuidades (Ferdinand, 2022; Oliveira, 2021a, b; Cunha Paz, 2019).

### *Identities colonialmente dilaceradas: e o repatriamento identitário*

Considerando as identidades colonialmente dilaceradas, a cura perfila-se na esteira da restauração do que ainda existe, do modo como existiu e/ou sobre o que um dia originalmente existiu – filosoficamente nada nunca será o mesmo após uma ruptura, seja em virtude de um trauma ou pela própria alteração do tempo.

Nesse campo de fragmentos identitários, o vidante costura alguns elementos que a identidade negra agencia como potência transformadora, restaurativa e repatriadora para a identidade cultural negra a exemplo do sentido de negritude, da poética e de outros elementos. Há nesse campo de fragmentos identitários obstáculos epistêmicos (aliás, dispositivo de racialidade) que compõem diferentes contextos de disputas nos quais a população negra procura instituir sentidos restaurados, reconstrutivos e recriados. Nesse aspecto, a educação, a arte, a poesia, a religião a cultura são utilizadas como alguns lócus de refazimentos identitários para a população negra.

Portanto, a educação, a arte, a cultura ou a religião ganham contornos políticos de vida para a negritude. Porém o seu modo de apresentar esse engajamento e nele atuar não necessariamente e nem exclusivamente se vinculam à gramática ocidentalista em que *política* figura aspectos predominantemente filosóficos, sociológicos ou antropológicos. O encantamento, embora não seja exclusivo da cultura afro-brasileira, informa uma performance ontológica do fazer, do ser e do pensar da população negra. Como referência do encantamento no âmbito do candomblé penso “o príncipe Logunedé [que] é um orixá dentro do panteão iorubano. Ele é encantado. Ele é o filho (ou o amor) de Oxóssi. Ele é o filho (ou o amor) de Oxum” (Babá Logunce, participante).

Nessa seção, o encantamento – além de conteúdo a ser brevemente apresentado – atua como uma didática que o vidante procura mobilizar nesses contextos que a população negra emprega como potência da reconstrução identitária. Interessante observar que a identidade de Logunedé misteriosamente transparece ser composta de características distintas – como se elas fossem partes antagônicas de um mesmo ser – no entanto, há uma integralidade e harmonia entre todas as partes, mas que em seus mistérios não se revela por completo.

Vejamos o exemplo da tática de apresentação de Logun ao seu filho Babá Logunce:

“Por que você está chorando?” [Mãe Judite perguntou]. Eu falei: “Ah, porque eu queria que a senhora jogasse [búzios] para mim”. Eu era uma criança. Ela disse: “Olha, se der para encaixar você aqui tudo bem. Vamos lá, sente-se aqui”. Aí mandou eu me sentar e jogou, jogou, jogou e meu orixá não aparecia, ela falava bem assim: “Não, não consigo. O orixá dele não veio e eu tenho muita gente marcada, tem muito ebó para fazer”. Ebó são as limpezas, e ela dizia ainda que tinha gente agendada e esse orixá não aparecia... foi aí, que eu aumentei o meu choro, porque eu falei: “nossa, além de conseguir o espaço para o jogo, ainda eu não tenho orixá”. E Mãe Judite pedia para os meninos, para os colegas me acalmarem. Que eu tinha orixá sim, só que ele não queria se mostrar, que deveria ser um orixá muito tímido. Realmente o meu orixá é muito arisco (Babá Logunce, participante).

O encantamento de Pai Logun se “mostra”, mas “ocultando” seus mistérios, porque o seu caminhar é ao mesmo tempo um caminho que ele nos convida também para trilhar-vivendo, pois só assim poderemos descobrir que a chegada não é o fator principal de uma caminhada, nem um desfecho e nem uma chave de um enigma, mas uma vivência profunda, imanente. Em outras partes do caminho (início, meio, margens, atalhos, pontes, encruzadas, vizinhanças, fronteiras, trincheiras) o caminhar, o caminhador e o próprio caminho precisam despertar um sentido de comunidade, de irmanação, de intimidade, de partilha, de solidariedade, de entrega, de paciência, de espera, de acatamento ao **caminhar com**. O encantamento que o vidante representa é uma vivência prática do caminhar com que aciona essa força de Logun como um remédio para curar do adoecimento identitário que a fragmentação colonialista lança nas pessoas negras.

“Logun é um dos orixás mais mal interpretado [como *metá metá*] [pois dizem] que era metade homem, metade mulher. E na verdade, *metá* é o 3. Ele é

a tríade. Ele é o pai, a mãe e ele mesmo” (Babá Logunce, participante). Embora as diferentes características da identidade de Logun se dê por motivo de reunião de características positivas, as conflitantes características fragmentárias da identidade de muitas pessoas negras – em situação de sujeição colonialista ou em virtude de efeitos do colonialismo – se deve a fatores negativos. Porém Pai Logun inspira pela vivência a potência do deslocar de armadilhas sem abdicar de sua essência de identidade multifacetada, mas se orientando para um princípio ancestral acolhedor e repatriador.

O encantamento é uma qualidade ontológica (do fazer, do ser e do pensar) que não atua pelo modo conceitual ou teórico, mas sim como uma potência capaz de produzir confluências, sentidos, transformações até mesmo nos próprios elementos que temos a impressão de serem exclusivos do ocidentalismo (a escrita, por exemplo). O vidante mobiliza essa potência do encantamento com tópicos que a identidade negra tem como referência.

Grandes obstáculos colonialistas nos fazem pensar em que medida que a identidade para a população negra aciona a cultura. Paul Gilroy (2012) perfaz um percurso diplomático entre fronteiras culturais, procurando aproximar de fragmentos identitários nas afrodiásporas, mas sempre evitando essencialismos, fanatismos ou puritanismos ou algo nesse sentido que remeta a uma suposição de preservacionismo ou originalidade.

No encontro de diferentes matrizes culturais e epistêmicas existem estas barreiras de excessos a transpor. Mesmo assim bell hooks diz que os paradigmas emancipatórios causam incômodos na ordem do conhecimento, e que, portanto, quando se trata de identidades fragmentadas nós não precisamos ficar com medo de avançar, até porque o dominador – com sua justificativa de que novos paradigmas causam mudança de bloco de pensamento atual por um outro totalmente desconhecido – expressa na verdade “(...) o medo de que qualquer descentralização das civilizações ocidentais, do cânone do homem branco, seja na realidade um ato de genocídio cultural [de seu padrão até então hegemônico]” (hooks, 2017, p.49).

O essencialismo na disputa epistêmica parece já estar sendo superado em algumas esferas. Infiro de Mãe Flávia Pinto (2022), de Grada Kilomba (2019), de Oyeronke Oyewumi (2021), de Kabengele Munanga (2020), de Mestre Bispo (2019), de Vanda Machado (2021, 2019) e de José Jorge de Carvalho (2019) que não é possível descolonizar quaisquer instâncias sem territorializar e repatriar identitária e epistemicamente noutras matrizes referenciais de saber, a africana, afrodiaspórica, indígena, quilombola, por exemplo. A reconstituição de histórias, de memórias, a construção de novas narrativas e de novas metodologias ou o retorno às raízes quase sempre é taxado pelo ocidentalismo como tendências essencialistas, etnocentristas, dissidentes e/ou subjetivistas.

Bacana, a similitude. Você está falando da similitude. Quando chega essa força [africana] aqui. Com quem ela encontra? com os verdadeiros donos da terra [os indígenas]. E aí eles percebem os nossos ancestrais, percebem a similitude. Os africanos percebem que os indígenas cultuam a folha, a força da natureza, a água, o fogo eterno, tudo muito parecido.

Então os africanos e indígenas somam essa força contra a opressão aqui estabelecida. É por isso que eu sou contra a ideia do purismo. Porque quem separou a gente foi o patriarca, o senhor [de engenho]. (...). Eu até ouvi a professora Renísia falar<sup>22</sup>: “Gente, somos nós, a luta não é só do preto não, é de todo mundo, todo mundo que quer buscar esse reparo... não é só do preto, e nem só do indígena... é uma luta de todos nós!”. Então eu sou contra essa coisa de dizer “eu sou puro”, “eu sou da Angola puro”. Porque tem gente que diz: “não venha cantar Ketu aqui, não!” Eu, pelo contrário, quando o pessoal que não é Ketu vem no meu terreiro, e vem uma força que não seja Ketu, um Angola ou Jeje, por exemplo, eu canto para ela (Babá Logunce, participante).

Num estudo específico sobre “negritude”, o antropólogo Kabengele Munanga (2020) explicará que a origem do termo se deu com o pensador martinicano Aimé Césaire. Munanga (2020) dirá também que a negritude, a formatação deste termo como um movimento negro caudatário do pan-africanismo, teve principal característica ancorada na ideia de um retorno identitário à uma África mítica anterior à colonização europeia.

Sendo o círculo intelectual de Césaire formado por comunistas, surrealistas, poetas, por exemplo e o principal meio de conflagração do movimento a poesia e os círculos de literatura, a empreitada da negritude foi vista por alguns críticos como uma proposta de revolução pouco pragmática, longe da realidade, utópica. Alguns radicais acreditavam que a forma da

---

<sup>22</sup> Numa disciplina do curso de doutorado em Direitos Humanos da UnB, em que Babá Logunce era aluno.

revolução perfeita seria a luta armada, as independências dos países ainda colonizados. No entanto, quero dar um destaque à poesia e à poética como didáticas de encantamento de potências transformadoras que mais se aproximam das características de Logunedé (figura do candomblé em que o vidante tem grande referência).

Conforme depreendo de Eduardo Oliveira (2021c), Adilbênia Machado (2019), Edouard Glissant (2021) e de Júlia Jordão & Luiz Carone (2021 - filmografia) o encantamento é uma atitude ética, uma forma de cuidado, um ato de solidariedade presente no modo de filosofar da ancestralidade africana e afro-indígena. A revolução necessária para modificar o *status quo* não tem apenas o colonialismo como alvo a abater, mas também o cuidado com a vida das pessoas negras e suas sustentações vitais a anunciar – e isso inclui as tradições africanas, a identidade negra, a memória, a história, a cultura das pessoas negras, e tal processo não se dá sem o caráter poético da literatura, embora outras formas de revolução não estejam anuladas.

Beatriz Nascimento apresenta a luta de independência angolana das garras de Portugal através da luta armada, mas sobretudo pela literatura poética, pois antes de propor uma luta armada o povo precisava recompor e fortalecer a identidade nacional como razão pelo que lutam frente ao expatriamento identitário provocado pelo colonialismo. Por exemplo, “a forma poética foi a mais forte arma de contestação da ordem, de defesa dos interesses dos oprimidos e de exaltação do nativismo angolano” (Nascimento, B., 2021, p.188).

Contra o dilaceramento identitário, a poesia é um caminho reconstitutivo da identidade, da dignidade, do sentido coletivo e solidários dos grupos Outrificandos. A revolução armada sem o sedimento identitário evocado pela poética e pela negritude, por exemplo, pode enclausurar a luta do povo negro à condição apenas de troca de posição, a de dominado para dominador, reproduzindo, portanto, o modelo colonialista de poder. É num ato poético que o vidante chama o espírito como testemunha e como companheiro de caminho.

A poesia não é um caminho menos potente para uma revolução. No caso do vanguardista Césaire, penso até que esta tenha sido a primeira e a melhor estratégia da inteligência negra, uma vez que os intelectuais estavam

encrustados nas teias da Europa, porque neste ambiente sem quase nenhuma tradição africana era preciso *criar um mundo* (Ferdinand, 2022) que a pessoa negra se sentisse pertencente, fortalecida, se percebesse, para todos os efeitos, uma pessoa negra – até mesmo para reivindicar direitos. A propósito, com essa competência ontológica de criar, recriar e “des-criar” mundos é que “a filosofia é da ordem do encantamento! Isto é uma condição do exercício do filosofar. Uma linguagem que não seduza, que não produza encantamento não é uma filosofia, pois já não fabrica mundos. Por isso mesmo filosofar é transformar” (Oliveira, 2021c, p. 286).

Fabricar mundos é um dos pilares pelos quais a *negritude* – enquanto um dos conteúdos fundamentais da pauta racial – não cria apenas um caminho de fuga de processos de dominação ou apenas combate às dominações, mas busca também criar simultaneamente um sentido de abrigo e asilo identitários para a população negra, e o maior exemplo dessa união se observa na figura dos próprios orixás na constituição do candomblé no Brasil:

O candomblé é uma invenção brasileira. (...). Vamos botar a palavra “organização” brasileira, porque o culto em África ele é setorizado. Tem o culto de Ogum, tem o culto de Xangô etc. E aqui tudo foi aglutinado. Então foi assim: “Ossaim, o senhor vai ser o responsável pelas folhas da iniciação”; “Oxóssi, o senhor é o rei de Ketu, aqui o senhor é responsável para trazer o alimento para dentro dessa casa”; “Xangô, vai ser tudo conferido aos seus pés, o grau, por exemplo, vou confirmar o ogã aos seus pés Xangô. [Todos que] forem iniciar, vão apresentar para o senhor o juramento...”. Então assim que vai Exu e demais orixás sucessivamente nesse culto, nessa recriação... (Babá Logunce, participante).

Ainda com referência ao fator *negritude*, balizando “usos e sentidos” de *negritude*, Munanga (2020) destaca o aspecto identitário como uma tangente possível a um grupo de intelectuais que não tinham ainda uma referência de intelectuais contra-coloniais, mas estavam eles mesmos se tornando uma referência, ao mesmo tempo em que se desvencilhavam, na medida do possível, das “máscaras brancas” que colocaram em suas “peles negras”. Ainda nesta perspectiva, após os processos de colonização europeia em África, a formação dos intelectuais africanos e afrodiaspóricos se deu quase que exclusivamente sob a sombra da Europa e seu legado brancocêntrico (Mudimbe, 2019).

Um sentido e identidade em construção, por estas razões é que Munanga (2020) fala dos contextos de equívocos e de tendências que o termo *negritude*

foi ganhando ao longo do tempo. Numa parte do livro dedicada especificamente à análise de muitas críticas sobre negritude, Munanga (2020) apresenta as concepções pejorativas que o termo foi ganhando, mas anteriormente dá ênfase à ideia de que negritude significa uma espécie de “consciência negra” e “orgulho negro” que busca de modo solidário entre as vítimas negras do colonialismo criar uma ponte de retorno às raízes africanas como forma de contestação da dominação colonial. Essa ponte de ligação e retorno é uma construção feita pela filosofia do encantamento, pelo encantamento poético, pela ética do cuidado, pela poesia e pela utopia.

Se a utopia rompe a malha ideológica do já-dado, transgride as fronteiras da totalidade e estabelece o contato com a alteridade, ela é a força motriz que impele para a ação ética pautada numa filosofia da diferença que promove a diversidade; numa filosofia do acontecimento que instaura uma ética cotidiana; numa filosofia do encantamento que dá significado ao mundo. A utopia pensada desde a perspectiva cultural africana e da Abi Ayala [América] abre passagem para uma sabedoria produzida na experiência dos afrodescendentes e das comunidades indígenas que me obriga a re-pensar as condições do filosofar (Oliveira, 2021c, p. 285).

Ainda sobre os percalços do termo “negritude”, o próprio Aimé Césaire, em diferentes partes do seu livro “Discurso sobre o colonialismo”(2020)<sup>23</sup> refaz os sentidos do termo como forma de desvencilhar dos equívocos e tendências outras, dos quais essencialismo e fundamentalismo sempre circulavam equivocadamente como sentidos de negritude. Por essas razões é que movimentos “anti-negritude” reunia uma profusão de críticas a esse postulado da poética de Césaire.

De qualquer modo, sem menosprezar as inúmeras expressões criadas e disseminadas pelos diferentes movimentos negros, “negritude” é uma proto-identidade-negra fundante na literatura da questão racial negra nas afrodiásporas e em África. No Brasil, neste mesmo período, a conjuntura política reconfigurava seu modelo hegemônico, relegando os intelectuais negros daqui a ostracismo semelhante (Nascimento, A., 2016; Guerreiro Ramos, 2023). Com efeito, reconstituir, desconstruir e construir os sentidos de identidade negra é

---

<sup>23</sup> No livro tem também alguns trechos de falas de Césaire apresentados na cronologia comentada nesta obra por Rogério de Campos. Campos escreve a história do colonialismo nas Américas a partir de 1493 e dá destaque aos principais eventos históricos relacionados a esse empreendimento europeu, bem como destaca as revoluções burguesas, comunistas e aos eventos do imperialismo norte-americano em diferentes partes do mundo.

também uma demanda que sempre está em revisitação pela literatura e também no âmbito prático de muitas organizações sociais negras.

Aliás, romper com quaisquer tipos de separatismos e fanatismos não são prerrogativas exclusivas da literatura, mas de quaisquer segmentos que procuram confluir e reunir. Um grande exemplo que se observa neste aspecto é do exemplo dos ensinamentos e recomendações de Mãe Stella de Oxóssi a quaisquer pessoas que adentravam o terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá em que ela era zeladora (Machado, V., 2021). Mãe Stella recomendava a todas as pessoas que queriam estudar o candomblé para não serem fanáticas, nem folcloristas e nem exotistas em relação ao candomblé. Estas recomendações de Mãe Stella se davam especialmente às pessoas que se vinculavam ao terreiro na condição de pesquisadoras/res.

Acerca da própria literatura do Brasil, que em boa parte anuncia uma personalidade cortês e diplomática do brasileiro perante diferenças culturais e raciais, supostamente é cordial, pois:

Nosso país estruturalmente coexiste com a permissividade da cordialidade cultural, porque [assim como] no âmbito da ciência as narrativas de poder obedecem às mesmas regras de supremacia de privilégios da branquitude diante de violações de direitos cometidos contra não-brancos (Machado & Alves, 2023, p.34).

No campo desta suposta cordialidade também que se dá grande parte da dissimulação de racismos velados sob formas de termos e condutas aparentemente não racistas, mas que demarcam sempre assimetrias (preterimentos e preferências, sortilégios e privilégios, inacessibilidade e acessibilidade...) de modo que às pessoas não-brancas são relegadas às piores condições (Bento, 2022; Nascimento, B., 2021).

É também neste campo de discursos camuflados que boa parte do “racismo antirracista”<sup>24</sup> opera, pois ele dissimula uma ação panfletária antirracista, porém sem engajamento, sem caráter de reparação, sem modificação de condutas racistas cotidianas. Em alguma medida modifica-se até

---

<sup>24</sup> Se refere às situações em que dispositivo de racialidade – como condicionantes históricos de discursos racistas ou discursos rasos, protocolares feitos por termos sem engajamento e sem conhecimento – são empregados por suposta “boa fé”, mas que proporcionam mais limitações à pauta do que promoção, melhorias, modificação do *status quo* (Carneiro, 2005; Munanga, 2020).

o discurso dando a impressão de supressão do racismo, porém conserva-se estruturas racialmente discriminatórias. Vejamos adiante o exemplo do que enfrentam algumas pessoas negras.

A abian Valdenice (Val), do Egbe Onigbadamu, é uma mulher autodeclarada parda. Quando perguntei se ela já tinha sofrido racismo antes de integrar o *candomblé* ela respondeu que:

**Abian Val:** Eu não sei... não sei tem relação da minha profissão com o racismo, mas eu já senti muitos preconceitos por ser diarista. Sou empregada doméstica. Eu não sei se isso se encaixa no contexto da pergunta, mas pode se encaixar pelo fato de eu não ter terminado o estudo e também trabalhando na função de doméstica (diarista). Tudo isso junto é como se você não tivesse valor.

**Adeir:** mas alguém já te discriminou ou fez alguma brincadeira por conta da sua cor? Comparando com outras pessoas ou até por conta dos seus filhos serem brancos?

**Abian Val:** Já. Sempre. [Ainda mais] quando eu era menor. Na escola me chamavam de macaca, negrinha. Mesmo assim, não sendo tão preta.

Voltando ao assunto anterior, se em alguns momentos um tipo específico de literatura foi sujeitado ao ostracismo se deve, em parte, pela sua estrutura epistêmica no âmbito do conhecimento, a exemplo da literatura do testemunho (Seligmann-Silva *et al*, 2003).

Há uma vasta literatura marginal, independente, mas me refiro à literatura estatuída nos anais da ciência e da pesquisa, que outrora fora cativa ao modo unívoco da racionalidade ocidental (Kilomba, 2019). A literatura da negritude, por seu turno, quase sempre se inscreve pela insurgência (Nascimento, B., 2021; Guerreiro Ramos, 2023). O intento da pauta da questão negra em recriar, retornar ou reconstituir um passado mítico ou mesmo reparatório constantemente se vê respondendo não necessariamente a uma condição epistêmica e seus princípios e paradigmas, mas ao racismo epistêmico e a sua conjuntura hegemônica e homogênea de poder de dominação.

No dorso da ciência tecnicista, “como fazer, como escrever a história sem se deixar escravizar pela sua abordagem, fragmentariamente?” (Nascimento, B., 2021, p.37). E este é o momento em que a academia vem sendo também remodelada em suas bases eurocêntricas para modificar o etnocentrismo no qual ficou tanto tempo imersa neste magnetismo hegemônico homogêneo

(Oyewumi, 2019, Kilomba, 2019; Carvalho, 2019; Carvalho *et al* 2020). Por isso que quando falo que escrevo, num primeiro momento, para a academia é porque ainda percebo a necessidade de pavimentação deste caminho, mas cujas bases epistêmicas anti-coloniais não estão nos seus laboratórios – por serem predominantemente eurocêntricos –, mas se encontram nos terreiros, nas favelas, nos quilombos, nas aldeias.

Estas reflexões acerca da negritude sob os ataques de discursos ocidentalistas que tentam desautorizá-la reconstituem – grosso modo – a saga da identidade negra – e da questão racial como um todo. Até mesmo a identidade negra é carregada por um sentido colonialista que procura sempre tangenciar seu conteúdo para fins de manutenção de um *status* assimétrico de poder e de privilégios para a identidade da própria pessoa branca. A pessoa branca é socialmente estatuída não como uma identidade racial, mas como posição de privilégios frente aos não-brancos, razões também essas pelas quais um mundo sem raças é um ideário que alimenta técnicas de poder da branquitude (Bento, 2022, Theodoro, 2022) – assunto que retomarei mais adiante.

Vanda Machado (2019) faz alguns apontamentos sobre a identidade negra a partir da educação formal imersa na cultura de um terreiro de candomblé. Interessante observar que Vanda Machado compara a escola formal e seu currículo com a educação de axé, mas sem hierarquizar as diferenças epistêmicas enquanto capacidade de aprendizagem, porém observa como a educação universalizante, eurocentrada, brancocêntrica gera um prejuízo identitário às pessoas negras – prejuízo esse também compreendido por Beatriz Nascimento (2021) e José Jorge de Carvalho (2020, *et al*) como “fragmentação”.

A pesquisa de mestrado de Vanda Machado lhe permitiu observar como o terreiro é repatriador para este grupo de crianças negras quando a educação – respeitosa – leva em conta seu espaço de terreiro, seu ambiente ancestral, sua matriz cultural e sua episteme de terreiro. Assim como Eduardo Oliveira, Vanda Machado não pensa em substituir uma episteme em face da outra, mas conciliá-las num patamar de confluência, reunião, solidariedade e transdisciplinaridade.

Mesmo observando como a identidade se aloca de diferentes formas em variados estudos, um dos caminhos elementares que perfaço para pensar a identidade negra referencia-se na literatura pelo tema da ancestralidade africana. De qualquer modo, outras perspectivas acabam somando às reflexões que aqui apresento.

Por todas estas razões é que, tensionando qualquer vício de essencialismo e puritanismo, compreendo que a cura é também uma restauração que emprega fragmentos de corpos estranhos, sincréticos e alheios (próteses, implantes, enxertos, transplantes, madeiras novas), tais como, emendas, remendos, renovos, retoques, mas nunca se faz – obviamente – de substituição da coisa em si, mas sempre como um elo entre diferentes tempos, pessoas, memórias, histórias e trajetórias, que pelas teias da ancestralidade sempre estiveram ligados.

Eu não posso ir na contramão dessa concepção (de juntar para fortalecer)... e agora, eu vou bancar o purista? eu vou bancar o essencialista dentro de uma religião que nasceu da união entre as diferenças? eu vou ser purista dentro de um culto onde as mãos têm que estarem ligadas? (Babá Logunce, participante).

Então a reconstituição e o retorno aplicados à cosmopercepção africana dizem respeito muito mais a uma dinâmica interna, na verdade, inerente ao que já existe e sempre existiu, mas agora se apresenta de modo recordado, consciente, testemunhado, re-ativado. Nesse quesito, muitas pessoas ao chegarem ao candomblé expressam algo assim: “a sensação que tenho é de estar em casa”; “parece que eu sempre pertenci a esse lugar”, “me sinto como se estivesse retornando para a minha casa”. Todas essas falas que aqui sintetizei expressam uma comunicação imediata de um elo ancestral eterno.

A minha maior alegria hoje? Eu não vou dizer que ela está completa, mas são os meus filhos. É a família que eu tenho hoje. É o que eu chamo de minha família. E estar terminando o Ensino Médio também. No momento, essas são as minhas maiores alegrias que eu tenho **e o fato de eu ter descoberto o meu eu, durante esses 5 meses dentro do candomblé. É como se eu tivesse acendido uma Val, que estava perdida assim, nadando no mundo** (Abian Val: Grifo meu).

(...) eu me sinto super bem aqui com todo mundo. É como se eu estivesse aqui há mais de um ano. Eu tenho a sensação de como se eu estivesse aqui há mais de um ano, porque eu me sinto bem aqui. Eu gosto de estar aqui, eu gosto de vir para cá, eu gosto das pessoas. Então para mim, essa é a família que eu escolhi (Makota Diasambú).

Além da cosmopercepção africana, as pessoas negras podem reconfigurar seu sentido identitário por assimilação a outras matrizes culturais também, inclusive da qual também são geracionalmente caudatárias. Reconstituir algo perdido sob uma ótica somente não é apenas impossível como também um equívoco em se tratando de fundamentos da identidade. Munanga (2020), compreende que a identidade negra não é homogênea porque é preciso considerar as diferentes afrodiásporas e África, bem como as especificidades dos próprios contextos locais – do Brasil, por exemplo – em que as populações negras se organizam multi-culturalmente referenciadas em suas instituições vinculantes (igrejas evangélicas, igrejas católicas, candomblés, centros de umbanda, irmandades negras, quilombos, favelas etc.).

Mesmo sendo por diferentes modos de segmentos sociais e espirituais, esse aspecto coletivo não seria esse o caminho que trilhamos até a ancestralidade? A presunção de ancestralidade africana como referência identitária não estará tão presente, evidente, fortalecida e operante em alguns espaços, especialmente nos espaços eurocentrados, quando apenas um aspecto é preservado.

A ancestralidade africana não se resume ao caráter coletivo, embora ela tenha um caminho e performance coletivos, mas a sua potência consiste numa relação consciente e constante com os antepassados, porque o seu sentido coletivo se trata de uma trajetória que remete à tradição (cosmologia africana) – aspecto este que nem todo segmento formado por pessoas negras cultivam unicamente por serem negras. Já o candomblé dinamiza a ancestralidade como uma potência fortalecedora da identidade negra. “Eu me tornei uma pessoa muito mais humanizada enquanto pessoa negra, mais forte, mais empoderada. O candomblé para mim veio mais além de religião, sabe?” (Ijo Danilo, participante).

A “reconstrução identitária” perdida e um dilema existencial não é prerrogativa exclusiva da ancestralidade africana. Infiro da socióloga Vilma Figueiredo (1991), ao narrar a história do totalitarismo e autocratismo russos que sequestrou durante muitos séculos a cidadania do povo, que para cada pessoa a identidade russa só poderia ser definida após a cidadania estar garantida. Conforme Figueiredo, as igrejas até então sem muito valor social, passaram a

ser precários relicários de resquícios de alguns traços identitários ainda conservados da antiga população russa. As igrejas antigas na Rússia agora servem como referência desse lócus cultural se refazendo após longo período de expatriamento identitário.

Como dilema filosófico do Ocidente, o problema da reconstrução e da restauração são intraduzibilidades não somente por conter elementos novos (meio conhecido e meio desconhecido), mas se referem ao trauma que gerou essa fragmentação do ser – que se supunha inteiro, familiar, conhecido, contínuo e regular. No entanto, para a cosmopercepção africana trabalhada no Brasil, especialmente no candomblé, a “reinvenção”, ou melhor, a “recriação” é o *modus operandi* de manutenção das tradições de matriz africana, não se trata, portanto, de uma estrutura de preservacionismo, conservadorismo e/ou de puritanismo (Oliveira, 2021a, b), mas de uma territorialidade ancestral – embora as sendas limitantes do essencialismo ainda possam gravitar como técnica de poder colonialista neste meio.

Cada uma das dimensões (cultura, arte, educação...) em que as pessoas negras transformam – mesmo tendo suas especificidades, diferenças e semelhanças – tecem um grande *modus operandi* que é característico da inteligência negra, a saber, a solidariedade, a reiventividade, o colaborativismo (Alves, 2019). O encantamento é esse elemento dinamizador presente nos diferentes modos de atuar da inteligência negra capaz de produzir confluências e vida – que indicam uma política de vida.

O encantamento que o candomblé aciona, além do caráter **dinamizador**, tem um sentido **harmonizador** que contribui para reunir esses fragmentos identitários, a propósito, mais especificamente é “a ancestralidade [como máscara que] serve como a ‘cola’ que junta as multifacetadas dimensões do negro brasileiro” (Oliveira, 2021b, p.209).

É na condição de base vital que a ancestralidade africana atua na vida das pessoas candomblecistas. Signo, significante e significado, como elementos de uma ontologia completa, a ancestralidade africana orienta a vida para o seu sentido pleno, mas não como falta, nem como complemento, nem como

substituição e nem como etapas e sim como integração da natureza humana que nos constitui.

Eu tinha no meu subconsciente que tinha que ser bom, porque eu fui criado na igreja católica, então eu só poderia ter “pensamentos bons”. Não. Eu tenho que aceitar o que eu sou e os outros têm que me ver como eu sou. Se eles não me veem como eu sou, talvez eu não esteja mandando a mensagem certa ou eles não estão querendo enxergar. Mas eles vão ver o que eu sou, então assim a gente não se sente obrigado a ser agradável. [No candomblé] nós somos quem somos mesmo, sem máscaras (Kissumbure, participante).

O que chamo aqui de encantamento dimensiona no candomblé esse espírito ancestralizado que não foge à letra do aspecto político, até porque “(...) a ancestralidade funciona também como uma ‘bandeira de luta’, uma vez que ela fornece elementos para a afirmação (também criação e invenção) da identidade dos negros de todo o país” (Oliveira, 2021b, p.129).

O resgate identitário, ou repatriamento identitário ao qual me refiro, portanto, é a um só tempo: o retorno ao útero ancestral recomposto pelas memórias, pelas histórias, pelos mitos, pelos ritos; a inscrição política desses novos sujeitos de direitos no âmbito da dignidade humana de fato e da cidadania; e, para todos os efeitos, é a narrativa de si como prenúncio de seu saber, de seu mundo.

*A cura é um eterno restauro:*

A cura como restauro também expressa conservação, preservação e especialmente encantamento com a beleza daquilo que nos atrai para ser restaurado e preservado para ser lembrado e mantido vivo de algum modo, mesmo que a recriação seja o anúncio de um sentido estrito ou amplo. O vidante atua como esse restaurador que está, num primeiro momento, recolhendo fragmentos para reconstituir algo que ele intui ser uma expressão de identidade. E essa escrita, com efeito, é um rito de cura com um vocabulário anticolonial, contra-colonial (Santos, 2023; Jordão & Carone, 2021).

*O vidante, a memória e o elo ancestral:*

O epistemicídio, antes de ser um crime de morte contra o saber das pessoas Outrificadas, é uma dominação lastreada pelas formas de fazer morrer e de impedir de nascer um vínculo identitário entre as nossas gerações, porque ele é uma violência, muitas vezes sutil, que atua como interrupção, ruptura e ruídos na comunicação e contato ancestral.

Para todos os efeitos, além da violência física também pela gramática oral é que foram pronunciados os mais tenebrosos comunicados. Na ânsia de voltar para casa ou de encontrar uma casa substituta à altura, nossos antepassados foram habitados por coisa estranha (loucura, angústias, dores). Na perspectiva do desumanismo colonialista:

O potentado deve habitar o sujeito de tal maneira que este último não possa, doravante, exercer sua faculdade de ver, de entender, de sentir, de tocar, de mover-se, de falar, de se deslocar, de imaginar ou mesmo não possa trabalhar e sonhar senão em referência ao significante mestre que, a partir desse momento, se debruça sobre ele e o obriga a gaguejar e a cambalear (Mbembe, 2006, p.3).

Além de toda aparente confusão inscrita nas vozes das memórias dolorosas, o vidante, ao periciar a cena do crime colonial e ao escutar as vítimas, relaciona o ocorrido com as ações da branquitude em curso. A branquitude é este sinistro agente que está obstruindo os processos investigativos, executando as testemunhas, violando provas e queimando documentos acusatórios de seus crimes para alegar inocência e ignorância (um não saber sobre). A branquitude se caracteriza muito comumente pelo silêncio, mas quando ela diz algo sobre racismo são, na verdade, “atestados de defesa” para tentar se desfazer da imagem de racista; argumentação para fins de justificar seus crimes inventando pseudoteorias de superioridade racial, democracia racial e mitos que fortalecem dispositivo de racialidade; bem como atua sistematicamente na criação e preservação privilégios.

Além de cooptar milícias na disputa de forças, a branquitude – quando desprovida de narrativa de defesa e ataque – tem a arte de se silenciar diante das denúncias que a apontam como genocida, epistemicida, memoricida, necropolítica (Bento, 2022; Nascimento, B., 2021; Almeida, 2021; Carneiro, 2005). Registro aqui que o silêncio não significa inatividade de formas de

violência. Esse tipo de silêncio da branquitude não é apenas uma forma de apagamento e de invisibilização da cultura negra, são outros tipos de instrumentos empregados no matadouro do epistemicídio.

As memórias da afrodiáspora de hoje se constituíram transgeracionalmente dos registros dos nossos antepassados lá no passado (Kilomba, 2019; Ferdinand, 2022; Olivera, 2021a, b; Munanga, 2020; Cunha Paz, 2019), a propósito “apenas para a historiografia vale o particípio ‘passado’; para a memória, o ‘passado’ é ativo e justamente ‘não passa’” (Seligmann-Silva, 2003, p. 16).

Longe de ideias masoquistas, banzos, lamúrias e lamentos ou de uma ideia messiânica de um salva-vidas, o vidante – em sua razão etiológica de ser (caminhar com) – é um tipo de xamã curador cuja potência ancestral, espiritual, empática, solidária e extemporânea o impele a desdobra-se para caminhar entre mundos, para reconectar sujeitos e histórias. O caminho e o caminhar demandam o vidante: esconjurar o que precisa ser esconjurado, soerguer os caídos, honrar os honoráveis, denunciar os detratores, desmobilizar os malfazejos e ombrear os desolados, mas especialmente tratar questões urgentes que deságuam sobre si mesmo e/ou que lhe dizem respeito é o seu objetivo central como demanda.

Os tempos ruins e suas agências, bem como os seus agentes ainda cercam e assediam o vidante, mas revisitar as sendas da morte sem se prender em seu magnetismo é um processo preventivo, na qual a auto regulação de si é ao mesmo tempo contestação da necropolítica e recados de advertência aos ainda não vidantes.

O percurso de um/uma candomblecista Outrificado/a até chegar ao terreiro pode anunciar o vidante, mas sem que com ele se confunda porque o vidante é ontologicamente indivíduo e coletivo, o que ora se manifesta como caminhante ora como o próprio caminho (pavimentado, íngreme, aladeirado, esburacado, pedregoso, arenoso ou gramado...), cujo caminhar, por esse caminho, é que aciona um modo e/ou uma tática de caminhar, de sentir, de perceber a vida que quer viver.

### *O vidante e algumas noções de morte e vida:*

É verdade que o vidante em seu sentido primeiro como “vida” indique esse conteúdo, mas ele tem uma demanda que o leva ao candomblé que, antes de tudo, é o que reconstitui e reinventa a vida, mas somente à medida que vai anulando a necropolítica e denunciando a atuação da morte recaída em si mesmo e nos pares de seu círculo familiar ancestral ou em círculos em que ele é solidário. Não se entenda dessa forma que a morte é quem desenha e delimita o vidante e a vida em geral, mas como compromisso irresignado de viver, o vidante também em sua etapa individual e subjetiva com a vida demanda o mundo.

O vidante atua como uma ialorixá e um babalorixá que jogam os búzios; pajés e xamãs que curam; alguém que revisita os tumbeiros e reza os seus mortos; alguém que escuta e decifra os sussurros e lamentos balbuciados na noite escura; algum familiar que vai ao necrotério reconhecer um corpo; um tradutor que lê atentamente e reescreve e traduz cada palavra lançada nas paredes dos tumbeiros; um perito criminal de Ogum que reúne provas para processos da justiça de Xangô.

O vidante incorpora as potências de Exu, capaz de transitar no *Orun* e no *Aiyê*, que volta lá no passado para modificar o agora. Vidante é aquela única testemunha que velou e rezou um cadáver sem nome, sem pátria, sem cova, sem dignidade, desaparecido, ultrajado e despido de toda humanidade no sedimento dos mares profundos.

Na sua constituição etiológica, caminhar com, vidante é aquele bom médico e eficaz remédio para os doentes. É aquela companhia para os insurretos nas refregas contra a necropolítica. É aquele agente irresignado que exige dos algozes a reparação de seus crimes e a restituição dos saques feitos. Vidante é aquele insubmisso e insurgente palmarino que refaz a natureza dos expatriados. É aquele corpo diplomático que reúne todos e todas no agora para dançar, celebrar, cantar e se curar. Vidante, como guerreiro, propõe a revolução do amanhã com as lutas do agora.

A imortal forma do vidante não se reduz ao resíduo de vida (sangue, memórias, cinzas, ossos) que insiste em viver mesmo em condições inóspitas. A imortalidade vidante é, antes de tudo, uma vida em plenitude, mas ainda embargada, manchada e maculada em sua representação em algum modo de expressão em virtude de barreiras colonialistas impostas a ela. É uma vida em plenitude que não se revela plenamente por causa de contenções colonialistas à cosmopercepção africana no mundo.

Vidante é potência, mas antes de tudo um lócus imanente de esperança, que ora ou outra atua como um transe espiritual. O ser do vidante, etiologicamente, caminha com o Outrificado, por isso traz identitariamente nas vestes o arquétipo do trauma, mas é a corda vocal emprestada, aliás, é a sua fala que rompe com o próprio invólucro objetificante e desmanda o seu algoz.

Nesse sentido existencial de reconhecer os registros da dor, mas sem a eles se submeter ou sem magneticamente com eles se identificar, recordo um trecho da música que se apresenta como prevenção ao suicídio, “AmarElo”<sup>25</sup>, do *rapper* afro-brasileiro Emicida. Em uma das versões da música tem a participação de Majur e Pablo Vittar, em que o grupo resgata com uma sagacidade exuística a potência de deslocamentos irrompidos pela música do Belchior (*Tenho sangrado demais, tenho chorado pra cachorro, ano passado eu morri, mas esse ano eu não morro*). O trio complementa Belchior assim:

Permita que eu fale  
Não as minhas cicatrizes  
Tanta dor rouba nossa voz  
Sabe o que resta de nós?  
Alvos passeando por aí.

Permita que eu fale  
Não as minhas cicatrizes  
Se isso é sobre vivência  
Me resumir a sobrevivência  
É roubar o pouco de bom que vivi.

Por fim, permita que eu fale  
Não as minhas cicatrizes  
Achar que essas mazelas me definem  
É o pior dos crimes  
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós sumir, aí.

---

<sup>25</sup>Disponível em: <<https://www.vagalume.com.br/emicida/amarelo-part-majur-e-pablo-vittar.html>> Acesso em 24 de junho de 2023.

A performance, a dança, o caminho do vidante o anuncia também no transe em que tempo e espaço são sempre ressignificados em atos de revolução para remediar as dores, mas que em sua maior parte, o viver ou o sobreviver, não são vistos como cura e remédios. A cura parece só ter sentido se vinculada à doença, e quem cura parece só ter sentido se vinculado ao doente, mas o vidante superou essa relação cativa.

O vidante, sem apagar definitivamente as suas cicatrizes, agora nos convida a conhecer um pouco mais de perto o modo de vida do candomblé e sua ética do cuidado como uma boa condicionante de cultivo da vida como um todo.

Se puder ser compreendido como o vidante aciona a pessoa humana Outrificada é importante pensá-lo inicialmente como **caminho prático-vivencial** (de modo individual e comunitário) de táticas de sobrevivência da inteligência negra que procura se emancipar das relações de sujeição; e como **caminhador** capaz de ligar-se ao princípio identitário que a ancestralidade negra mobiliza no candomblé. **Vidante não se trata de alcançabilidade de um estágio evolutivo e/ou cumulativo de saberes, mas de habilidades práticas de encantamentos capazes de articular caminho, caminhar e caminhador para permitir viver plenamente referenciado numa política de vida.** Mesmo já estando às portas do candomblé, vidante não é chegada em si, mas caminho – percorrido, percorrente e a percorrer, porque ele é o signo da vida corrente.

Vidante pode prefigurar então o sentido geral de que a vida diante do modo de vida do candomblé (vivida, pensada, inspirada, experienciada, testemunhada, compartilhada a partir da ética do cuidado) mobilize uma força tal que seja capaz de modificar para o curso da vida a própria pessoa Outrificada, algo ou alguém até então envoltos nas teias da morte, naufragado na indigência identitária, afogado nas violências e/ou estejam desintegradas de seu círculo ancestral e/ou da sua natureza humana. O candomblé inspira um sentido ancestral capaz de reconstituir a identidade dilacerada, até porque:

Aqui é uma casa de cura, não é? Tem gente que chega [ao candomblé] muito machucada do mundo, que procura a fé em outros lugares e a gente acaba que acolhe muito aqui. A afetividade, acima de tudo, me deixa com o coração quentinho porque a gente sabe receber muito bem as pessoas (Muzenza Mukiala, participante).

Inicialmente no candomblé eu via uma questão só religiosa, mas quando percebi que poderia ir além disso, me deixou muito mais forte.

Isso me fez procurar saber mais sobre o candomblé. Então eu me identifiquei muito quando eu vi que era uma questão de representação para mim, que não era só uma religião. O candomblé representa muito mais do que a minha fé, sabe? Representa o resgate com os meus ancestrais, com a minha cor preta, com o meu povo, porque eu penso que hoje o candomblé, para mim é também uma questão de empoderamento (Ijo Danilo, participante).

Vidante representa o grupo Outrificado e os trajetos entrincheirados da necropolítica, cujo estado sujeito incide negativamente sobre essas identidades, memórias, histórias com o signo da necropolítica. Vidante entroniza a integralidade da família no seio da comunidade no candomblé.

Sem mais delongas, o vidante – em condição de caminhar com – é essa potência de vida encantada que pode se manifestar e atuar em pessoas e/ou suas relações e coisas, empregando meios e elementos dos seus próprios recursos ou mesmo das ambivalências recolhidas do percurso para curar e dar sentido integrador à vida.

### **Considerações finais**

Neste capítulo apresentei a ontologia vidante em duas partes (etimologia e etiologia). Além de uma “definição” filosófica, como ontologia encantada, vidante procura ser um filosofar com base na cosmopercepção africana para compreensão do olhar sobre a Outridade e as Outrificações de um modo desobjetificado e contra-colonial.

A etimologia nesta pesquisa se inscreve na perspectiva quilombola de Mestre Bispo (2023) e na compreensão linguística de Lélia Gonzalez & Carlos Hasenbalg (1982) e de Conceição Evaristo (2017), pois criar um vocabulário próprio é uma tática contra-colonial, é uma técnica da inteligência negra, é uma forma de criar mundos habitáveis a partir da cosmopercepção negro-africana, bem como é uma forma de escapar de armadilhas coloniais (Ferdinand, 2022; Nascimento, B., 2021; Santos, 2023, 2022).

A etiologia evocada neste capítulo, embora verse sobre o vidante como conteúdo aparentemente central, alimenta toda esta pesquisa por uma perspectiva da cosmopercepção africana (Oliveira, 2021a, b, c; Nascimento, W., 2016a, b, 2020a, b; Sodré, 2017; Machado, A., 2011, 2019; Machado, V., 2019).

Este olhar pensa caminhos de uma identidade negra; bem como pensa em que medida a percepção do mundo por uma ótica africana emite uma resposta à necropolítica a partir da política de vida.

No capítulo seguinte o vidante se mostra caminhando e caminhante em sendas nefastas ainda abertas na questão racial. O perfilar por estes caminhos não o suspende como consciência e nem o oculta como agente transformador, mas o anuncia como um partícipe solidário aos sofrimentos – ao mesmo tempo o vidante estuda a arqueologia dos crimes da necropolítica, bem como vai incensando os lugares de energias densas e fazendo a lavagem das ancestrais “ossadas” espirituais, conceituais, culturais e emocionais das pessoas negras (memórias, histórias, trajetórias).

Nos capítulos posteriores o vidante, na condição de quem caminha com, soergue junto com os Outrificados, aponta um horizonte, uma saída, um campo de possibilidades em que – diante do modo de vida do candomblé que ele relata no testemunho das pessoas participantes da pesquisa – confluências, reuniões se rizomatizam como um mundo possível de alcançar, possível de traduzir para os demais um sentido repatriador para identidades outras expatriadas.

É neste sentido que vidante compreende cada etapa dos diferentes caminhos como momentos de uma vivencialidade, mas momentos estes que não se intercalam por lacunas de tempo. Estes momentos ocorrem simultaneamente, embora aqui eu os escreva por uma gramática que dá a entender uma lógica de continuidade. Nos relatos dos participantes da pesquisa observaremos que a filosofia imanente do candomblé tem essa capacidade de integração em que o tempo, os diferentes momentos, as diferentes demandas se encontram numa dimensão de sincronia muito envolvente.

A intraduzibilidade da vivência se expressa como sensação de integralidade, integração e inteireza do ser num ato composto por suas diferenças elementares. É por estas razões também que o filosofar do candomblé é taciturno, mas nunca lacônico ou incompleto, e sim, suficiente, testemunhal, vivencial, corpóreo, sensitivo. São muitas as dimensões e as formas pelas quais o saber no candomblé é vivencial, ou seja, imanente.

E nestas diferenças de pensamento (ocidental e da cosmopercepção africana) que procuro falar das intraduzibilidades de conteúdos sempre da cosmopercepção africana porque ela tem um caráter ontológico (rizomático, candomblecista) de segredo e de ocultar também certos princípios o que por sua vez faz com que se tornem indisponíveis para a tradução e redução às palavras ao modo ocidental. A imanência da cosmopercepção africana, juntamente com os demais elementos que a compõe, não tem uma correspondência direta com a ontologia ocidental e o seu campo de linguagem tutelar.

No campo da linguagem eu compreendo estes filosofares de diferentes matrizes culturais como encontros, reuniões, confluências, e que, portanto, para algumas pessoas que estudarem esta pesquisa poderão se conscientizar também de que as palavras aqui expostas sobre a cosmopercepção africana só poderão ser profundamente compreendidas por competências que estão na razão e para além da razão – e que no sentido harmonioso significa para nós, de cosmopercepção africana, pensar “a partir de” um ponto rumo a um outro, e não por processos de exclusão, de comparações e/ou por alternâncias de pontos de vista (Oliveira, 2021a, b, c; Santos, 2023).

## Capítulo 2: Vidante: a caminho; caminhos de adversidades

*“Como fazer, como escrever a história [de adversidades] sem se deixar escravizar pela sua abordagem, fragmentariamente?” (Beatriz Nascimento).*

### Considerações iniciais

Não é agradável falar de adversidades que assolam as vidas de pessoas negras. É muito cansativo ocupar boa parte dos estudos repisando caminhos tão dolorosos, porém sempre é tarefa da negritude ter que “aprender a lidar com aquele que quer e tem o poder de [nos] matar” (Mumbuca, 2022, p.85).

Mais do que pensar de que modo se forma o Outro no discurso colonial (Carneiro, 2011, 2005; Spivak, 2010; Bento, 2022), parto de indicações deste princípio para pensar as posições identitárias que as pessoas negras se encontram nestas categorias de poder e nestes espaços antinegro, bem como procuro compreender em que medida estas Outridades respondem a tais posições a partir de cosmovisões de base africana pela inteligência negra.

Temas diretamente relacionados ao candomblé e ao vidante se “distanciam” da abordagem deste capítulo, porque os caminhos de adversidades em que se encontram muitas pessoas negras aqui são apresentados como situações cotidianas que moldam a zona de não-ser. Relatar esses percalços da necropolítica demanda o vidante no sentido de dialogar com a inteligência negra para provocar deslocamentos da política de morte e indicar uma política de vida.

O encantamento do vidante neste capítulo não é suspenso, mas potencializado como um capilarizador empático, como um ressignificador do caminhar com. Caminhar com é, para todos os efeitos, trilhar também caminhos que tem o poder de ferir e matar, mas sendo-lhes desobediente.

O vidante dialoga com a inteligência negra, faz a sua síntese e nesse caminho de adversidades se ocupa em compreender por quantas e quais mortes as vidas negras são ceifadas; por quais e quantos tipos de técnicas de poder as identidades negras são fragmentadas; por quais e quantas formas a branquitude atua para endossar um campo de profundas desigualdades. Mas nessas sendas perigosas – que objetivamos modificar – não podemos entrar sozinhos. O vidante

chama como companheiro, guardião, transformador e guia Exu para visitar a zona de não-ser e modificar os caminhos.

Exu é palavra e pensamento, definidos como ação, movimento, dinâmica. Nunca é a palavra que se guarda ou se simplesmente se repete, mas aquela que em se movimentando, coloca em movimento o próprio mundo, criando novos caminhos, novas encruzilhadas. Penso que Exu seja, por isso, patrono/signo tanto das filosofias quanto da educação (...), que nos obriga a ter, para manter a palavra viva, uma relação crítica com a própria palavra, uma relação criativa, uma relação de travessia e insubordinação. Seria Exu o mensageiro insubordinado e do processo criativo e resistente de insubordinar, que nos ensina, desde a tradição, a mudar o mundo que nos cerca, sempre que estejamos diante de algo que nos oprima, nos fixe, nos viole (Nascimento, W., 2020, p.35-36).

No presente capítulo, eu faço algumas reflexões acerca da questão racial e os efeitos do colonialismo como etapas processuais de uma política de morte vigente no Brasil. Portanto, compreendo que – embora a política de morte não seja o foco dos meus estudos – não é possível falar de política de vida como se fosse um tema desvinculado da sua contraforça, a saber, a profusão de epistemicídio, genocídio, extermínio, ecocídio e necrocapitalismo (Krenak, 2020a, b, 2022) que grassa sobre a população negra e sobre as demais minorias étnico-raciais. Então por que o vidante se propõe a reprisar esse caminho conhecido como necropolítica?

Okaran<sup>26</sup> é o signo que nos convida a arriscar o impossível, a construir a passagem da impossibilidade ao vivido, viver o improvável, desacomodar as possibilidades. Como Exu se comunica conosco de modo incisivo através do signo Okaran, traz para nós o convite – e a determinação – de não seguirmos sendo as mesmas pessoas, marcadas apenas pelo passado colonial. Ele nos convida/conclama a nos reinventarmos pelo pensamento e pela palavra, que de modo incorporado, como nos lembra Eduardo Oliveira (2012), nos coloca na tarefa de refazer nossa história, sempre em contato com essas nossas heranças africanas. Nesse cenário, as nossas filosofias africanas só são possíveis como criação insubordinada, como insubordinação criativa (Nascimento, W., 2020b, p.36).

Outra razão para eu não ignorar essa contraforça genocida é porque ela ainda está atuando. E, com efeito, falar sobre isso é uma forma de narrar o curso dos intentos da política de morte e contribuir para a definição de estratégias de contraforça. Complemento que o estudo da necropolítica faculta também à inteligência negra pensar estratégias de reivindicação de direitos e reparações.

---

<sup>26</sup> Conforme Wanderson Nascimento, na interpretação brasileira dos *Odus*, “Okaran” é o primeiro signo que representa no *Ifá* (oráculo) o orixá iorubano Exu (cf. p.35).

A exemplo dos estudos sociológicos de Gilberto Freyre (2006) acerca da conjecturada “democracia racial” do Brasil, inúmeras narrativas hegemônicas enaltecem a vida e a cultura e até promovem ativismos de direitos humanos e ambientais, embora importantes em algum aspecto excepcional, têm sido expressões evasivas porque atuam como negação da realidade necropolítica – e assim escapam da promoção da vida de fato para as parcelas humanas Outrificadas (Ferdinand, 2022; Santos, 2023; Zhouri, 2020; Krenak, 2020a, b, 2022; Jordão & Carone, 2021).

O discurso dominante no Ocidente parece ainda carregar desse legado filosófico otimista e dito humanista a forma de escrever e de desenhar com a caneta de ouro um mundo idealizado, belo, bom, limpo, evoluído, rico e próspero. E assim, o dominador ignora que seu ato colonialista de escrever com seus borrões de tinta tóxica, e com uma gramática única sobre o mundo, é que produz – quase que sozinho – os quadros mais bizarros da existência das vidas representadas em suas garatujas. Por isso, nesse estudo (na pesquisa de campo) eu convido as Outridades, na condição de participantes, a fazerem seus relatos e a darem os seus testemunhos acerca dos assuntos que lhes envolvem, sobretudo nos efeitos psicológicos e existenciais em que o racismo – e outras violações de direitos – as subjuga na sociedade racista.

Como veremos adiante, diferentemente do encarceramento ocidentalista do corpo, a perspectiva de corpo (oralidade, natureza e suas relações) no candomblé – deriva de cosmologias de base afro-indígena (Nascimento, W., 2020a; Oliveira, 2021a, b, c; Sodré, 2017; Rufino, 2019; Machado, V., 2019).

### **As faces da política de morte e as táticas da inteligência negra**

Anteriormente, na parte da fundamentação etiológica de vidante, falei da morte como signo que contorna a história, a memória e a identidade da população negra. Abro nesta seção algumas perspectivas teóricas que contextualizam o vidante no momento presente em que uma infinidade de conflitos com resultado morte e graves violações de direitos contra as pessoas negras, especialmente no Brasil, tem a sua gênese no racismo.

As diferentes perspectivas de morte não se dissociam, mas para a compreensão da morte como uma indústria de matar é preciso expor o plano político que a cultua e que a sustenta. Por estas razões apresento o vidante periciando e investigando os principais fatores envolvidos nos crimes contra as vidas negras; para isso formulei alguns horizontes de compreensão da cena do crime que permite formar esse quadro, bem como um diagnóstico dele.

Para esta dimensão da morte, especialmente do corpo, eu pensei alguns tópicos sobre as faces da política de morte e as táticas de defesa elaboradas pela inteligência negra, a saber: *o estatuto da morte violenta; a política de morte; a branquitude; o discurso colonialista; a dominação pelo silêncio; o silêncio intencional sobre a questão racial.*

#### *O Estatuto da Morte Violenta:*

O vidante se preocupa com o “Estatuto da Morte Violenta”<sup>27</sup> que impera massivamente nos campos, periferias e favelas; na sociedade e nas instituições do Brasil. O estatuto a que me refiro reúne dispositivo de racialidade que compõem o quadro nefasto do racismo no Brasil, a saber: racismo, escravismo, branquitude<sup>28</sup>, embranquecimento, genocídio da população negra, epistemicídio, higienismo, eugenismo – sem isentar as combinações entre tais técnicas do poder e a extensão às demais formas de racismo (estrutural, institucional, religioso, ambiental, epistêmico, etc.).

Independentemente se a atuação de tais técnicas do poder resulta diretamente em morte violenta no sentido usual do termo, destaco que boa parte das formas de mortes provocadas contra as pessoas negras são “violentas”, pois elas são formas combinadas de fazer morrer uma raça inteira. É neste percurso multi-morte que o vidante vai periciar o caminho.

O vidante toma, nesta seção, o seu caráter de denúncia das políticas de morte que estatuíram o genocídio contra a população negra desde o Brasil

---

<sup>27</sup> Por esse título, no dia 21/08/2023, publiquei um texto na Coluna da ANPOF-Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/-o-estatuto-da-morte-violenta-no-brasil>.

<sup>28</sup> Conceito que apresento mais adiante.

Colônia. Mas a quem denunciar? No mesmo momento em que um leve ceticismo ameaça convencer de que essa é mais uma “incomunicabilidade do fato” (Seligman-Silva *et al*, 2003) ao Estado sobre o trauma, tenho esperança de fazer a denúncia para aquelas e aqueles que possuem capacidade de revolucionar esse quadro, a saber, a população negra e os não negros antirracistas através de todos os lugares que estão ocupando – a começar pela academia.

Além das diferentes violências contra o povo negro, a constante violência imaterial e material contra os terreiros de religiões de matriz africana (Anjos, 2018) informa a profundidade da violência contra a população negra. Flagrantes violações de direitos contra os terreiros de candomblé são instituídas por uma mesma política de morte, embora as táticas sejam diferentes, mas o ataque às cosmologias negras evidencia a tentativa de homicídio contra o “útero e matriz do saber” – também identificados como “Terra Mãe” (Ferdinand, 2022; Santos, 2023; Pinto, 2022; Nascimento, A., 2016; Sodré, 2017).

O candomblé é um mundo recriado como um território de cuidados.

Cuidar é uma qualidade de Xangô. Eu percebo que eu trabalho para justiça e tenho um santo que é da justiça, não é? Eu percebo que a gente aprende no candomblé a andar direito, a fazer as coisas direito. O povo fala: “quem faz santo não pode contar mentira, não pode andar por aí na vida mundana, bebendo e se prejudicando”. Mas é porque quando você fuma, quando você bebe, por exemplo, você usa droga, você prejudica o seu corpo, você se afasta do seu santo. Não adianta você vir aqui, passar por um monte de preceitos, ficar muitos dias para fazer o seu santo, para cultuar o seu santo, para se aproximar do seu santo e aí você vai sair daqui e vai fazer tudo errado para se afastar dele de novo? O inquite te ensina a se amar mais. Te ensina a se cuidar mais, porque quando você se cuida, você se ama, você se aproxima do seu orixá. Porque ele quer o seu bem, não quer o seu mal, ele não quer que você faça mal ao seu corpo, ele quer que você faça bem (Makota Diasambú, participante).

Os terreiros, assim como os quilombos, são espécies de “mundos” africanos recriados no Brasil, espaços estes que atuam como ancoradouros que conferem dignidade às pessoas negras, mas o racismo religioso contra esses mundos indica o tônus da violência colonial que tem por finalidade desabitatar a população negra da concepção de humanidade matando a matriz de humanidade (Ferdinand, 2022; Pinto, 2022; Machado, V., 2019). Basta vermos o exemplo mais recente do assassinato brutal de Mãe Bernardete, em agosto de 2023, em seu próprio quilombo (que também abriga um terreiro de matriz africana), assim também como o seu filho, Binho do Quilombo, igualmente

assassinado a tiros em seu próprio território, em 2017<sup>29</sup>. E situações semelhantes também sofrem os povos indígenas em seus territórios.

Por essas razões, mesmo que sejam esses espaços mundos anticoloniais (quilombos, aldeias e terreiros de candomblé), aparentemente resguardados de violências, os doze tiros no rosto e dez tiros no peito de Mãe Bernardete evidencia que a violência contra essas agências e agentes anticoloniais deriva de um tipo de ódio muito amargo porque nesses espaços o colonialismo não tem pleno poder como supõe o senso comum (Alves, 2019).

Os tipos de violências raciais que atacam terreiros não ocorrem somente de fora para dentro, mas em alguma medida os conflitos raciais podem acirrar problemas atrelados às relações étnico-raciais ainda não resolvidos entre alguns membros, porque “no fundo, no fundo, o branco não aceita o preto. Mas com a gente aqui eles têm que engolir, ou então sai fora” (Mãe Geni, participante).

[O candomblé] não é excludente. Tem várias pessoas brancas que são sacerdotes e tudo mais, mas a nossa base vem de África. Então não há um padrão, não é um padrão. E a as casas de candomblé não têm essa questão, não há um questionário: “Ah, você é preto, você é branco. Vai entrar pra casa ou não vai”. Mas muitas vezes nós fomos atacados por uma questão, tanto com o preconceito religioso (intolerância religiosa), como o preconceito racial, dentro do próprio terreiro (Pai Tawa, participante).

Estudos específicos sobre violências contra os quilombos foram realizados pela Terra de Direitos e pela CONAQ-Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (2018) e outro estudo foi realizado pela liderança quilombola doutora Givânia Maria da Silva (2019), uma das fundadoras da CONAQ. As duas publicações compreendem que tais violências afetam gravemente toda a população negra, porque esses espaços são ancestrais matrizes epistêmicas da afrodiáspora.

O Estatuto da Morte Violenta é um arranjo de dispositivo de racialidade que oculta a violência que o compõe; uma decisão de matar as pessoas negras. Decisão essa tomada desde o período escravista e que vigora na contemporaneidade – embora modificando algumas técnicas de matar; um

---

<sup>29</sup> Ambos os casos de assassinato podem ser consultados em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/08/31/caso-mae-bernadete-investigacoes-do-assassinato-de-ialorixa-sera-acompanhado-pelo-observatorio-das-causas-de-grande-repercussao.ghtml>. Acesso em 01/09/2023.

nefasto percurso social, econômico, político, educacional, epistêmico, estético, religioso e cultural que o colonialismo tenta de diferentes modos relegar às pessoas negras – *em resumo, um túmulo colonial que sepulta mortos e vivos*; uma conduta – aparentemente não racista – que define também lugares de privilégios das pessoas brancas, porque é com base nas assimetrias que a política de morte se retroalimenta – uma vez que ela não foi feita só para matar pessoas negras, mas no mesmo diapasão consolida estruturas de desigualdades em favor de manutenção de privilégios para pessoas brancas.

#### *A política de morte:*

A política de morte, na afrodiáspora, é um macro sistema econômico com origem na racialidade (Theodoro, 2022; Nascimento, B., 2021). Por estas razões, seus mecanismos de dominação (controle e concentração/distribuição) estabelecem regras de ocupação de território e seus limites com etiquetas da política de inimizade (Mbembe, 2020; 2018b) e de estranheza do Outro (Souza, 2021) – e dessa forma se consolida como desigualdades.

Com efeito, a inimizade como instrumento de molduragem do Outro extrapola as fronteiras dos espaços geográficos, pois outros segmentos sociais, não necessariamente marcados unicamente pelo fator raça, mas sobretudo, pelo quesito gênero/sexualidade e classe são acionados – uma vez que “relações de dominação de gênero, raça, classe, origem, entre outras guardam muita similaridade na forma como são construídas e perpetuadas através de pactos, quase sempre não explicitados” (Bento, 2022, p. 15).

O cruzamento de marcadores sociais nos corpos humanos torna esses Outros ainda mais vulneráveis a todo tipo de violências na indústria da necropolítica – cujo ápice, depois de toda humilhação, predação e degradação, é a morte (Botelho & Nascimento, 2016). Ainda sobre como os múltiplos marcadores sociais se relacionam, a professora Aldenora Conceição de Macedo escreveu um livro (*Sobre interseccionalidade*) em que ela mapeia as principais teorias sobre o tema da interseccionalidade, e Macedo (2023, p.102) diz que “não é possível pensar em justiça social fora da simbiose patriarcado-racismo-capitalismo, pois a transformação de um depende dos demais”.

A estrutura lógica do discurso dominante, ordenadas as suas premissas, terá como conclusão o extermínio, seja pela morte violenta, pela negligência, pela omissão e/ou pelo descaso – especialmente por parte do Estado – restando ao cadáver uma morte “justificada” e ao seu algoz uma corresponsabilidade ignorada (Theodoro, 2022; Carone & Bento *et al*, 2014; Nascimento, W., 2020b).

O Outro (inimigo) é estigmatizado de alguma forma para ser publicamente justificada a sua morte e suas variadas maneiras em que é deixado para morrer, por exemplo: 1ª premissa: “bandido bom é bandido morto”, com efeito, etiqueta-se na 2ª premissa: “esse aqui é um bandido”, logo, conclui-se sem exigência de reflexão, sem sentimento de comiseração: “então ele pode/deve morrer”.

A Outridade que aqui discuto aciona tanto a individualidade das corporeidades (racializadas, generificadas e classicizadas) quanto o seu caráter coletivo, uma vez que grupos e segmentos excluídos são alvos prioritários de violações de direitos. Portanto, além dos estigmas lançados aos corpos racializados, a inimizade contra o candomblé tem origem, com efeito, na ideia de que tudo que foi criado pelas pessoas negras é indesejado, pois:

O que se ataca é precisamente a origem negra africana destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as “religiões” de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas “religiões”. Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de racismo religioso (Nascimento, W., 2016a, p.168).

O racismo religioso, no entendimento amplo, traz justamente a compreensão de que o que está sendo atacado no candomblé deriva do “epistemicídio”<sup>30</sup> (Carneiro, 2011; 2005) cometido contra a negritude.

Um dia, estando eu numa loja de carros seminovos em Taguatinga-DF, perguntei ao vendedor se era seguro deixar todos aqueles carros “dormirem” do

---

<sup>30</sup> Conceito: “o epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento” (Carneiro, 2005, p.96).

lado de fora da loja. Ele me respondeu que não havia problema, pois o vigilante tinha “Permissão para Matar”. Eu não entendi e perguntei o significado disso, ao que o vendedor me respondeu: “ele é PM (Policial Militar), ou seja, “P” de permissão e “M” de matar. Entendeu?!”

Consternado, colocando-me em profunda reflexão, me perguntei em que sentido que essa ressignificação da sigla PM representava de fato o imaginário formado na sociedade desigual e racista “ter permissão para matar”. Daí advém de outra premissa oculta a ideia de que o Outro é permitido morrer, e radicalizado na gênese da política de morte, o Outro deve morrer.

Seguindo essa lógica é que a liberação e o incentivo do uso de arma de fogo pelo governo Bolsonaro (2019-2022) só reforçou a velha necropolítica, pois, justificando a autodefesa, qualquer pessoa da sociedade civil, em tese, agora “tem” permissão para matar qualquer um/a que ameaçar a sua integridade física ou ameaçar expropriar seus bens.

Interessante observar que a legitimidade e exclusividade legal da violência pelo Estado agora também é terceirizada, privatizada e/ou individualizada, mas não como de “autoproteção” para o suposto “cidadão de bem”, mas sim para o fortalecimento de privilégios, para a ampliação dos processos de dominação e aprofundamento dos interesses pessoais em face da violação de direitos dos outros – mesmo em microescala.

O Eu Soberano fundamenta a sua soberania por diferentes e combinadas formas de privilégios, por históricos de violências e de legados de poder (econômico, racial, sexual, de gênero, religioso, dentre outros). O monopólio de bens materiais, culturais e simbólicos conferem ao Eu Soberano uma espécie de suposto direito acima de tudo e todos; lhe auto arroga um tipo de pretensa superioridade frente ao Outro; bem como lhe estatui um tipo de discurso positivo de si ao passo que silencia o Outro sujeitando-o ao silêncio (Oliva, 2019).

A posse de uma arma de fogo a quem ocupa este lugar de soberania – ou por alienação, auto sujeição e/ou admiração aspira ocupá-lo – traduz-se apenas como mais um dos processos combinados de um grupo hegemônico de poder de dominação de matar e de deixar morrer o seu diferente.

Os privilégios que envolvem a minoria racial branca no Brasil são historicamente herdados do colonialismo impetrado pelos seus antepassados (invasão, oligopólio, monopólio, exploração, alienação, expropriação, extorsão, escravidão, dominação, servilismo e genocídio) – direta ou indiretamente. Com efeito, o medo que circunda a **minoria branca** (no psiquismo do Eu dominador) está permeado de uma ação defensiva antecipada por causa do medo de perder o seu posto de poder (Bento, 2022; Theodoro, 2022; Carone & Bento *et al*, 2014).

O medo da branquitude têm fundamento histórico, pois as inúmeras Revoltas negras, indígenas e de grupos explorados pelas agências coloniais no Brasil, trouxeram grandes preocupações acerca da perda de poder àquele segmento colonialista. Em larga escala, a branquitude no Ocidente manifestou seu mais profundo medo a partir da Revolução Haitiana em 1791. “O exemplo do Haiti torna-se motivo de pesadelos para os senhores de escravos em todo o mundo, inclusive no Brasil” (Campos, 2020, p.80).

Conforme a psicologia, a branquitude compreende raça e ascensão social como fatores relacionados. Por isso é que se compreende o real motivo que um dos argumentos do Bolsonaro, desde a sua campanha presidencial em 2018 e reprisada em 2022, para o uso pessoal da arma de fogo por civis é para que os fazendeiros pudessem “meter bala” nos “Sem Terra”. Então o suposto “cidadão de bem” não é qualquer pessoa que deseja andar armada, se trata, pois, quase que exclusivamente do dominador – e/ou das pessoas fascinadas pelo desejo de dominação, sendo os seus alvos os bandidizados (ou seja, indesejados).

Embora imagine-se que a arma de fogo tenha finalidade de ser utilizada para ajudar a proteger bens, patrimônios e a vida, o uso dela tem seu emprego rigorosamente regulado até mesmo para o uso das forças de segurança pública. Em termos de legislação no assunto de armas letais, se destaca a Portaria Interministerial de número 4.226 de 2010 (Brasil, 2010). Alinhado aos direitos humanos internacionais, o referido documento entende que o uso de armas letais deve seguir o emprego progressivo e proporcional às ameaças sofridas, uma vez que o que está acima da iminência de matar é o direito à vida – contrário, portanto, ao discurso de ódio pregado nos argumentos pró armamento.

A política de morte, apresentada como “necropolítica” por Achille Mbembe (2020; 2018b) e por Mário Theodoro (2022), transita por um caminho histórico acerca do *modus operandi* do Ocidente na sistemática indústria de deixar viver ou de matar e de deixar morrer alguns segmentos Outrificadas de grupos humanos. Nesse contexto, porém por outros termos (genocídio, epistemicídio), Abdias Nascimento (2016), Sueli Carneiro (2011; 2005), Maíra Brito (2018), Leonardo Ortegá (2019) e outros intelectuais da área retratam os efeitos do racismo e sua indústria da morte que ceifam diariamente as vidas da população negra no Brasil, especialmente da juventude.

A partir do emprego de mecanismos semelhantes ao racismo, ou similares técnicas a ele agregado, a política de morte devasta outros segmentos socialmente marginalizados (povos e comunidades tradicionais, LGBTQTS, pobres, mulheridades, imigrantes originários de países periféricos, dentre outros – Pinto, 2022; Macedo, 2023). E o candomblé também se apresenta como um lócus identitário capaz de acolher com respeito estas diferentes Outridades.

Aqui o inquite não vai me julgar com quem eu durmo, com quem que eu me deito. Ele vai me julgar pelas minhas atitudes, pelo que eu faço de bom ou com o que eu faço de ruim – para as pessoas ou para mim. Isso no candomblé é muito libertador. Você está num lugar que tem um monte de LGBTQT, e é aceito, vive de boa com todo mundo.

O hétero não é melhor do que você. Você é igual o hétero aqui dentro. Todo mundo é igual, e é respeitado por isso, e é tratado da mesma forma respeitosa (Makota Diasambú, participante).

Para Achille Mbembe (2021), Sílvia Almeida (2021) e Kabengele Munanga (2020) as minorias sociais, em escala planetária, foram enquadradas como alvos da política de morte a partir do modelo de tratamento desumano aplicado às pessoas negras submetidas aos processos aterradores da colonialidade europeia, especialmente pela escravidão negra e pelo servilismo indígena.

Já no âmbito doméstico, de modo resumido, pode-se compreender que a abolição da escravatura no Brasil abriu uma porta para lançar os/as negros/as em outras armadilhas depois do cativeiro (Nascimento, A., 2016). A título de exemplo, vejamos as principais armadilhas do racismo:

a) **negros sem emprego** (a tática do Estado, após a abolição formal da escravidão, foi criar um sistema de colonato. A partir do imigrantismo europeu passou-se a empregar somente gente branca nos trabalhos formais e

assalariados, sobretudo, a partir da metade do século XIX – Brito, 2018). Além deste fator, com a abolição da escravidão, boa parte das pessoas brancas foram indenizadas pelo Estado por “perderem sua força de trabalho gratuita”, que ao invés de indenizar os negros ainda lhe negara empregos – porque o Brasil priorizava as pessoas brancas e europeus recém chegados (Bento, 2022)<sup>31</sup>;

**b) agora os negros estão livres, mas os “vadios” devem ser presos** (em alusão à Lei de Vadiagem de 1890, *dois anos após a abolição* da escravidão para punir e prender os capoeiras e negros desocupados – Brito, 2018);

**c) negros sem acesso integral à educação** (pois, de acordo com a considerada primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação-LDB de 1837, os negros não podiam estudar – e, quando muito, não podiam avançar nos estudos mais elevados [antigo Ginásio, Ensino Médio e Superior] – Brito, 2018);

**d) negros sem moradia própria e sem recursos para trabalhar** (uma vez que a antiga Lei de Terras de 1850 impedia os negros de receber terra para viver, plantar e trabalhar). Ainda hoje uma grande massa de pessoas sem terras é impedida de uma reparação no âmbito da reforma agrária (Brito, 2018);

**e) a criminalização do uso de drogas** no Código Penal (1890, atualizado diversas vezes), “coincidentemente” *criado dois anos após a abolição* da escravidão, ele certamente não objetivava coibir o uso de drogas em si, mas era instrumento sofisticado de controle, de punição, de vigilância e de extermínio dos corpos indesejados, especialmente dos negros (direta ou indiretamente envolvidos com o uso e tráfico de drogas – Ortegá, 2019; Brito, 2018).

Para todos os efeitos, em resumo, na lógica dessa necropolítica, basta a pessoa negra (preta e/ou parda) ser moradora de áreas dominadas por tráfico de drogas para sofrer as consequências terríveis, tais como, execução sumária, invasão policial de seus domicílios sem mandado judicial específico; ameaças e controle por parte de milícias e demais facções criminosas; alvos de balas

---

<sup>31</sup> Essa diferença de tratamento racial pelo Estado foi o que promoveu as diferentes heranças coloniais a reboque do escravismo para a sociedade brasileira, de tal modo que resumiria assim: a condição das pessoas negras hoje é fruto em boa parte da escravidão impetrada contra elas no passado; e a herança colonial das pessoas brancas atualmente (privilégios, ocupação de cargos de poder de tomada de decisão, riqueza etc.) se deve preponderantemente ao acúmulo de capital e de poder obtidos pelo exercício do escravismo impetrado contra negros e indígenas.

supostamente “perdidas”; alvos de todos os tipos de descaso e tratamento desumano (Ortegal, 2019; Brito, 2018).

f) o **“controle de natalidade” da população negra** com esterilização forçada e/ou sem consentimento das mulheres negras que tinham “muitos filhos” é mais uma técnica na forma de eugenismo – não se trata, portanto, de um suposto universal controle de natalidade, mas sim de “controle de racialidade”.

A minha falecida mãe, Maria do Carmo (1952-2017), mulher preta, periférica, pobre, sem escolaridade, era uma dessas mulheres que, após o parto do nono filho, foi esterilizada sem o seu consentimento. Durante muitos anos ela reclamava dessa violência médico-obstétrica ao seu corpo. Esse dispositivo de esterilização não consensual ou incentivado, com evidente fundamento racial, eu chamo de “naticídio”, porque – diferentemente do genocídio que escolhe quem deve morrer – o naticídio é um meio de evitar vir ao mundo quem não está autorizado a nascer, até por quê;

O útero de mulher negra não tem valor, então qualquer mioma tem a indicação de retirada do útero. Souza aponta que as condutas médicas são diferentes diante de uma mulher se ela é negra ou se ela é branca. A conduta conservadora de uso de remédios ou expectantes é geralmente indicada para a mulher branca de qualquer classe social; ao contrário, para as mulheres negras, é indicada a histerectomia (Carneiro, 2005, p. 87).

g) **a mortalidade infantil** durante muito tempo dizimou e ainda dizima as vidas “indesejadas”, sendo a sua maioria gente negra. De acordo com Sueli Carneiro (2005), a mortalidade de pessoas negras é precoce em qualquer faixa etária, por causas tratáveis – cujas mortes são evitáveis. Com efeito, a saúde é de fato uma faca de dois gumes, pois quando envolve a população negra, ao invés de fazer viver ou de deixar viver é ao mesmo tempo o aparelho para fazer morrer (através da negligência, da omissão, da imperícia, do descaso etc.).

Há casos também em que se destaca a descartabilidade da vida socialmente indesejada nas instituições de acolhimento em que a maioria das crianças são pretas e pardas – igualmente preteridas para serem adotadas. Nessas instituições essas crianças estão sem o convívio com a família biológica por conta de decisões judiciais. Decisões essas que acumulam formas de vulnerabilidades aos corpos historicamente já Outrificados, mas incapazes de modificar a forma de produção do “genocídio amplo” da população negra. Falo

genocídio amplo para me referir às diferentes etapas do genocídio que envolve variadas formas de tratamento desumano às pessoas Otrificadas já programadas para morrer, como a seleção do nascer, do morrer e do viver marcados pela política de morte (material, identitária, socioeconômica, epistêmica, cultural, espiritual, estética e religiosa);

h) **a ciência** – assim como a igreja Católica e outras instituições (privadas e públicas) hegemonicamente privilegiadas pelo colonialismo –, através da eugenia (Theodoro, 2022; Machado & Alves, 2023) cooperou e **atuou para fundamentar o racismo no Brasil**, conforme o portal do Geledés (2020)<sup>32</sup>.

Todas essas táticas da necropolítica foram e são atualizadas mesmo após o suposto banimento formal do higienismo e da eugenia no Brasil (Machado & Alves, 2023; Goes & Santos, 2014). A ideia dessas táticas de controle populacional e social são técnicas científicas com a finalidade de expurgar não só doenças, mas exterminar populações consideradas “doentes”, cujos fatores dos adoecimentos eram preponderantemente raciais e sociais<sup>33</sup>.

Ainda somos vítimas dos efeitos dessas teorias científicas que não estão mais em voga atualmente, mas temos como resultado direto desse dispositivo necropolítico outros tipos de técnicas de poder, tais como: a violência policial contra as minorias sociais; o tratamento obstétrico desumano aos corpos negros; o racismo velado e negado por força da ideia de democracia racial, dentre outros. Todos esses procedimentos têm suas origens no modelo de desenvolvimento

---

<sup>32</sup> Sobre esses assuntos ver os artigos do portal do Geledés e publicações periódicas do IPEA onde questões de drogadição, raça e segurança pública, letalidade policial, violência obstétrica e outros são problemas em diversas afrodiásporas, especialmente no Brasil. Alguns textos selecionados que deram embasamento a estes tópicos da pesquisa estão citados nas Referências Secundárias.

<sup>33</sup> O documentário chamado “Holocausto brasileiro” (2016, disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=jlentTu8nc4&ab\\_channel=Desmistificando](https://www.youtube.com/watch?v=jlentTu8nc4&ab_channel=Desmistificando)>, direção de Armando Mendz e Daniela Arbex, inspirado no livro de mesmo nome de autoria de Daniela Arbex, retrata a indústria de encarcerar e de matar do Estado brasileiro que operou por meio dos manicômios a duas décadas atrás. Conforme o documentário, estima-se que 70% das pessoas internadas não tinham problemas mentais, mas eram pessoas socialmente indesejadas (pobres, prostitutas, meninas e jovens – dentre elas, algumas sexualmente abusadas – que engravidavam. Havia também no grupo dos socialmente indesejados alcólatras e negros, pelo expressivo número que se pode constatar das imagens). Este aqui é apenas um dos exemplos, mas infelizmente existem e existiram outros meios de extermínio em massa no Brasil.

científico no país – com base em estudos eurocentrados (Nascimento, A., 2016; Carneiro, 2011; Machado & Alves, 2023).

Na literatura africanista e afrodiaspórica – bem como no campo em que a oralidade e as conjunturas práticas dos modos de vida se sobressaem –, são muitas as narrativas atuando contra a política de morte, tais como, denúncia, reivindicações, resistência/re-existência, múltiplas mobilizações participativas (movimentos sociais, coletivos, envolvimento com a vida política, ONGs), expressões artísticas e desportivas, ressignificação religiosa, políticas afirmativas, legislações, educação para as relações étnico-raciais, pesquisas acadêmicas e tantos outros. A inteligência negra se capilariza não só pelo cognitivismo, mas também como estratégias práticas, interventivas, de ativismos, cujas dinâmicas são sempre reinventivas.

A inteligência negra não se articula somente no âmbito da intelectualidade acadêmica, e nem somente no campo do conhecimento dos povos e comunidades tradicionais, mas numa conjuntura que aciona todos os recursos e lugares possíveis a partir da agência da negritude, tais como, o ativismo dos movimentos sociais, a arte, a religião, a oralitura, a corporeidade, a literatura e a música, pois todas elas (formais ou informais) são estratégias/meios de resistência e manutenção da vida ameaçada pela política de morte (Ortegal, 2019; Gilroy, 2012; Glissant, 2021; Santos, 2023).

#### *A branquitude:*

O contexto de desigualdades, com tantas informações, acaba formando publicamente um tribunal psíquico em que a branquitude<sup>34</sup> e o seu antro de dominação, diante de incontestáveis fatos, evidências, dados, estatísticas, não quer ouvir sobre crimes seus e dos seus antepassados brancos (Bento, 2022).

---

<sup>34</sup> Em resumo: a branquitude, embora silenciosa (mais prática e comportamental do que verbal) é uma ideologia de raça que atua conjuntamente com a ideologia do racismo. Em linhas gerais, branquitude é uma conduta que não expressa declaradamente o racismo, mas antes informa uma posição político-discursiva de proteção aos interesses de dominação de grupos hegemônicos com base em privilégios da raça branca – com efeito, estereótipos de beleza, de valores, de classe, de cultura, de religião dentre outros postulam preferências que garantem aos signatários desta ideologia privilégios, mesmo que inconscientes e ou inconfessos (Theodoro, 2022; Bento, 2022).

A branquitude não quer ouvir porque pesa em sua consciência o medo obscuro de reconhecer uma dívida impagável contraída pelas pessoas brancas; a branquitude não quer ouvir sobre os seus crimes porque nutre em seu interior o medo de perder seus privilégios; a branquitude não quer ouvir porque em suas entranhas há o medo de ser obrigada a executar a justiça reparatória; a branquitude não quer ouvir porque pesa em sua consciência (confessadamente ou não) fatores morais e psíquicos que assombram o seu universo interior, sobretudo, o medo de não se reconhecer mais como branco (Theodoro, 2022).

Leonardo Ortegá (2019), ao dialetizar com os termos de Paul Gilroy acerca do “Atlântico Negro”<sup>35</sup> diz que, “acontece também que, olhando dialeticamente para esta realidade geográfica, se a Diáspora e a escravidão produziram um Atlântico Negro, é porque foi também produzido o que poderíamos chamar de Atlântico Branco” (Ortegá, 2019, p.82).

O Atlântico Branco (branquitude) navega nas veias do Brasil desde o período colonial, porém, envolto numa densa neblina branco-cinzenta, invisível. E este olhar sobre a branquitude e seus escaninhos é uma investigação que precisa ser feita empiricamente quando se trata de processos de dominação – pois, é necessário compreender as malhas do colonialismo, seus agentes e seus efeitos na atualidade para além de um conceito teórico de colonialismo.

Sendo o histórico de dominação colonial no Brasil o invólucro que reuniu e reúne brancos, negros e indígenas, a questão racial não pode ser obliterada em face de outras questões – também urgentes, mas sobrepostas e generalizantes –, tais como, economia, saúde, educação, moradia, renda, aspectos culturais dentre outras. É nesse campo empírico que privilégios e sortilégios em virtude de raça se materializam, e a resposta deve ser prática.

Aliás, todas as outras formas de precariedades – fundadoras das desigualdades brasileiras – que assolam a população negra é um transbordo do racismo (Theodoro, 2022; Nascimento, B., 2021). Justamente por estas razões é que o transbordo não pode ser um modo apressado de “tapar o sol com a

---

<sup>35</sup> Atlântico Negro significa “rede de identidades e interesses da diáspora” (Gilroy, 2012, p.406).

peneira”. Com efeito, primeiramente, o problema do racismo precisa ser tratado, pois só assim as desigualdades poderão ser corrigidas (Theodoro, 2022).

O discurso dominante da branquitude possui várias características, eu vou enumerar cinco delas, sendo essas as mais evidentes, porém, não atuam de modo unívoco, mas sempre articulado com outras técnicas de poder:

- i) o discurso dominante é travestido de aparente rigor racional;
- ii) o discurso dominante faz panfletagem de programas políticos e “politiqueiros” que coadunam com seus interesses;
- iii) o discurso dominante é transmutado, paradigmático, conceituado e abstraído em inúmeras leituras acadêmicas;
- iv) o discurso dominante é sublimado em distópicas vias de negação da verdade em nome da fé e/ou a troco de ideologias perversas em todos os setores hegemônistas, inclusive da grande mídia;
- v) o discurso dominante é carregado de inúmeras condições de desumanos tipos de sujeição...

Há, em todo esse caldo, um discurso de poder em marcha – no qual disputas de narrativas engolfam verdades, escamoteiam sentimentos nocivos/adoecedores, faz acepção de valores e de pessoas, camufla fatos enquanto extermina milhares de vidas em virtude do racismo a ele inerente – sustentam as ideologias do racismo e da branquitude. A branquitude pode ser mais bem compreendida a partir do exame sobre o discurso colonialista, pois ele é o sustentáculo de um grupo dominante com base na raça.

#### *O discurso colonialista:*

Conforme Abdias Nascimento (2016), o discurso dominante é o mestre do disfarce e do ilusionismo, pois, numa aura de formalidades, em favor do grupo hegemônico que narra, divulga-se um mundo perfeito/universal a ser alcançado.

Algumas vezes esse discurso racista é explícito, mas na maioria das vezes o racismo opera de modo oculto, pois, a tática do discurso hegemônico segue sempre o mesmo protocolo, a saber o apagamento do horrendo percurso histórico racista do passado e do presente. Como bem lembra Abdias

Nascimento (2016), essa tática se movimenta com ilusionismos para distorção da sua forma de camuflar e de manipular a verdade em favor da dominação.

O discurso contra-colonialista de Aimé Césaire (2020), contextualizado numa dinâmica mundial de grandes eventos históricos do século XX (as duas guerras mundiais, o nazismo, o fascismo, por exemplo) diz que o discurso colonialista tem em sua base o modelo burguês, cuja identidade é tão ou mais nefasta que o próprio nazismo. Para Césaire, é nesta hipocrisia de dominação que a própria burguesia cria o conceito de Homem, de humanismo e de nação, e desta feita, discursa por um modelo hegemônico cultural com base na Europa.

O discurso não opera apenas na emissão de uma ideologia política de dominação e defesa de interesses. Ele atua através de processos de alienação, cujo objetivo final é alocar no psiquismo, especialmente dos racialmente Outrificados, uma forma de sujeição, adoecimento, auto rejeição por não reconhecimento de sua identidade ou por relações racistas que insistem em sujeitar as pessoas negras ao lugar objetificante (Gonzalez & Hasenbalg, 1982):

Sim. Dentro de casa tenho passado por muitas situações de racismo. Eu morava com uma tia minha aqui em Brasília [numa região nobre]. O marido dela é super racista. Ele vivia falando que tudo que eu fazia era coisas de preto, que era coisa de nortista. Então eu sofria muito racismo. Continuei lá porque queria estudar. E na minha casa, às vezes chega alguém para entregar correspondências e encomendas, carteiro etc. e pergunta: cadê a dona da casa? E eu tenho certeza de que se eu fosse uma pessoa branca, isso não aconteceria. Se eu fosse branca eles não iam me perguntar: "cadê a dona da casa para receber a encomenda?" sendo preta aí eu tenho que falar: "eu sou a dona da casa!" (Makota Diasambú, participante).

O discurso dominante também opera como um dispositivo burocrático protocolar que carrega todas as expressões do colonialismo, especialmente no que diz respeito à coisa pública (bens, instituições, legislações, administração, sistemas educacionais, política, cultura etc.).

Mesmo não sendo um fantasma, mas agindo como se fosse, ocupando um lugar e um não lugar, de modo intrusivo, participando simultaneamente em diferentes dimensões, como um assombroso espectro à solta, o extermínio que afeta a população negra pode ser visto a princípio em sua conjuntura no "local" onde ele, obsessivamente, ataca, a saber no psiquismo.

O psiquismo é que sustenta uma das formas de manifestação da ancestralidade, a história, a memória, o afeto, a dignidade, a autoestima, os sonhos, os desejos, a fala, a organização e os sentidos dos saberes orais, a capacidade de transmissão do conhecimento, a imagem de si... Em outros termos, empregando o exemplo do que fora observado no candomblé, Vanda Machado (2019) fala da “emoção” e do convívio solidário com o grupo cultural de origem como sendo elementos indispensáveis para a formação da identidade e para bons resultados de aprendizagem.

Sueli Carneiro, em sua tese de doutorado “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser” (2005) diz que adotou como parâmetro conceitual e metodológico o “paradigma do Outro” – a partir da perspectiva de Roseli Fischmann (sua orientadora). Para Sueli Carneiro, o paradigma do Outro – quando se trata de pessoa negra – tem diferentes perspectivas porque ele aciona múltiplos contextos e situações estruturais que envolvem as vivências pessoais de situação de racismo; a memória ancestral das experiências coletivas de dominação; a escravização; as lutas de resistência; a busca de afirmação étnico-cultural; a busca por emancipação social; o ativismo antirracista e a experiência de aculturação.

É dessa concepção filosófica de Sueli Carneiro (2005) que trato a questão da alteridade pelo termo “Outro” e os neologismos que dele derivam, mas que aqui sempre se relacionam com a identidade da pessoa negra. Existencialmente gravitando na zona de não-ser: “propomos, porém, que, no caso da negritude, a sua irreduzibilidade consiste no seu deslocamento para uma alteridade que a institui como a dimensão do não-ser do humano” (Carneiro, 2005, p.25).

O campo, portanto, da principal tática de extermínio colonialista precede a materialidade dos corpos tombados, conforme falado anteriormente. Na vida das pessoas negras, além das questões subjetivas acionadas pela branquitude, a morte se disfarça de fantasma, de cismas, de adoecimentos mentais. Para algumas pessoas, os conflitos de ordem interior ou espiritual se confundem e se intercalam com “doenças iniciáticas” da mediunidade (Ribeiro, 2019) e de um modo geral, muitos problemas observados dessa natureza nas pessoas negras em geral se expressam como medo (Theodoro, 2022) ou loucura.

Eu tenho a dizer é que eu comecei com o espiritismo com 7 anos de idade. Eu não sabia o que era isso. Eu tratava das mulheres na roça [em Minas Gerais] com certas dificuldades, eu fazia garrafadas, as mulheres saravam. Muitas vezes chegavam na minha casa e falavam assim: “a menina pretinha já se levantou? Eu queria que ela benzesse esse menino, eu queria que ela fizesse isso...” E aí eu fui para a umbanda e fiquei durante muito tempo, e o primeiro que eu recebi foi o Joãozinho e a Preta Velha Chiquinha. Com esses eu trabalhei muitos anos, muitos anos mesmo.

Até hoje eu trabalho com eles. **Eu já fui parar no hospício porque minha família achava que eu era louca.** No dia que eles falaram que eu não tinha cura, eu pedi para assinar um termo de responsabilidade para sair do hospital. Era um dia de visita, e aí o médico mesmo disse para minha família: “Vocês deixam seguir o que ela quer seguir ou vocês vão perder ela”. E aí que me deixaram. Depois disso eu fiquei morando em Janaúba [região Norte de Minas Gerais] (Mãe Geni, participante, grifo meu).

“Extermínios, homicídios, assassinatos físicos ou morais, pobreza e miséria crônicas, ausência de políticas de inclusão social, tratamento negativamente diferenciado no acesso à saúde, inscrevem a negritude no signo da morte no Brasil” (Carneiro, 2005, p.94). Nesse contexto de urgência urgentíssima em busca de estratégias de se manter viva, as pessoas podem acabar considerando a questão racial como algo secundário e sem muita importância, uma vez que outras necessidades de extrema necessidade imperam sobre o corpo e a mente da pessoa negra (pobreza, marginalidade, drogadição, encarceramento, desemprego, baixa escolaridade etc.).

O discurso da questão racial – sendo subjetivado nas individualidades –, pela ordem de prioridade de manter a vida, sofre um esvaziamento em termos de importância analítica, epistêmica, histórica e política para um campo mais amplo e genérico da sociedade. É também nessa senda que, em virtude de outras urgências, a questão racial é relegada à invisibilidade e o racismo se instrumentaliza como subjetividade, superficialidade e secundário se comparado às necessidades básicas – porém, todas essas necessidades básicas da pessoa negra é transbordo do próprio racismo sofrido (Theodoro, 2022).

Por essas razões também é que as narrativas de si são acionadas pelas pessoas negras como um caminho reparador e contra-colonial, pois trazem de dentro para fora (busca de si) a cura (Davis, 2023; Nascimento, B., 2021). Neste aspecto, conforme Neusa Souza (2021), **a busca de si será para a pessoa negra, mesmo aquela que ascende socialmente, um processo constante de busca por um sentido identitário positivo.** Com efeito, o “tornar-se negro”,

conforme a autora, é o “devir negro” ou “vir a ser”. Ou seja, trata-se de uma identidade em projeção, desabitada, sem um mundo acomodável na própria raça, pois a pessoa negra, conflitiva, é constrangida a processos de embranquecimento – através da ascensão social ou outros meios.

Olha, eu na minha vivência, comparado com outros, eu me sinto muito privilegiado, porque meus pais sempre tiveram boas condições financeiras. Eu sempre tive muitas oportunidades que eu não via outras pessoas terem. E os ambientes que eu frequentava também não tinham muitos negros onde eu frequentava. Algumas vezes, era só eu. Eu também nem me enxergava muito [como negro], porque só tinha eu. Então eu era mais um deles [brancos]. Só que com o tempo, é que eu fui realmente vendo o outro lado... Eu fui muito privilegiado, então o fato de eu ter tido privilégios, de ter os meus pais com as condições que me deram para ter um monte de coisa, me permitiram chegar muito longe. Se eles não tivessem as condições que eles me deram, provavelmente eu teria que ter lutado muito mais. Então essa identificação como negro ela veio com o tempo. Na verdade foi a partir do momento em que eu saí da bolha onde eu estava e comecei a frequentar outros lugares. E o candomblé me ajudou nisso (Kissumbure, participante).

O discurso colonial atua no apagamento identitário com ou sem violência explícita. Bajulações, lisonjas, promoções são alguns dos vetores do embraquecimento, especialmente quando a sua atuação é o psiquismo da pessoa negra – neste aspecto há vasta literatura que investiga esse campo no âmbito da psicologia (Bento, 2022; Souza, 2021; Mbembe, 2021; Veiga, 2021; Kilomba, 2019).

O discurso colonial nem sempre é promovido por palavras, mas também por silêncio. Os brancos que se silenciam e/ou se omitem “de bom coração” também podem compreender que o fato de não se posicionar politicamente nessa pauta se deve à sensação interna – fortalecida pelo negacionismo – que lhes diz que racialmente não fazem parte da questão na condição de “objeto” do racismo, e, com efeito, acham que, por serem brancas, não fazem parte como sujeitos no assunto que não lhes aciona racialmente como brancos e muito menos como negros – **esta posição de não engajamento também é dado pelo privilégio de escolher não se pronunciar**. É nesse aspecto dos agentes e das agências que a branquitude, em seu Atlântico Branco, disfarça o seu navegar com movimento contínuo, mas sob aparente fixidez (Bento, 2022).

O Atlântico Branco – falado por Ortegá (2019) – simplesmente segue o fluxo com lento e imperceptível movimento, sem aparente esforço, sem evidente empenho, porque existe um silencioso e eficiente “pacto da branquitude”<sup>36</sup> (Bento, 2022). Quase inerte, aparentemente fixo, o Atlântico Branco só desancora ao impulso de fortes ventos e gigantescas ondas que o ameaça, até “porque esse pacto da branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o “universal” (Bento, 2022, p. 18). É nesse sentido que Cida Bento (2022) fala da herança histórica como um acontecimento que gera efeitos positivos para brancos (privilégios) e efeitos negativos para negros (desigualdades).

É comum as pessoas acharem que negros só entendem de questão racial, que indígenas são especialistas somente em questões étnicas e que brancos entendem apenas de questões universais, e que, com efeito, os brancos “não entendem” de particularidades que afetam grupos humanos específicos que não lhes dizem respeito, muito embora os brancos sejam partícipes da escravidão, porém, imobilizado, parece que esse segmento “desapareceu’ do contexto, como se não fosse parte do passado e não trouxesse nenhuma herança dele”(Bento, 2022, p. 31).

É nesse quadro de um identitarismo hermético em que muitos brancos segregam – e voluntariamente se enclausuram – em sua zona de conforto também sob a justificativa de que não querem fazer apropriação cultural indevida. Neste mesmo diapasão, muitas pessoas negras têm se apegado ao identitarismo, ao essencialismo e ao purismo através do ativismo negro, pois elas manifestam grandes dificuldades em compreender que a educação antirracista é um dever de todas as pessoas.

---

<sup>36</sup> Para Cida Bento, “O pacto da branquitude”, que também dá nome à sua obra, é um conceito que explica como as silenciosas e veladas relações de favorecimentos (conscientes ou inconscientes) entre pessoas brancas formam bolsões de desigualdades na sociedade multi étnico-racial do Brasil. O pacto molda comportamentos, condutas e ações práticas que, ao privilegiar pessoas brancas para ocupação de espaços e cargos de prestígio e de poder, preterem, com efeito, as pessoas negras. Para Cida Bento, as maiores evidências do pacto da branquitude pode ser observada no âmbito do trabalho, especialmente quando cargos mais importantes nas empresas (privadas ou públicas) são ocupadas quase que exclusivamente por pessoas brancas (mesmo quando as pessoas negras disponíveis tenham a mesma qualificação que as pessoas brancas ou tenham até mesmo qualificação superior).

Um presumido e complexo “lugar de fala” sobre como é ser negro, o que é “ser negro”, como é “se sentir negro”, “quem é negro” e as “experiências da pessoa negra” num mundo racista, por exemplo, têm capitaneado demandas da identidade racial para discussões mais amplas da questão racial. Conflitos dessa ordem têm gerado mais divisões do que solidariedade, mais confusões do que entendimento, mais segregações do que parcerias, mais individualismos do que coletividade; mais folclorismos do que amabilidade; mais estranhamentos do que simpatia; mais assimetrias do que reparação; mais conflitos que justiça; mais disputas do que solidariedade.

Dentro das ciladas do discurso hegemônico, a urgência urgentíssima por empenhar simultaneamente o caráter reparador, repatriador, curador numa mesma pauta num dado evento está fazendo com que parcela da negritude desenhe um mosaico de questões conflitivas em prejuízo próprio. Conforme depreendo de Seligman-Silva (*et al*, 2003), até mesmo a prosódia, o ritmo da respiração, as palpitações, as emoções, as lembranças e memórias dolorosas dispostas em discurso pela Outridade têm feito com que a pessoa negra – na condição de testemunha e vítima – ainda expresse as figuras das próprias experiências negativas e da negritude como o **fato traumático anunciado**, mas cuja narrativa sobre ele ainda está cheio de **incomunicabilidades dolorosas na predominância do fato vivido** devido à impossibilidade de tradução que o referido trauma evoca e impõe às pessoas Outrificadas. Estas muitas indizibilidades do discurso negro em palavras e a marcante manifestação das emoções informam em que medida o discurso colonial procura sempre tutelar o modo como ele quer que as pessoas negras se expressem.

Neste sentido, muitas técnicas e práticas aparentemente antirracistas têm promovido muitos impactos emocionais, visuais, estéticos, artísticos, performáticos calcados em díspares demandas, mas que estão informando um sentido antes de comoção do que de mobilização, mais de choque do que de engajamento, mais de sensacionalismo do que de educação. Um profundo abismo – em seu magnetismo discursivo de exhibir sem pudor o seu núcleo – sempre evocará um sentimento do exótico, sentimento que nada informa além de sensações de náuseas, vertigens e esgotamento da capacidade de falar. Exemplos corriqueiros desse nível ganham holofotes que alardeiam as drásticas

experiências de pessoas negras, especialmente as famosas (jogadores de futebol, celebridades, participantes de *reality shows*...) quando sofrerem racismo.

Todo os fatos relevantes precisam ser noticiados, porém há nesse exibicionismo a exploração midiática da dor, inclusive muito cara à pauta negra. O intuito da exploração midiática não é de compromisso com a verdade, nem com os fatos e nem tampouco com a causa, mas se trata do inflamento de uma cadeia de algoritmos, que por sua vez alimentam muito mais um mercado de audiência de espectadores, de produtos, de ideologias. Conforme Roney Cytrynowicz (2003), a testemunhalidade é uma abordagem que procura impor limite ético para que o trauma não seja banalizado ao ser apresentado fora do seu quadro histórico, uma vez que o sensacionalismo gera saturação; a testemunhalidade também evita a exposição gratuita e irresponsável do trauma porque ele reduz o testemunho a um tipo de *show business* (banal).

A inteligência negra também dá suas respostas a esses tipos de provocações, pois, em contrapartida, mobiliza outras pessoas negras que ainda não tinham engajamento na pauta. De qualquer modo, a indignação com os atos de racismo não engaja muitas pessoas brancas na educação antirracista. Com efeito, o que é para o ativismo negro forma de acolhimento aos alquebrados pelo racismo, delimita mais ou menos um processo de afirmação quase identitarista.

De algum modo o discurso de base colonial também atualiza seu modo de exploração das pessoas negras hoje. É pela ambivalência de seus instrumentos que o discurso hegemônico, cinicamente, contorna a pauta racial explorando o que ela lhe pode proporcionar como espólio do racismo praticado.

Contrário a um reino de problemas a abraçar sozinhas ou de modo centralizado, as pessoas negras e as pessoas brancas precisam compreender que, a branquitude e o racismo – na condição de ideologias de desigualdades – são questões comuns que todas as pessoas precisam discutir, debater, pensar em soluções de forma conjunta. Já os aspectos de identidade, matriz cultural, ancestralidade, vivências comunitárias – mesmo não tendo uma linha divisória categórica, nem uniformidade e nem de exclusividades – atuam como espaços

de fortalecimento, de pertencimento, de cuidados, de encontros para a identidade negra.

Na verdade, acerca das questões étnico-raciais, debater, estudar, mediar, compreender, respeitar, se informar e se solidarizar não se trata de ativismo (que em geral conclama pessoas com base no identitarismo racial e étnico), mas se trata de promoção de direitos, de cessação de violações de direitos, cujo empenho não é exclusivo do ativismo negro e nem indígena. Nesse quesito acerca da postura antirracista, somos todos politicamente habilitados, embora falte a algumas pessoas estudos, participação em debate e engajamento, letramento racial de fato. No entanto, mesmo a incompletude de estudos na promoção da igualdade e dos direitos humanos exige muito mais envolvimento com a causa do que desenvolvimento (Krenak, 2020a, Santos, 2022). Precisamos nos empregar na pauta antirracista tudo o que pudermos para contracolonizar, porque:

Contracolonizar é ato confluyente, assim não disputa a centralidade de nada, pois reconhece que a luta em contrariar, transgredir, sucatear, rasurar, enfeitiçar e despachar as presenças e obras coloniais perpassam pela capacidade de firmar todos os cantos dessa casa [anticolonial] (Rufino *in* Santos, 2022, p.70).

Por estas razões é que, com frequência, os ativismos negro e indígena tendem a estranhar a participação de pessoas brancas no debate sobre racismo no âmbito da educação (no exercício das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008), pois compreendem como se o assunto – que é dever de todos – fosse exclusividade de pessoas negras ou indígenas. E da mesma forma, alguns/mas educadores/as brancos/as usam esse mesmo pretexto para se afastarem do tema. O posicionamento das pessoas brancas no debate racial poderia começar, por exemplo, com a discussão acerca da atuação da branquitude no movimento do Atlântico Branco e com o engajamento delas na luta antirracista. A máxima nesse debate amplo e participativo é o da solidariedade, que além de somar forças para o enfrentamento ao racismo é também uma forma de relaxamento das tendências identitário-essencialistas de quaisquer ordens.

Para todos os efeitos, as distintas dificuldades de posicionamento pessoal – e até mesmo institucional – na luta antirracista e na promoção da educação para as relações étnico-raciais (sem que sufoque o protagonismo negro em suas

competências) ainda são demandas que estão em franco processo de agenciamento de promotores/as de direitos humanos, no qual as questões de identidade são sempre acionadas como elementos que resultam em lacunas para o avanço das pautas raciais.

Consiste nesse dilema estigmas do identitarismo, do centralismo e do puritanismo dos quais fala Paul Gilroy (2012), e que no Brasil popularizou-se através do termo “lugar de fala” – como se ele determinasse uma instância de privatização exclusivista do saber e do fazer com base unicamente no ser. De fato, nem tudo é produto do colonialismo, mas ele, em certa medida, é protótipo de todo o tipo de relação que tem como base antitética alguma referência de poder, de centralidade e de sujeição com base em raça, classe e gênero.

Para uma compreensão mais profunda do modo de estruturação do discurso dominante, na condição de perpetuação do colonialismo, a dominação estruturada no Ocidente tem fundamento racial (Theodoro, 2022). Com base nos conceitos de Contrato Racial de Charles Mills, filósofo anglo-jamaicano, Sueli Carneiro (2005) emprega o histórico da colonização europeia nos quinhentos anos das Américas como um evento que veio consolidando a hegemonia de dominação branca: “então, o processo do que foi chamado de “descobrimientos” faz emergir uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informadas pela racialidade conformando novos sujeitos-forma: homens, nativos, brancos, não-brancos” (Carneiro, 2005, p.47).

Diante da exposição da política de morte na verdade apresentada pela negritude, os mantenedores dos poderes de dominação apresentam atualmente um mecanismo colonialista de negação.

A dificuldade de enfrentar as violências às identidades se dá porque a forma é estruturante da modernidade. Faz parte de sua epistemologia e não há responsável pela violência, sempre é responsabilidade da própria pessoa que sofre. Tratar a questão como categoria a-história ou fenômeno natural implica afirmar que nada pode ser feito, o que resulta no insucesso das políticas públicas (Rodrigues, 2022, p.63).

A branquitude, acusando as vítimas de racismo pela sua “má sorte”, emprega no seu discurso dispositivo de racialidade como formas sutis de novo tipo de racismo, a saber, um tipo que atua nas subjetividades das pessoas racialmente humilhadas (Rodrigues, 2022; Carneiro, 2005; Bento, 2022; Brito,

2018). Com efeito, prestes a serem sacados em inúmeras situações de debate, do racismo advém narrativas negacionistas em forma de jargões pré-fixados como “vitimismo”, “mi-mi-mi”, “você não foi escravizado/a”, por exemplo.

Quando, por fim, quase esgotados os recursos de defesa no discurso, diante da irrefutabilidade dos argumentos e das evidências da verdade que dói nas suas entranhas – ou seja, não podendo mais essa verdade ser negada nem por ela mesma –, então a branquitude saca o seu dispositivo de auto vitimismo, dizendo ser vítima do não saber. Fundado em contradições, o “não saber” então se apresenta como tangente da irracionalidade para a narrativa que erigiu sua política de morte justamente no saber (Kilomba, 2019).

Por estas razões é que o racismo não se trata de ausência de conhecimento, mas ele por si próprio é um tipo clássico de conhecimento que foi sistematicamente construído, cultivado e endossado (Kilomba, 2019) pelo saber científico (a exemplo do higienismo e do eugenismo – Theodoro, 2022; Machado & Alves, 2023; Nascimento, A., 2016). O não engajamento na luta racial quase sempre emprega essa justificativa de não saber sobre o assunto. Penso que essa fala tem outro sentido: “não querer” saber sobre o assunto, não querer se engajar na pauta antirracista.

O discurso da branquitude, postulando suas normativas de dominação a outros segmentos majoritários e em defesa do *status quo*, se autointitula meritocrata (Bento, 2022). Na mesma cantilena que louva seus supostos esforços para o gozo de elevados e exclusivos privilégios – forçando uma ideia de superioridade intelectual/racial/cultural/econômica (Theodoro, 2022; Carone & Bento *et al*, 2014) – ao mesmo tempo camufla a verdade sobre si, despreza a essência das políticas afirmativas como políticas de ingresso das minorias sociais e raciais nas universidades públicas e nos cargos públicos (com percentual de reserva de vagas).

O discurso hegemônico não necessariamente se apresenta como dominante. “Vivemos numa sociedade pluricultural, cuja educação tende a afirmar apenas valores da sociedade oficial, que é branca. (...). A escola tende a ignorar os valores culturais negros, seu universo simbólico, incutindo nas crianças os padrões e estereótipos da ideologia de branqueamento” (Machado,

V., 2019, p.63). É sob esta ótica branca que nós negros somos obrigados a ver o mundo (Fanon, 2008).

As religiões de matriz africana não estão isentas dos efeitos do colonialismo dentro dos seus próprios territórios. Quando o colonialismo não se apresenta no âmbito do discurso hegemônico e racista, ele se anuncia por princípios e valores ocidentalistas – inclusive com presunções de inovação e modernidade – que tendem a alterar as tradições da cosmopercepção africana, especialmente no que diz respeito à forma de lidar com a natureza:

Quando eu trago para dentro de uma roça [de candomblé] materiais que não são recicláveis, materiais que fazem ferir a natureza, materiais que eu vou jogar no rio... o rio vai abarcar e vai virar o quê? Poluição. Eu estou indo contra a natureza. Eu estou indo contra o que prega o próprio candomblé.

Eu fiquei hoje olhando o jeito que a gente fez o acarajé. Esse jeito era o jeito antigo de fazer. Hoje a gente já compra a massa pronta! Olha que bom, mas quando você não descarta o dendê de maneira correta, você está o quê? Agredindo a natureza. E aí vai vir o quê? O troco. Então, assim tá na hora da gente parar também de romantizar que: “porque a modernidade dentro de uma casa de candomblé vai trazer tantos benefícios...!” Sem responsabilidade não traz modernidade e nem praticidade nenhuma, mas perigo (Kota Nkendamulenje, participante).

A minha primeira experiência como pesquisador foi na Comissão da Verdade Sobre a Escravidão Negra no Distrito Federal e Entorno (chamada também de Comissão da Verdade Negra-CVN – 2017). Nessa experiência pude perceber como se deu o meu deslocamento para uma temática que ainda me era desconhecida, a saber, a questão quilombola. A CVN teve como presidenta a advogada Lucélia Aguiar e como relator o economista Mário Theodoro.

Nessas regiões estudadas pela CVN, ao fazer profundo estudo acerca de famílias secularmente mais ricas desde suas instalações com o impulso do Ciclo do Ouro – que levou comitivas de bandeirantes à ocupação e a exploração do Centro Oeste a partir do século XVIII –, observamos que essas famílias todas eram “donas de escravos”. Situações semelhantes sobre famílias oligárquicas com elevada concentração de patrimônio e renda e com histórica ocupação de espaços de poder, se estende para as demais partes do Brasil.

Numa escala ainda maior de exploração e saque por parte da branquitude, a riqueza da Europa foi constituída com o extermínio de povos originários, com a instituição da escravidão negra, com o servilismo e a escravidão indígena, com

a exploração do patrimônio africano e latino-americano e asiático (Almeida, 2021). Essa é a “verdade negra” (contradiscurso) que a Comissão da Verdade (2017) e outras potentes referências da literatura da negritude trouxeram à tona.

Discursos e narrativas de dominação – em geral anunciados por ideias de modernização, urbanismo, desenvolvimento –, especialmente na educação formal, não apenas endossaram o necropolítico empreendimento colonialista assim como produziram pesadas engrenagens de manutenção de novos sistemas de exploração, humilhação e injustiças de um modo geral (Machado & Alves, 2023). Através de tais técnicas de poder, o racismo renova sua face ao inventar novas estratégias de dominação (Theodoro, 2022; Carneiro, 2005), mesmo quando não existem mais as colônias formais (Maldonado-Torres, 2019).

Assim, a branquitude segue puxando a cantilena do mito da democracia racial como maneira poética de negar a existência do racismo brasileiro que ela intensamente promove, ao mesmo tempo procura desvincular o racismo da desigualdade social (Theodoro, 2022; Nascimento, B., 2021), e no mesmo deflagrado empreendimento, organiza as identidades marginalizadas em suas particularidades de pauta colocando-as à margem de uma identidade universal.

A branquitude é uma técnica de poder que tem relação direta no modo de organização da vida em sociedade. À medida que, em 2022, nos afastamos meia década dos governos progressistas, voltamos dois séculos ao modo das antigas colônias. É possível observar que os princípios de dominação reaparecem agora com outra faceta para trazer novas armadilhas às Outridades. A menos de um mês (22 de agosto de 2022) do momento em que comecei a redigir essas linhas iniciais da pesquisa escrita, um primo meu de segundo grau, adolescente negro de 17 anos (Kaiky Alexandre Ferreira Campos)<sup>37</sup>, foi assassinado com cinco tiros, próximo de casa, por outro adolescente na periferia de Ribeirão das Neves-MG (Região Metropolitana de Belo Horizonte – onde eu nasci e vivi até os 20 anos de idade).

O que teria deflagrado o homicídio, segundo ocorrência policial, seria motivo banal (ciúmes por causa de namorada). Conforme relatos de parentes e amigos, além desse fator já registrado pela polícia, o adolescente infrator

---

<sup>37</sup> Com autorização da família que registrei o caso e nome do falecido nesta pesquisa.

cometeu esse ato também com a pretensão de demonstrar poder e coragem a uma gangue de traficantes de drogas que domina a área – e assim se tornar mais respeitado na região e impor “terror” na sua área de domínio em disputa. Não importa a forma e as razões, a ideia de inimizade sempre envolve diferentes segmentos subalternizados num mesmo cabresto de dominação em que os dominados estão completamente vulneráveis, de tal modo que entre eles impera um magnetismo nebuloso como loucura (Nascimento, B., 2021; Carneiro, 2005).

Conforme Leonardo Ortegal, **o extermínio que ceifa a vida da juventude negra no Brasil não se inicia naquela cena do crime, ela se vincula transgeracionalmente aos pais e aos avós do morto**, porque :

O desprezo do Estado e do país por seus pobres, o desprezo pelas vidas negras sujeitas a uma existência de privações e injustiças precede e formata cenários em que jovens morrem de forma banal, estejam eles envolvidos ou não com a prática infracional (Ortegal, 2019, p.55).

Nas palavras de Maíra Brito (2018), a morte da juventude negra é de fato uma das vias do projeto de embranquecimento racial no Brasil, mas cuja operacionalidade se dá pela morte dos jovens negros – o futuro da população negra – e não necessária e diretamente pelo processo de miscigenação. Ainda conforme a jornalista, o extermínio da juventude negra é uma violência que não se encerra com a morte desses corpos negros, mas envolve outras formas de violências antes e depois do óbito, e que também acaba gerando outros tipos diretos e indiretos de mortes e sofrimentos ao círculo dos familiares – em virtude de todo o sofrimento causado pela morte violenta.

Nos termos da psicologia social e nos conceitos sobre branquitude e branqueamento, a psicóloga Cida Bento (2014, p.52) diz que “branqueamento e ascensão social aparecem como sinônimos ao negro. Parece-nos que isso decorre do fato de que essa sociedade de classes se considera, de fato, como um “mundo dos brancos” no qual o negro não deve penetrar”. E se caso houver uma tentativa de penetração nesse mundo (através da ascensão e/ou do branqueamento) será sempre pela forma da violência, mesmo que ela ocorra apenas no nível psíquico ou cultural, e envolva apenas pessoas negras.

Mário Theodoro (2022) diz que a questão racial é indissociável da questão social. Theodoro chama a atenção para a vertente de estudos econômicos

clássicos, na qual o aspecto econômico é abstraído puramente na economia, e que se recusa admitir, portanto, que o contexto da desigualdade é formado pelo racismo. Nesta linha de compreensão de raça e economia foi que Beatriz Nascimento, na década de 1990 também havia preconizado que “repetir que o preconceito racial é de origem econômica, ou decorre do fenômeno da luta de classes, procurar somente nas fundamentações econômicas as explicações para a situação tão complexa não esclarece, só contesta, nem promete soluções diretamente interessadas nela” (Nascimento, B., 2021, p.52).

Em resumo, ainda conforme Theodoro (2022), os estudos clássicos de economia no Brasil não consideram o racismo como uma condicionante para o *status quo* das desigualdades, mas sim como uma mera variante possível de ser reparada tão e somente no aspecto econômico. Essa episteme dominante, comprovadamente, é mais uma tendência performática das narrativas de dominação anunciado pela branquitude.

Destarte, o dilema que envolve raça e pobreza no Brasil sempre justifica a violência como fruto da pobreza e das desigualdades sociais ao mesmo passo em que justifica o negro (no estereótipo do ladrão) como violento e desejoso de ascensão social – até então, considerada a riqueza como um bem exclusivo e/ou um tipo de direito inato do branco – (Brito, 2018; Carone & Bento, 2014).

O negro, o periférico, o pobre – no entendimento do discurso de dominação – seria apenas tipos específicos de uma matriz geral de pobreza em que essas pessoas estão lutando por um mesmo ideal, a saber, a ascensão social. Com efeito, numa tacada única, o discurso de dominação compreende que todos os problemas de desigualdades no Brasil se resolvem no âmbito da economia (Theodoro, 2022; Nascimento, B., 2021; Carneiro, 2011). É com este formato discursivo generalista que políticas públicas são desenhadas e de modo independente de fatores interseccionais de seus demandatários.

Ainda conforme o economista Mário Theodoro (2022), a ideia de que o ajustamento econômico do país, superando toda a pobreza, promoverá igualmente a todos (negros e brancos) é uma falácia, pois – conforme o autor – já fora constatado duas vezes na história recente da República (no período do chamado Milagre Econômico da década de 70 e a superação da fome e da

miséria no período de 2004 a 2014 nos governos Lula e Dilma) não representou formalmente e nem de modo expressivo a ascensão da população negra, porque “na visão das elites brasileiras, a ascensão social do negro sempre foi um estorvo” (Theodoro, 2022, p.321).

Esse discurso de possível ascensão e superação das desigualdades não se sustenta lógica e nem fatidicamente, pois o Brasil está a muito tempo entre as dez maiores economias do mundo e, concomitantemente, a muito tempo é um dos dez países mais desiguais do mundo, porque essa sociedade elitista, na fundação da República, determinou que a “ordem” é somente para os negros e o “progresso” é somente para os brancos (Theodoro, 2022).

Embora numa fronteira de múltiplas violências que envolve negros e pobres, a branquitude impõe o seu modelo de dominação desde o período colonial. Com efeito, para a branquitude pobres e negros se tornam sinônimos, pois, ambos (embora em esferas diferentes) estão subjugados a uma única política econômica de dominação. Na ótica da branquitude, a libertação dessas condições assimétricas se dá pela meritocracia, bandeira por ela promovida.

Por essas razões é que, quando se trata de políticas de cotas, por exemplo, o discurso hegemônico propaga que a pobreza impera aprioristicamente. Suprimindo a questão racial, “não é por acaso que todos os estudos que tratam da problemática do branqueamento do negro associam-na ao desejo de ascensão social” (Bento, 2014, p.52), e ao mesmo tempo estranha a riqueza que algum negro possua. Com efeito, o acesso ao Ensino Superior e à carreira no serviço público por cotas raciais é equivocadamente interpretado pelo senso comum apenas e somente como forma de ascensão social. Em resumo, a ascensão social, reverberando como uma cantilena, faz com que a questão racial seja obliterada pelo fator econômico – foi o que algumas universidades fizeram ao unir cotas raciais com cotas sociais (Theodoro, 2022).

Essa não é palavra final sobre o assunto, mas infiro que o discurso de dominação está fundado tanto num conteúdo racista quanto numa postura racista (Carneiro, 2005). Portanto, o dispositivo de racialidade opera alinhavando no âmbito da linguagem um discurso dito politicamente correto que tem atuado

também como dissimulações verborrágicas que preservam posturas e conteúdos racistas e pouco mudam o *status quo* de desigualdades e assimetrias.

O discurso dominante – em todas as suas faces-formas – é mais uma das características de um processo epistemicida (Carneiro, 2011; 2005). Longe de querer apenas investigar e perscrutar seus escaninhos, esse estudo procura compreender como se movimenta e se articula a inteligência negra no terreno de infinitas armadilhas preparadas para lhe exterminar os corpos, os saberes, as vivências, o patrimônio ancestral e cultural.

#### *Branquitude e a dominação pelo silêncio:*

No âmbito teórico a branquitude é um tema relativamente recente no Brasil, aliás, pouco explorado, mas o fenômeno é gemelar com o racismo (Theodoro, 2022), inclusive a pouca repercussão sobre esse tema se deve à estrutura de silêncio que o carrega. Para pensar as múltiplas perspectivas em que a branquitude atua eu estudei alguns horizontes: *a dominação pelo silêncio; o silêncio intencional sobre a questão racial.*

#### *A dominação pelo silêncio da branquitude se aproxima de um tipo de discurso filosófico:*

Pensando na forma e nos efeitos da comunicação filosófica, embora a filosofia ocidental seja uma disciplina muito falante e o seu grau de influência bastante volumoso, não é incomum pensá-la como uma voz que antes de se pronunciar seja compreendida como quem muito escutou anteriormente. Uma das vantagens da filosofia em produzir conhecimento é a cumulatividade de informações, a indagatividade e a prorrogação ao máximo possível do silêncio.

Observando os clássicos debates da filosofia antiga e medieval do pensamento ocidental podemos compreender que essa escuta atua dialeticamente pelo caráter rigoroso da observação, da participação e até da experimentação na construção da verdade. Portanto, ao mesmo tempo em que a filosofia escuta – em geral – ela profere internamente oceânicos pareceres. Ela

quase não busca ser conclusiva sobre um assunto – porque sempre explora a possibilidade de inauguração de novos temas e campos do conhecimento.

Observemos o método maiêutico de Sócrates a partir do clássico diálogo do mito da caverna (Platão, 2000). Ocorre nele um esvaziamento de juízos e o abandono de um prévio saber – até mesmo sobre coisas básicas. Essa técnica de dissimulação não chega a ser falsidade no sentido ético, mas tática de adiar a verdade para fins de potencializar todo o seu poder de representação e de dominação do discurso.

Fundado nesse protocolo clássico de discursar, a filosofia ocidental é aquela disciplina que fala por último; na verdade, é ela quem emite o juízo por último, inclusive por ter considerado falas anteriores como premissas da verdade que ela conjectura como discurso. Para todos os efeitos, a filosofia trata aberta e profundamente um assunto para emitir um juízo bem fundado para ser aceito.

O mito diz que Narciso precisa do reflexo da água, um elemento externo, para enaltecer a si mesmo. Não apenas tal magnetismo consigna uma promoção de si, bem como a faz com base na sujeição de outrem. Assim também é que a filosofia ocidental, ancorada em assimetrias observada no mundo, outorga ao filósofo a régua de mensurar o mundo.

A tática clássica da filosofia dota o filósofo de uma capacidade de absorção da matéria bruta para uma lapidação em diferentes estágios do Eu: cogito, subjetividade, objetividade, lógica, astúcia, ética, desejo, linguagem, psiquê, estética, criatividade, uma infinidade de variantes paradigmáticas. Sendo a filosofia uma coisa falante, me chama a atenção o emprego do silêncio quando parece atuar como uma espécie de dispositivo dissimulador, seja para suspender o juízo, absorção, contemplação, reflexão, avaliação e não-saber. Táticas patriarcalistas semelhantes a essa constantemente são empregadas por homens em discussões com mulheres – em que o conteúdo e as emoções das mulheres são desprezados para favorecimento próprio do *status* de poder ocupado pelos homens na posição relacional de gênero.

Sendo a filosofia estruturada no curso linear da história – sucedâneo, contínuo, anunciado por paradigmas de predominância autoritárias – a sua técnica discursiva prefere a dialética (disputa de posição por assimetrias e

hierarquias). O intervalo das premissas é povoado por um tipo peculiar de silêncio cheio de informações, ansiedade, temor, revanche e ressentimentos.

O silêncio atrelado ao campo de disputa é uma performance sem conteúdo verbal, mas que explora a capacidade de cercear um indesejado conteúdo que está sendo exposto **a fim de ser superado**. O que é etiquetado para ser superado se relaciona diametralmente ao que se supõe ultrapassado e primitivo mas não por conta de uma antiguidade de fato, e sim porque lhe é imposta uma posição de sujeição.

A educação formal, centrada na Europa, se silencia sobre outros tipos de epistemes advindas de culturas africanas e afro-indígenas. É neste aspecto que o professor Anderson Oliva (2019) fala do “silêncio epistêmico” presente nos livros do Programa Nacional do Livro Didático da Educação Básica-PNLN/2015. O candomblé é uma das grandes referências da cosmopercepção africana, será também ele o que mais sofre acúmulos de diferentes tipos de racismo.

O silêncio epistêmico é caudatário do racismo premente do pensamento ocidental. É nessa mesma seara que a dinâmica do conhecimento – sustentada por uma temporalidade que define o *status* do poder de quem fala – seleciona quem está autorizado a falar e quem não está (Spivak, 2010).

A temporalidade da filosofia ocidental é sucedânea, tudo nela é moldado numa estranha plasticidade, portanto, o que se diz eterno tem durabilidade somente enquanto se prove o contrário através de um paradigma substituto. Como aponta Spivak, Jacques Derrida é exemplo contra-hegemônico dentro da própria perspectiva ocidental. Em sua maior parte, no ocidentalismo a **dinâmica do movimento do pensamento é de ocupação, exploração e abandono**. A não fixidez representa a ausência fundacional e estadia em fossos temporais. “Desde o ascenso da Ciência moderna, cujo espírito é expresso na filosofia cartesiana da dúvida e da desconfiança, o quadro conceitual da tradição tem estado inseguro” (Arendt, 2005, p.67).

No pensamento ocidental, aquilo que ainda se “conserva” como **história** e **tradição** atuam como espécies de manjedouras de sombras sobre as quais procura-se manter à vista para estabelecê-las como lonjura do signo do passado. A intenção aqui não se trata de abandono do Ocidente e orientar-se única e

exclusivamente para a África, até porque o filosofar candomblecista parte de uma posição entremundos. Até mesmo as cosmopercepções africanas possuem posturas anti-exclusivistas.

Uma importante lição que aprendemos com os povos africanos é que, se levamos a sério a ideia de integração entre natureza, comunidade e ancestralidade, não temos razão para descartar nenhum olhar, inclusive o ocidental. Ele é, como qualquer outro, parte de nossas histórias, parte de nós. E o desafio que se lança, junto a uma formação ubuntizada [referente a ubuntu], é – para nós que somos constantemente formados com um encontro privilegiado com a perspectiva do Ocidente – em como lidar com as tensões entre os encontros destes diversos modos de perceber o mundo e a própria humanidade (Nascimento, W., 2020b, p.50).

Assevero mais uma vez que reler o pensamento ocidental nesse estudo se faz necessário, pois é a partir da sua base ontológica que também se dá os processos colonialistas de dominação-sujeição que afeta as pessoas Outrificadas. É justamente destas armadilhas que a inteligência negra procura sair, mas compreendendo as suas táticas.

O princípio da obsolescência capitalista radicada no consumismo é precedido por políticas de descarte, abandono e substituição. Suspendendo o valor da coisa em si mesma, subordinada a uma espécie de bolsa de valores, o acúmulo material tabula-se pelo princípio filosófico de valor regulado por este cenário de disputa por bens, ideias, riquezas, *status*, poder. No Ocidente o tempo hierarquiza retilineamente uma escala de valor que parte do mais atual (dado como superior) para o mais antigo (dado como inferior). Entre estes fossos-assimétricos de tempo há lacunas e hiatos pouco transponíveis.

Para as pessoas brancas este hiato histórico é estrutura básica das suas epistemes anti-ancestralidade, mas para as pessoas negras há um impacto identitário desastroso a sujeição à essa “árvore do esquecimento”, pois:

Esse é um lapso que se coloca no conhecimento dos brasileiros acerca do seu passado, é uma incógnita na história do Brasil. Ninguém conseguiu ainda esclarecer esse hiato histórico que vem provocar uma ruptura dos negros com o seu passado, agravando o desconhecimento da sua condição hodierna (Nascimento, B., 2021, p.122-123).

Hannah Arendt (2005), para pensar os efeitos existenciais e de sentidos produzidos pelas lacunas temporais (o entre), fala desta indizibilidade do silêncio, ineficácia da palavra e provisoriedade do discurso no Ocidente. Hannah Arendt foi uma filósofa que se colocou a pensar sobre como as questões

ontológicas do Ocidente sufocam a vida, a palavra e os sentidos neste cenário que anuncia a história como uma caverna a qual a razão constantemente se vê acorrentada.

Arendt diz que a palavra e as ações contestatórias e antitéticas dentro dessas lacunas perdem a vitalidade porque a história suspende a constituição de sentido fixo (chão). Como vimos, esse é o modelo telúrico de história do qual ainda somos caudatários no Ocidente. A obsolescência, o silêncio são combinações com a assimetria justamente porque discricionariamente invalida alguns paradigmas, pessoas, ideias, produtos.

Aqui, mesmo as montanhas parecem repousar apenas sob a luz das estrelas; são elas lenta e secretamente devoradas pelo tempo; nada é para sempre, **a imortalidade abandonou o mundo para encontrar um incerto abrigo na escuridão do coração humano**, que ainda tem a capacidade de recordar e dizer: para sempre. **A imortalidade ou impercibilidade, se e quando chega a ocorrer, não tem morada** (Arendt, 2005, p. 73 – grifo meu).

Infiro que Arendt parece reivindicar um mundo em que o Ser possa se sentir em casa, reunir com os seus. Hannah Arendt parece buscar um asilo ontológico da *oikeiosis* (estar em casa consigo mesma). Se há um desterramento identitário, ontológico, espiritual, epistêmico gerado pelos Europeus que faz deles mesmo vítimas... o que pensar sobre as cosmologias afro-indígenas que eles subalternizam?!

Características como a inovação e o evolucionismo são espécies de barracas de acampamentos para habitação humana em caráter provisório, inclusive no que diz respeito a estarmos no planeta Terra. De fato, a tradição para o Ocidente não trata sobre conteúdo, mas sobre procedimento de descobrir, explorar, consumir, dominar e abandonar sua morada após o esgotamento de todos os recursos exploráveis.

A tradição ocidental consiste em manter o padrão de estalagem provisória, substitutiva, sem raízes<sup>38</sup>. Até mesmo os deuses e as ancestralidades

---

<sup>38</sup> É nesse sentido que, estudando sociedades ditas “primitivas” que conservavam suas tradições milenares, o antropólogo Marcel Mauss (*Sociologia e antropologia*, 2003) hipotetizava que as sociedades auto arrogadas como “civilizadas” da Europa tinham perdido suas matrizes culturais de economia não capitalista e outros traços identitários. Mauss postulava que o estudo das civilizações primitivas figurava ao conhecimento uma espécie de estudo arqueológico da civilização moderna europeia já desenraizada de seus antigos valores.

da cultura ocidental são desabitados, expatriados, mortos, primitivizados, “mitificados” e abandonados (Kopenawa & Albert, 2015; Krenak, 2020a).

O *modus operandi* do pensamento ocidental, impulsionado especialmente pela filosofia, diz respeito ao perfil do Eu que o anuncia, um Eu sem raízes, apartado de seus ancestrais em muitos aspectos (Kopenawa & Albert, 2015; Krenak, 2020a). Diferentemente da pessoa negra, compulsoriamente desabitada do seu mundo e sujeitada ao mundo alheio pela imposição colonial, o expatriamento identitário para o Eu Soberano é uma forma antropocênica de cuidar e de habitar o mundo. Porém, devido a posição de dominação, o expatriamento parece não afetar o Eu Soberano (Ferdinand, 2022) porque a sua vida se mantém às custas da sujeição da vida dos outros.

A caverna em que se encontra o Eu Soberano diz respeito à sua forma de ver o mundo. No entanto, “a auto-ilusão se tornou um instrumento indispensável ao mister de fazer imagens, e por que deveria ser pior, tanto para o mundo como para o próprio mentiroso, que ele fosse enganado por suas próprias mentiras em vez de meramente enganar outros?” (Arendt, 2005, p.313).

O fascínio pelas sombras é o magnetismo que faz com que este tipo de razão dos encavernados busque a luz, mas sempre em marcha à ré. Mesmo supostamente na luz o que impressiona a razão ocidental são as sombras que ela examina no fundo da caverna e a execra com fortes impropérios.

Essa importância dada às sombras impressiona o socrático num sentido negativo, jocoso, zombeteiro. A mesma didática é repetida por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* (2011). Os homens que ainda permanecem acorrentados na caverna não é preocupação de Sócrates, mas as correntes que lhes prendem e as sombras que lhes fascinam. O super homem (*übermensch*, novo homem, a ponte entre a humanidade) anunciado por Zaratustra não tem um conteúdo próprio a não ser a liberdade desejada e a terra como prenúncio de uma manjedoura metafórica em oposição ao pensamento transcendental. O super-homem, casca vazia, é apenas aquele devir concebido como antítese da moralidade cristã e da cultura europeia denunciadas pelo Zaratustra.

A vida para o ocidentalismo se reduz à condição ajuizada como cativa. Da mesma forma para Nietzsche, a ignorância que domina os homens é a fixação

de Zaratustra. Ambos, Nietzsche e Sócrates, por mais que anunciem amor à vida, não são necessariamente solidários com a vida, e sim com o argumento que os estatui “superiores” àqueles que seus olhos condenam como prisioneiros de cavernas. O modo ocidental de habitar o mundo é desterritorializar se desabrigoando e desabrigoando outrem – não é justamente essa a base do Antropoceno? que Malcom Ferdinand chama de “Brancoceno”? Talvez, nessas semelhantes trajetórias, Nietzsche é o filósofo que mais tenha se aproximado do abandono do mundo transcendentalizado para pensar fora das teias dissimulatórias da razão, porém, se observarmos Zaratustra, ele ainda segue em boa parte a didática de se impressionar com as sombras das quais procura fugir e não com a luz que deveria buscar.

A verdade socrática consiste em tomar consciência das limitações do lugar em que se encontra o ser e abandonar este útero. O mais interessante seria pensar como trazer “luz” à caverna e pensar em que medida que as “correntes” umbilicais das suas tradições poderiam ser ressignificadas, compreendidas, tratadas e apresentadas à anuência dos seus concidadãos mais velhos. Mas já é tarde, um grande acúmulo de apetrechos fora adquirido, importantes laços foram cortados.

É este mesmo espírito de desassossego antropocênico que teme não encontrar mais lugar a ser explorado e nem bens a serem espoliados. Concomitantemente há medo de perder o que já foi apropriado.

O que o ocidentalismo define por passado ou tradição não tem um fundamento filosófico genuíno, mas relacional. Então os paradigmas pelos quais tanto impressionaram Thomas Khun (*A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998) nada mais são do que esse modo de concorrência em que a posição de mestre é disputada. Terá mais vantagem no debate quem mais goza de privilégios, prestígio e poder. O silêncio dissimulado no discurso hegemônico tem uma didática não apenas perversa, mas atesta a situação de provisoriedade das posições dos participantes na disputa, pois revela uma ocupação provisória do próprio ego em relação a verdade disputada, em que a sua sede de vitória é carregada por um medo infantil de perda e de fracasso, cujo pensamento está fixo no bicho-papão que pode lhe devorar.

O reflexo da água é a evidência de um narcísico tipo de conhecimento postulado pelo pensamento ocidental que não impera sem o ego, sem a provisoriedade, sem assimetria e sem o caráter comparativo entre novo e antigo, de modo que as assimetrias fazem com que os conceitos de ciência, evolução e inovação sejam cultuados sempre como prova de superação do passado.

Muito se fala que racismo e branquitude são formas brutas da irracionalidade, cujas condutas são incompatíveis com a era de evolução educacional de nossos tempos atuais. Como vimos, o silêncio da branquitude não é um tipo de silêncio que os discursos filosóficos empregam, embora ambos se posicionem próximos a instrumentos de poder. O discurso da branquitude não é imediatamente inferior ao filosófico, mas obtém da filosofia uma técnica de dissimulação para obter vantagens e privilégios e, quando se pronuncia, recorre aos atributos da razão (universalidade, neutralidade, objetividade) para justificar que o racismo e a questão racial como um todo são temas privativos e subjetivos das pessoas negras, portanto, fogem das premissas válidas do discurso universal em que todas as pessoas são iguais perante a lei.

O silêncio da branquitude foi conjecturado na dissimulação discursiva, em que o conteúdo da verdade é suspenso para manter posições de poder e de privilégios das pessoas brancas. A única relação do discurso da branquitude com a irracionalidade é que não é preciso conteúdo para discursar, apenas interesses políticos e privilégios a defender. *Por essas razões é que não é preciso ser racional para endossar o discurso hegemônico, pois até um ser sem razão defende seus interesses com garras, presas, ferrões, cascos e veneno.*

*O silêncio intencional sobre a questão racial:*

Neste tópico, falarei sobre como a questão étnico-racial acionada pela branquitude procura se impor às minorias racialmente subalternizadas como discurso padrão, epistemicamente uniforme, racialmente branco, sexualmente hétero, religiosamente cristão, politicamente dominante e socioeconomicamente rico (Bento, 2022; Brito, 2018). Em resumo, branquitude essa que Leonardo Ortegá (2019), como trocadilho, traduz como “Atlântico Branco”.

Quem tenta romper com tal censura encontra não só a parede do silêncio, porque o histórico de política de morte gera ao branco o medo de ouvir – e gera no negro dificuldades de falar porque sobre a sua boca tem uma máscara que o impede de revelar essas verdades (Kilomba, 2019). “Esse processo [repressivo] pelo qual ideias – e verdades – desagradáveis se tornam inconscientes, vão para fora da consciência devido à extrema ansiedade, culpa, vergonha que causam” (Kilomba, 2019, p.41).

O silenciamento é um ato de repressão imposto pelo Eu/dominador ao Outro/subalternizado, ao passo que o silêncio é uma pressão interna sentida e vivenciada por esse Outro. Em situações ambíguas em que o Eu e o Outro se encontram e identidades se interseccionam nos mesmos corpos e/ou nas relações estabelecidas entre distintos corpos, processos de violências alternam diferentes modos de sofrimentos em que algozes e vítimas não se identificam mais pela posição de repressão e pressão que ocupam, mas pelo discurso que defendem, seja, inclusive, de modo combinado para impedir que uma verdade incandescente queime a ambos. Um empate aparentemente técnico na disputa.

[Ao chegar no terreiro a] pessoa começa a se identificar como pertencente à casa. Muitas vezes, chega gente preta aqui de cabelo alisado, não sei mais o quê e passando maquiagem pra clarear a pele, aí vai se identificando com o Pai de Santo, que usa trança, que usa cabelo *black*. Se identifica com a irmã de Santo, que tem um blackzão. E pessoas pretas com vaidade, auto estima. Com essa vaidade aflorada no reconhecimento da sua beleza... E aí, vai quebrando esses tabus internamente nas pessoas. Por isso que muitas vezes [o terreiro] não faz um processo direto [de conscientização racial]. É feito um processo um pouco mais lento, um pouco mais indireto e aí essas pessoas vão passando por esse processo de transformação e entendimento de algumas coisas que elas passaram, de traumas que elas já têm (Pai Tawá, participante).

Diante de determinações legais, pressões dos movimentos negros e possíveis constrangimentos, a branquitude tem atuado também de modo híbrido na pauta racial: por um lado anunciam a temática racial por força de lei e por outro lado embaralham o assunto num dito “não saber sobre”. Foi-se o tempo em que o “racismo antirracista” tinha uma espécie de aceitabilidade justificando ausência de ampla literatura na área.

O silenciamento dos/as racializados/as é um silêncio acerca da verdade que lhe dilacera internamente, ou seja, esse dito “silêncio” é, na verdade, um falatório com outras palavras e por outros meios. Esse silêncio é um despisto

que projeta sentidos destoantes para ocultar a verdade que dói – porque revive antigos traumas (Davis, 2023, Bento, 2022; Brito, 2018).

Conforme Cida Bento (2022, p.59), a branquitude “é sinônimo de opressão e dominação e que não é identidade racial”. A branquitude atua de forma perversa em todos os modos do racismo (direto, indireto, oculto/velado e ambivalente). Em virtude da silenciosa ou gritante violência sofrida, a pessoa negra forma em seu psiquismo uma postura de eterna vigilância, por isso acaba se refugiando de algum modo atípico e/ou de diferentes maneiras em destacados comportamentos para adaptar e compensar algum tipo de “perda” valorativa.

Portanto, o identitarismo racial, quase sempre arrolado em grupos de resistência ou mesmo movido pela urgência da pessoa humilhada em busca de reparação, tende a fixar um ideal de resgate compensatório da identidade sequestrada, porém, sob o risco de restituir àquele vácuo em sequestro um essencialismo de negritude ao invés de facultar-lhe meios de um resgate ancestral que precede as experiências do racismo. O resgate compensatório, deveria funcionar como uma tática temporária e urgente, até que aos poucos, na esteira da ética do cuidado, a pessoa negra resgatada vá se preenchendo de vivências no espaço coletivo para conseguir encontrar a si mesma pelas referências de outras trajetórias de superações compartilhadas.

As poucas as pessoas começam a abrir essas situações [de traumas sofridos por conta de racismo]. Aí sim, a gente entra num diálogo direto. E algumas vezes as pessoas começam a entender que tem trauma sem saber que tinham aquele trauma ali, sem saber que tinham sofrido aquele trauma, sem saber que certas situações tinham gerado um sofrimento nela (Pai Tawá, participante).

Os distintos contextos e momentos em que a perda identitária pode ser observada nas relações interpessoais, então a pessoa negra, em geral, tende: ao isolamento; ao auto-isolamento; a ser extremamente carismática; a ser muito simpática; a ser muito solícita e prestativa; a ser extremamente séria; a ser antissocial; a ser reservada; a ser resignada, enfim, tende a ter uma baixa autoestima – alimentada por um auto ódio e rejeição como um todo.

Independentemente de raça, quaisquer pessoas estão sujeitas a essas estereotípias descompensadas ou mesmo como marcantes características comportamentais. Porém, na pessoa negra, devido às suas vivências, tais

estereótipos extrapolam o sentido unicamente comportamental regular, pois – quase sempre – eles remetem às experiências tóxicas do racismo, e se tornam então elaboradas respostas ao racismo sofrido, vivido e reprisado, porque o comportamento das pessoas negras foi balizado a partir da atuação da “personalidade autoritária [que] requer um inimigo, porque precisa sempre projetar ‘para fora’, em grupos considerados ‘minoritários’ e periféricos, a raiva e o ressentimento sociais” vividos (Bento, 2022, p. 44).

### **Considerações finais**

No capítulo 2 eu falei sobre diferentes vias pelas quais a política de morte sujeitam as pessoas negras (traumas, genocídio, branquitude, discurso colonialista, e silenciamento, por exemplo). Falei, portanto, como as adversidades conspurcam pelo contínuo racismo a vida das pessoas negras. O vidante, o encantamento e o filosofar de candomblé deram espaço para que a política de morte pudesse ser compreendida em sua atuação de Outrificação, porém a política de vida também se apresentou em momentos centrais com as táticas pelas quais a política de vida pediu passagem.

Neste capítulo algumas estratégias da inteligência negra foram esboçadas, porém sem a pretensão de simplificar as respostas. Dentre os modos mais relevantes para este estudo, o capítulo 2 desperta-nos para pensar em que medida que o tema sobre a morte também é revistado para inscrevê-lo a partir da cosmopercepção africana, porém não como signo tanatológico, mas ikupolítico (Nascimento, W., 2022). O vidante retoma esse horizonte ikupolítico para agenciar um sentido repatriador no qual a ancestralidade demarca um encontro entre diferentes posições da vida e da morte para a política de vida (dignidade, memória, história, identidade...).

Assim como a vida se manifesta de diversas formas, por diferentes etapas e procura variados meios de viver/sobreviver, igualmente as táticas da necropolítica atuam de muitas maneiras, mas é nesse momento do caminho que o vidante participa da vida ciente da incompletude do seu percurso.

Por ora, os caminhos que a minha escrita inspira requer agora uma explanação inicial acerca das trajetórias relacionadas aos temas da cura que o vidante caminha e/ou que precisa caminhar, mas reconhecendo os limites da vida que a necropolítica informa – ao mesmo passo que no capítulo 3 o vidante também busca nutrir as possibilidades de transformação que aspira.

### **Capítulo 3: Política de vida e comunidade: cosmopercepção africana e confluências com outras cosmovisões anticoloniais**

*Estamos na contramão da gramática do cativo. “Por isso mesmo abandonamos metodologicamente o estudo dos descendentes de ex-escravos pelo estudo do negro brasileiro que possui também uma herança histórica baseada na liberdade, e não no cativo” (Beatriz Nascimento).*

#### **Considerações iniciais**

Sob diferentes configurações nas organizações sociais negras – de modo direto ou indireto –, a comunidade quase sempre é apontada ora como um elo de tradição, ora como um reduto, ora como um dinamizador da política de vida. Ou se dito de outra forma, é a partir da categoria geral de comunidade, assim como em outros segmentos anticoloniais, que a política de vida, o modo de vida do candomblé, o aspecto educativo da inteligência negra (dentre outros fatores) interliga o “viver” com o coletivo.

Com efeito, quando uma gramática racista – ou mesmo antirracista – predica “pessoa *negra*” num enunciado, um lócus identitário alude ao ser da pessoa negra a partir de significados e significantes oriundos de algum tipo de política que qualifica o viver destas pessoas como sujeitas ao cativo (investindo nelas significados que não lhes pertence) ou informa uma posição anti cativo. E para este estudo eu proponho pensar a pessoa negra a partir de uma política de vida, em que um dos recortes é a comunidade enquanto macro categoria de análise na perspectiva da cosmopercepção africana.

A cosmopercepção africana é a base de compreensão do que anteriormente falei de forma breve sobre modo de vida do candomblé e ética do cuidado, por exemplo. Ao invés de pensar o candomblé em toda a sua conjuntura eu apresento os elementos de bases da cosmologia africana que o concebe. Desta forma destaco alguns aspectos mais próximos da trajetória vivente, e com efeito, infiro uma ideia de ética do cuidado e o modo de vida do candomblé a partir destes recortes e combinações.

O repatriamento identitário acionado nesta pesquisa tem como eixo esse movimento (onto-político) do ser da pessoa negra em que ela é pensada em

referência à comunidade – a qual ela integra, que integrou ou que integrará. Infiro que o devir negro, o conceito de raça e a própria ideia de afro-diáspora podem indicar para a política de vida – ou até mesmo para a política de morte – esse sentido macro de transeusência, de coletivo, de lugar, de origem, de comunidade que, para todos os efeitos, anunciam a identidade da pessoa negra sempre contornando a zona de não-ser.

Contrariando a zona de não-ser, a referência de política de vida para as vidas negras pode se inscrever de diferentes formas, seja como uma utopia, como um berço mítico, como um elo ancestral, como pauta de luta, como vivências ou como transmissão de tradições. Para o candomblé a comunidade é voltada para o culto à vida de um modo geral, mas mesmo assim o candomblé não escapa do racismo nele despejado. Neste diapasão, o de se referir à vida no sentido mais amplo, é que o candomblé é chamado a filosofar acerca da atuação da política de morte que subjuga o planeta Terra e as pessoas a uma relação de dominação, cujos efeitos são expropriação, espoliação, abandono e morte. Ou seja, a partir do modo de vida que o candomblé informa é que proponho contrapontos para pensar a maneira como o colonialismo “educa” a humanidade a lidar com a vida.

É verdade que nas diferentes configurações do modelo de comunidade, outras tendências – inclusive colonialistas – concorrem para replicação do individualismo, do segregacionismo e de outras teias ocidentalistas. Porém para as populações negras o sentido de comunidade também diz respeito ao compadrio, à solidariedade, ao colaborativismo e ao cooperativismo aprendido no cativeiro e na luta por direitos (Davis, 2016); sentido de comunidade esse que também é oriundo das ancestrais tradições africanas recriadas nas mais diferentes organizações sociais negras, como por exemplo em quilombos, favelas, terreiros, movimentos negros etc. (Alves, 2019).

Neste capítulo a poética vidante atua como um movimento filosófico que arregimenta estes assuntos na sua demanda de *estar com*. O estar com aqui se põe a pensar a vida na contramão do cativeiro, sendo a vida em comunidade o ponto de partida. Esta leitura que proponho não é ponto de vista único sobre o assunto, mas um plano de jornada que o vidante desenha, um mundo que ele recria, para o qual convida a todas e a todos para se abrigarem.

Observo ainda que o capítulo 3 aprofunda alguns elementos já destacados anteriormente. Então este capítulo atua como um potencializador dos temas já tratados.

Ao final deste capítulo eu apresento a “poética vidante”. Ela parte das conceitualizações etimológica e etiológica tratadas no capítulo 1 para empenhar o “caminhar com”, uma evocação do espírito como testemunha. A poética anuncia a chegada do vidante às portas do candomblé. Este é mais um aspecto do filosofar por encantamento, inspirado em Logunedé, que remete ao repatriamento identitário.

### **O modo de vida do candomblé e a ética do cuidado**

O que falarei sobre “modo de vida do candomblé” referenciado no arranjo de elementos da cosmopercepção africana é o que destaco para pensar a sua relação com a vida das pessoas negras candomblecistas, por estas razões falarei nesta seção sobre *elementos do modo de vida* – interrelacionado com a ética do cuidado.

#### *Elementos do modo de vida:*

O modo de vida que emana das afrodiásporas, mas especialmente dos candomblés, se traduz também como plural, a saber, uma roda de cura, uma clínica palmarina (Veiga, 2021), uma instituição anticolonial, um refeitório, uma mata, um viveiro de plantas medicinais, uma religião, um campo de saberes orais, uma filosofia, uma espiritualidade. “O candomblé veio de laços ancestrais, que não tem como negar isso. E toda a casa de candomblé é um pequeno quilombo. Um local de resistência. É um local de insistência, permanência” (Pai Tawá, participante). Portanto, modo de vida esse que sempre aponta para uma forma de fazer viver ou de preservar as vidas que devem viver e as vidas ameaçadas de morte, configurando, portanto, como uma espécie aproximada de “política do vivente” (Mbembe, 2021).

A política de vida das cosmovisões anticoloniais é, em essência, o que é por suas próprias ontologias, tradições e modos de vida. Veremos nesse capítulo em que medida que tais cosmovisões confluem e pensam a política de vida também como um sentido repatriador e educativo. Diferentes intelectuais das inteligências negra e indígena estão apontando cenários em que uma forma de ser do vivente protagoniza respostas à necropolítica, especialmente no que diz respeito ao pensar a pessoa a partir da comunidade.

Os diferentes modos de vida praticados nos candomblés apontam uma série de aspectos da tradição que – dentre amplas formas de expressão – exalam uma ética do cuidado. Porém, como dito anteriormente, apresento “modo de vida” no singular para destacar o fazer do candomblé dos demais segmentos religiosos ao mesmo tempo que considero a sua tradição como elemento de suma importância para compreender as expressões específicas do cuidado que anunciam essa identidade do candomblé.

Nesta subseção tenho a preocupação de fazer um balizamento conceitual sobre os termos (ética do cuidado), porém, é a partir dessa breve fundamentação reflexiva que compreenderemos que muito do que já fora tratado e que está para ser apresentado ancora seus sentidos com maior evidência. Mas então por que esses conceitos de ética do cuidado e modo de vida não vieram antes? Justamente porque eles são partes concatenadas de um todo, cuja posição deles nesse trecho explica as formas pelas quais ética do cuidado e modo de vida acionam outros elementos já tratados. Também por estas razões é que não conceituo ética do cuidado fora da ideia de modo de vida, que embora eu já tenha anunciado anteriormente ganha melhor fundamentação nesse momento.

O cuidado por si só não informa a qualidade, o contexto e nem as condições do cuidar, exige, portanto, que adicione sentidos outros (atenção, dedicação, advertência, empenho, delicadeza, amor, harmonia, obrigação etc.). Nessa pesquisa eu poderia falar apenas de “cuidado”, mas a ética – nesse aspecto da tradição – atua como predicativo de vínculo não só com sentidos outros, mas com sistemas de crenças, de ritos, de princípios que buscam respeitar outras estruturas da tradição, tais como ritos, preceitos, tempo, ordem,

acordos etc. Então com a junção destes termos “ética do cuidado” transmito esse conjunto de fazeres dentro de um lócus da tradição de matriz africana, mais especificamente o terreiro de candomblé, cuja centralidade da organização social se dá a partir da família e da familiarização que essa comunidade proporciona.

Em geral, [no candomblé] são pessoas que entram com traumas e algumas vezes nem elas têm percepção deles. Só que nossa casa muitas vezes lida com essa situação de uma forma muito sutil. A pessoa, muitas vezes vai conseguindo se encaixar dentro do local. E, a partir desse encaixe, é que ela começa a soltar algumas coisas. A gente já tem uma percepção das pessoas que já chegam com a bagagem extremamente pesada. Mas a lida com isso não é de uma forma invasiva. É a familiarização mesmo (Pai Tawá, participante).

As tradições de candomblé são fundamentos dos terreiros em alguns traços ancestrais e identitários, que se relacionados com a ideia de cuidado podem indicar: concepções de múltiplas expressões de vida; estrutura organizacional com base na família, na primogenitura e na senioridade; formatos dos cultos com base na ancestralidade africana e afro-indígena; modos de preservação das tradições; conhecimentos medicinais das plantas e dos demais recursos naturais; modos de transmissão do conhecimento (predominantemente oralitura, cânticos, histórias/*itans*); modos de vinculação dos/as iniciados/as às casas; modos de lidar com a alimentação, vestimentas, dentre tantas outras formas de expressões dos conhecimentos africanos e afro-brasileiros, afro-indígenas... de tal forma que os modos de preservar, de cultuar e de transmitir essas tradições implica igualmente nas noções intrínsecas de ética e de cuidado.

A ética vinculada ao cuidado é trazida aqui como conjuntura porque na cosmopercepção africana:

Ética não é a ciência da liberdade, muito menos as regras que conduzem à liberdade. A ética é uma atitude! Como toda atitude só pode ser significada a partir de um território cultural, a ética está condicionada aos contextos culturais que lhes dão significação. (...). O fim da ética, no caso africano, é manter a forma cultural e não normatizar a liberdade (Oliveira, 2021a, p.188).

Penso que, mais do que princípios de certo ou errado, pode ou não pode – ao modo da ética ocidental –, a ética do cuidado no candomblé não se lastreia por princípios abstratos da moral (Oliveira, 2021a), mas acontece como prática de modos de vida, que por sua vez dizem como algo deve ser feito para que se alcance um objetivo pré determinado em harmonia com a vida. Orixás, inquice e

voduns são expressões da vida de rios, matas, florestas, mares, terra, água, ar, fogo e tudo o que vive, e cada expressão dessa – nas relações entre si – alcançou uma posição e qualidades na formação do cosmos e do ser humano.

A minha visão com relação a esse ponto é um pouquinho diferente do Kissumburé. Desde muito tempo, na formação do universo, na formação do planeta há natureza. Ela sempre foi soberana. Quando o homem de alguma maneira tentou ser perverso com a natureza, a natureza veio e falou: “Quem manda aqui sou eu!” E aí, você se adapta. Você quer ser superior a ela? Veja bem o que está acontecendo com o nosso planeta, o efeito estufa, terremotos, maremotos, lugares que nunca tiveram. Isso é de graça? Não, filho! A mudança climática aqui do nosso país – vamos falar especificamente do nosso país – está acontecendo por quê? Nos últimos anos, o quê que aconteceu com a nossa reserva florestal? Esse desajuste climático é a resposta! Se eu desmato, o que acontece? O que é que a natureza está falando? “Calma aí. Se você continuar desse jeito, você vai perecer, mas eu continuo reinando. Então vamos nos adequar. Me respeita que eu te respeito, eu estou te dando tudo” (Kota Nkendamulenje, participante).

O respeito à tradição não é, portanto, apenas uma postura ética, e o desrespeito não é necessariamente uma postura antiética a partir de convenções abstratas. É preciso compreender que dentro das tradições de axé, essa força tem um modo de ser cuidada, pois a sua potência (ontologicamente) é uma *possibilidade de realização ou não* (Sodré, 2019), e a prática de cuidar desse axé é um aprimoramento dessa potência realizadora.

“A ontologia africana lida menos com coisas que com forças. Ela está impregnada do conceito de força, e, a base da ética e da moral é exatamente a ontologia das forças. (...). A ética é menos um conjunto de princípios axiomáticos, e mais uma forma de vida” (Oliveira, 2021a, p. 190). Com efeito, o axé é composto por todos os elementos do terreiro, inclusive pessoas.

**Adeir:** Babá Logunce, a gente costuma pensar a vida e a natureza como elementos contrários a morte. Como o candomblé compreende essas duas dimensões de morte e de vida?

**Babá Logunce:** Veja bem, o nosso culto é a própria natureza. Então assim, nós iniciados, nós, pessoas do candomblé, você, todos nós, naturalmente somos agentes ambientais. A gente tem que ter essa consciência. Porque a nossa força está na água, está nas folhas, está na Terra. Então sem folhas, sem água, sem a terra, não tem candomblé, porque a nossa força são esses elementos.

**Babá Logunce:** A nossa força, a nossa energia vem destes elementos. Então nós [candomblecistas] estamos na contramão mesmo [do colonialismo].

Por todas essas razões, embora não sendo o candomblé um caminho exclusivo de uma ética do cuidado, ele perfila como esse grande modo de viver

que cultiva a vida em toda as suas dimensões num sentido amplo dentro de princípios da tradição de matriz africana. Em linhas gerais, considerando o axé como essa energia que se compõe no conjunto de elementos manifestos no candomblé, a ideia de individualidade, identidade e coletividade se relacionam de uma forma muito peculiar. Embora esses “elementos manifestos” tenham sido apresentados superficialmente, Eduardo Oliveira é quem os apresentará em estudos mais aprofundados a partir da cosmopercepção africana presente na cultura lorubá. Em síntese, os elementos manifestos é que estruturam e expressam aspectos práticos dos modos de vida do candomblé.

Conforme Eduardo Oliveira (2021a, b), existem alguns elementos da cosmopercepção africana que atuam harmonicamente, que interligados formam uma espécie de “teia de aranha”. Ainda de acordo com Oliveira, pela metáfora da teia de aranha é que podemos compreender a ancestralidade, porque ela é que organiza esses **elementos fundamentais da cosmopercepção africana**, a saber:

a) a concepção de **Universo**, que compreende o Homem como síntese do cosmos, que atua também como um partícipe solidário da conjuntura cósmica. O Universo para os lorubanos é sincrônico. Diferentes categorias de conhecimento atuam de modo sincrônico. É o sagrado que aciona a força vital;

b) a **força vital**, com origem no poder criador preexistente, é um elemento de força (energia) que atua em prol da vida, seja no âmbito espiritual, material, intelectual, social, cultural. A força vital manifesta preferencialmente na palavra;

c) a **palavra** é o elemento preexistente que pode ser usado por quem a detém. Quem possui a palavra carrega uma espécie de poder energético, seja para construir ou para destruir. A palavra, embora tenha origem divina ela não se restringe ao campo do conhecimento, ela é, além do saber, um atributo manifesto do divino. A palavra é expressão da força vital e base organizadora da vida, da família e do tempo. O tempo é, por sua vez, um elemento fundamental que caracteriza cada uma destas organizações;

d) o **tempo** é um elemento na cosmopercepção africana de alto valor. É ele que define a dimensão e o “lugar” do conhecimento, a saber, o “passado”. O passado africano é o dos antepassados e da ancestralidade, não se reduz à

cronologia somente. É um tempo dinâmico, criativo, participativo e vivo que envolve vivos e mortos, com efeito “é no passado que está toda a sabedoria dos ancestrais. Somente no passado o africano encontra sua identidade” (Oliveira, 2021b, p. 187); por estas razões é que a noção de pessoa é caudatária do tempo;

e) a noção de **pessoa** para a cosmopercepção africana não dissocia indivíduo da sociedade e nem pessoalidade e coletividade. A pessoa possui uma integralidade e indissociabilidade de diferentes fatores (espiritual, natureza, por exemplo). “Se a pessoa é resultado da interação entre sagrado e a natureza, é no meio-ambiente social que ela encontra sua identidade” (Oliveira, 2021b, p. 194). Por isso, a formação da pessoa para a cosmopercepção africana é socialização;

f) a **socialização**, como elemento na cosmopercepção africana, atua com um processo coletivo, conforme a tônica da ancestralidade. E a morte não é a dissociação da pessoa da comunidade, mas uma posição outra na existência;

g) a **morte** na cosmopercepção africana é um processo de redistribuição da vitalidade do morto que vai para cada membro da comunidade, caso seja uma boa energia, e seus restos mortais servirão para realimentar a natureza. E nesse mesmo tempo o morto se reúne com os ancestrais fortalecendo esta outra comunidade. Estas duas comunidades (*Orun e Aiyê*) compõe uma unidade clânica que podemos chamar de família ancestral;

h) a **família** na cosmopercepção africana é lastreada pelo parentesco, de linhagem patrilinear ou matrilinear. Berço da cultura africana, a família é o receptáculo dos saberes. Ela é protetora das tradições, cultivadora do axé, transmissora e zeladora de tudo de todo o legado africano. A produção é, com efeito, esse ato de criação do ser material e espiritual do membro da família;

i) a **produção** dentro da cosmopercepção africana é que informa o modo de lidar com a natureza (terra, alimentação, distribuição, plantio, colheita); há no trabalho coletivo os laços de solidariedade, de não cumulatividade e de não usurpação, mas de troca e reciprocidade. A relação com a terra tem um caráter sagrado, sob o qual a vida tem garantia material e espiritual, por isso, o trabalho manual e natural é sagrado no candomblé, porque ele é que confere a harmonia, o respeito e o cuidado do Homem para com a natureza – bem como meio de

transmissão de axé. É pelas relações entre as diferentes famílias de uma mesma ou outra etnia que se estabelece novos vínculos, e é o poder o elemento que desenha as formas de “contratos” entre os grupos africanos;

j) o **poder** dentro da cosmopercepção africana está centrado na família-aldeia, portanto, o Estado é uma figura que a família africana (especialmente a autóctone) é acostumada a viver sem ele. Na cosmopercepção africana, o poder é um elemento de atuação dos vivos, mas também provém dos antepassados.

O candomblé anunciado como modo de vida se refere a esta conjuntura de elementos da cosmopercepção africana que o projeta para além da categoria de religião, conforme falado anteriormente e caracteriza uma filosofia da imanência. Eduardo Oliveira organiza um quadro esquemático aplicado ao candomblé que nos permite ter uma compreensão mais objetiva dessa conjuntura de elementos na perspectiva que fala sobre modo de vida:

UNIVERSO	COSMOLOGIA DE TERREIRO
FORÇA VITAL	AXÉ
PALAVRA	SEGREDO
TEMPO DOS ANCESTRAIS	ÁFRICA MÍTICA
PESSOA	FILHOS-DE-SANTO
SOCIALIZAÇÃO	RITOS DE INICIAÇÃO
MORTE	RITOS FUNERÁRIOS
FAMÍLIA-ALDEIA	TERREIRO
PRODUÇÃO	BEM-ESTAR DA COMUNIDADE
PODER	HIERARQUIA

*Fonte do quadro: Oliveira (2021b, p. 206).*

Ainda conforme Oliveira esses dez elementos “são parte do conjunto de elementos constitutivos da ‘dinâmica civilizatória africana’, que por sua vez, deram origem às casas de candomblé” (Oliveira, 2021b, p. 206).

Num sentido mais amplo de ética do cuidado, presente nos mais diferentes segmentos afrodiaspóricos do Brasil, Adilbênia Machado (2019) a apresenta como um sentido interpessoal vivido no coletivo. O coletivo é um elemento ressignificador das singularidades individuais que também se expressa na corporeidade, na espiritualidade, na ancestralidade, e se apresenta como sendo característica fundamental na filosofia africana (Machado, A., 2019). Os elementos da cosmopercepção africana informam a integralidade, a indissociabilidade e a harmonia do coletivo – tudo possui importância no cosmos

africano. Portanto, não há dúvidas do candomblé como útero mítico da cosmopercepção africana, mas me coloco a pensar: em que medida o contato com e o usufruto deste saber aciona lugares e pessoas fora do candomblé?

Vanda Machado (2019), embora tenha destacado toda potencialidade e indissociabilidade dos elementos da cosmopercepção africana para o terreiro de candomblé ela compreende ainda que é possível destacar alguns destes elementos da cosmopercepção africana para pensar como eles podem contribuir com processos de aprendizagem para a educação escolar formal – porque “(...), no Brasil, negras e negros sempre tiveram na religião um lugar para integração e afirmação pessoal” (Machado, V., 2019, p.67).

A indissociabilidade dos elementos da cosmopercepção africana, a princípio, se refere ao candomblé. Vanda Machado, numa escola dentro do território do candomblé, observou que “com o tempo, o terreiro se tornou um lugar dialógico, condição que hoje legitima ações e interconexões com a história, o direito, as ciências, ética e a tradição, que não se confunde com os fundamentos ou os segredos de religião” (Machado, V., 2019, p.67).

Entendo também que a preocupação da Vanda em pensar uma episteme afro-brasileira como fomento à Lei 10.639/2003 não se deixasse reduzir episteme à religião. E neste mesmo diapasão Vanda Machado atende a um apelo da fala de Xangô no jogo de búzios em que, por intermédio de Mãe Estela de Oxóssi, lhe fora dito que ela teria permissão para a pesquisa no terreiro caso ela não tratasse com fanatismo, nem folclorismo e nem exotismo o candomblé.

Os elementos da cosmopercepção africana são, portanto, referências para todos os públicos, mas especialmente para que negros ancorem sua historicidade, dignidade e ancestralidade em um ambiente pleno de vida como referência identitária; bem como permite pensar uma episteme afro-brasileira com valor para fora do terreiro; além disso, os elementos da cosmopercepção africana são o próprio fundamento da tradição para se viver o axé com profundidade e harmonia – nos termos que resumo “modo de vida”.

Ainda há uma barreira do racismo a ser enfrentada neste aspecto de educação formal e epistemes afrorreferenciadas, pois, como já falei anteriormente, o racismo epistêmico relacionado à cosmopercepção africana

está sedimentado no racismo religioso também (Oliva, 2019). É preciso igualmente pensar uma ética no conhecimento que seja capaz de refletir não apenas sobre a diversidade, mas a partir dela. Só assim é possível romper a dupla barreira, a do temor da razão para com a “fé” e das cismas da razão para com raça e etnia.

### **Ética do cuidado no candomblé**

Considerando a filosofia imanente da cosmopercepção africana, a vida no candomblé não se anuncia como conceito, a princípio. Serão, portanto, alguns aspectos observáveis da prática do modo de vida no candomblé que compreenderemos em que medida que a vida é acionada pelo candomblé. Para pensar estes entrelaçamentos eu apresento, *ancestralidade africana, ética e cuidado*; e *a ancestralidade como repatriamento identitário*.

#### *Ancestralidade africana, ética e cuidado*

Os grupos de base africana – inspirados na ética do cuidado – não são suficientes para afastar completamente a violência que ceifa vidas, mas tais grupos atuam como reservatório de vida. É nesse aspecto que diferentes grupos da negritude expressam suas táticas sempre em alusão à matriz ancestral que a lastreia. É um exemplo dessa tática “o viver quilombo [que] persiste nos diversos fatores, ressalta-se a capacidade de viver o tempo presente recebendo forças da ancestralidade e, assim, vislumbrar o futuro” (Mumbuca, 2022, p.83).

A ancestralidade africana é o mais forte sistema de promoção da política de vida e proteção contra a política de morte. Porém se a ancestralidade estiver fragilizada as pessoas ficam fragmentadas justamente nesse aspecto que deveria concentrar a inteireza identitária delas no âmbito da comunidade.

Como dizem Iray Carone e Maria Aparecida Bento (2014) a violência que faz vítimas pessoas negras não é um “problema do negro”, é primeiramente um problema da branquitude. É a branquitude que – com seu individualismo, seu racismo e o silêncio sobre si mesma – mina o orgulho e a solidariedade entre os grupos de pessoas negras, gerando, com efeito, fragmentação identitária

(Souza, 2021; Machado, V., 2019). A fragmentação observada no corpo Outrificado é sintoma de uma violência colonial da branquitude, pois:

A história da colonização moderna foi a trajetória da construção de um projeto de corporeidade destroçada pelo racismo e pelo patriarcado, que, mesmo ao determinar lugares e funções específicas para os corpos, negou até mesmo essas situacionalidades em que os corpos poderiam recusar o controle aprisionante da alma. As corporeidades escravas lançaram povos originários de nosso continente e povos sequestrados do continente africano em uma história de destruição da relação com os corpos, de desumanização (Nascimento, W., 2020a, p.79).

Ainda conforme Nascimento, o modo de vida do candomblé é uma barreira de proteção que impede que esse projeto colonial impacte a todos dessa forma. No terreiro há uma forma de tratamento humano, humanizante e humanizador de fato porque a ética é que sustenta a dinâmica do cuidado no terreiro. “A ética é menos um conjunto de princípios axiomáticos, e mais uma forma de vida. A ética africana é já a sua forma cultural. A forma cultural manifesta-se como uma ética étnica” (Oliveira, 2021a, p. 190).

Embora a temática “ética do cuidado” esteja inscrita na literatura como teoria no debate da Psicologia do Desenvolvimento Moral (estadunidense) como uma questão moral que transita entre categorias de gênero observada no público juvenil (Silva, 2021), nessa pesquisa procuro compreender a ética do cuidado acionada no modo de vida do candomblé e/ou a partir das reflexões em que o cuidado se manifesta com outros destaques na afrodíaspóra brasileira, como por exemplo, solidariedade, compadrio e colaborativismo (Oliveira, 2021a, b, c; Machado, V., 2019; Alves, 2019; Alves & Garcia-Filice, 2021; Davis, 2016).

Em resumo, o que chamo de “ética do cuidado” não se trata exclusivamente de uma corrente de pensamento específica e nem de um campo teórico também específico. Antes me refiro à ideia de um conjunto de temas afrorreferenciados relacionados à inteligência negra (insurgente, reinventiva, transformadora...) que mesmo que não responda por esses termos (ética do cuidado) em alguma medida esse sentido de ética informa os aspectos do cuidado – seja para viver, sobreviver, reviver, cuidar, curar, criar e recriar.

Ainda nesse aspecto, quando falo de “ética de cuidado do terreiro”, também me refiro a uma ideia geral de cuidado em destaque se considerarmos a profusão de elementos do candomblé. A ética do cuidado do terreiro não necessariamente fala de um corpus de saber que reivindique uma episteme enquanto tal e nem mesmo essas palavras “ética do cuidado”, pois tudo que diz respeito a ela no candomblé se apresenta imanentemente expressa na dinâmica de agência<sup>39</sup> da família de candomblé (Oliveira, 2021a, b, c).

A ética do cuidado é uma nova leitura que faço destes termos aplicados ao candomblé para referenciá-lo com um espaço cuja ética é uma prática de cuidados e elemento de fundamento – porque no candomblé “o fundamento não é uma categoria, é vida” (Oliveira, 2021a, p. 150). Em resumo, a práxis é estruturada numa visão cultural de mundo, aliás,

A forma cultural negro-africana é, em si mesma, uma ética. É uma ética porque composta da experiência coletiva dos afrodescendentes que produziram uma cosmovisão que integra uma dinâmica civilizatória orientada para a promoção da liberdade de todos e de cada um (Oliveira, 202a, p.128).

[No candomblé] é permitindo que o outro tenha sua natureza, exponha essa sua natureza, respeitando que essa natureza também pode ser mudada, porque essa troca não tem que ter melindre ao falar com ele [Kisumbure]. Ele não tem que ter melindre, mas sempre dentro do respeito ao falar comigo, porque tudo o que ele fala comigo, eu preciso ouvir tudo, e também ele deve ouvir tudo o que eu falo com ele. Ele precisa ouvir sem esse melindre, porque eu o quero bem e ele me quer bem. É uma forma de cuidar de mim. E é uma forma de eu cuidar dele, porque se ele está vendo que eu estou fazendo algo de errado, e ele me permite falar, e eu permito que ele fale e interfira nisso. Isso é uma família. Aí também tem os lados. Vai magoar, vai ficar triste, vai ficar reflexivo, mas resolve (Kota Nkendamulenje, participante).

Como vimos pelo relato de Nkendamulenje, por uma questão de prática, de adaptação e/ou mesmo de uma vivência aprendida com os mais antigos, cuidar com amor não se resume a uma visão idealizada, romântica e/ou utópica

---

<sup>39</sup> Diferentes compreensões teóricas acerca da “agência” se inscrevem nas múltiplas literaturas teóricas e no ativismo social. Destaco aqui minha proximidade inicial com a perspectiva antropológica de James Laidlaw (*For an Anthropology of Ethics and Freedom*, 2002). O autor compreende agência como eficácia da ação humana (poder intencionado capaz de transformar uma estrutura), mas seus resultados são selecionados como agência somente aqueles que margeiam o que é favorável à ação empreendida.

Compreendendo o campo de disputa de interesses entre o Estado e povos tradicionais, por exemplo (Alves, 2019), adiciono também à ideia geral de agência as “ações institucionais”, pois elas, de algum modo, são arroladas pela ação humana – sendo os efeitos positivos para uma parte e o sortilégio para a outra. **Por isso, entendo a agência não somente como uma ação positiva em si, mas relacional e condicionada à ideia de poder de disputa.** Mais adiante retomarei esse conceito.

da coisa. Cuidar com amor, conforme Adilbênia Machado (2019), não implica um amor romântico e nem mesmo passividade e morbidez frente a desafios. Cuidar com amor implica um sentimento ancestral. Com efeito, esse cuidar requer também, antes de tudo, uma ação de “inter-PRETAR”<sup>40</sup> o cotidiano, porque assim articulamos estratégias de insurgência e de transformação – que Adilbênia Machado chama de “transfor-A-MAR”.

É sobre isso. É sobre a gente... Eu me sinto muito amada, muito zelada pelas pessoas que integram essa família. Mãe Geni é uma pessoa que é muito cuidadosa com os filhos, sabe? Ela ensina, ela dá carinho, ela corrige também, tá! Porque também é uma forma de a gente aprender as coisas. Tawaresi, esse que é meu Pai de Santo, também vai atrás, tenta ensinar, ele diz: “olha, senta aqui, vamos aprender”. A gente aprende desde lavar louça, até o depeno da galinha que tudo é muito importante. Então tudo envolve muito amor. Mãe Geni ainda está sempre pronta para ensinar, a gente também tanto no assunto de reza quanto de alimentação e candomblé. E isso é muito afetuoso (Muzenza Mukiala, participante).

A perspectiva ancestral do cuidado presente no terreiro parte do fato de que “(...) o modo de ver, crer e experimentar no candomblé para além de qualquer simplificação procura justificativas e explicações complexas para as transformações do humano e sentidos de sua existência” (Nascimento, W., 2016a, p.167). A transformação, portanto, é uma consequência da vivência do cuidado ou o próprio cuidado é uma forma de compreender e interpretar as transformações as quais as pessoas passam dentro ou fora do terreiro.

Eu sempre fui muito rebelde. E o candomblé me educou muito. No candomblé é educação o tempo todo. A gente aprende, a gente se educa muito dentro do candomblé. Eu era uma pessoa sem lei, sem regra. Então o candomblé me ajudou muito nisso. Na questão de respeitar, de respeito, de me humanizar mais, sabe? (Ijo Danilo, participante).

O amor ancestral também não é passivo frente as perturbações de violências coloniais, pelo contrário, pois ele se apresenta de modo prático pela ética do cuidado para transformar essa realidade de diferentes formas. Seja no quilombo, no terreiro, na cidade, na favela, a ética do cuidado é irredimida porque ela está atuando a favor da vida e contra a necropolítica. Nesse aspecto, a ancestralidade não se reduz ao sentido espiritual, assim como o candomblé também não se restringe a esse sentido categorial, embora espiritualizado, não se reduz a esse modelo ocidental de instituição religiosa.

---

<sup>40</sup> Neologismo da autora.

(...) podemos pensar em uma noção de religião que religue as pessoas a contextos identitários que foram rompidos pelos processos escravagistas/coloniais, uma religião 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 (Nascimento, W., 2016a, p.161).

Embora a ética do cuidado pareça num primeiro momento tarefa simples, observo que, o processo de enfrentamento às estruturas de violências constantes contra o ser existencialmente vinculado aos marcadores sociais do seu corpo, é uma tarefa desafiadora, pois envolve um consistente engajamento crítico e uma arrojada consciência. Destaco os espaços de cura de dores, de traumas, de violências e de sofrimentos relacionados às questões raciais como uma clínica que exige do curador um cabedal (prático, teórico, vivencial) muito amplo, ou seja, além do conhecimento intelectual e técnico da ciência ocidental.

É nesse aspecto do cuidado amplo e efetivado que Lucas Veiga (2021) chama essa perspectiva de “clínica do impossível”, pois uma linha de cura para a Outridade racial não se faz a partir do enquadramento patológico-ocidental do adoecimento, mas sim por uma rota de fuga/deslocamento (insurgente) para o doente a partir do caminho já trilhado por quem tem como remédio a mesma cosmopercepção da vida – que Lucas Veiga chama de “pulsão palmarina”.

Lucas Veiga faz as suas reflexões inspiradas na biografia do seu avô, que por conta do racismo impingido – e maquiado de loucura – fora internado num manicômio para suposto tratamento mental. Como meio de recuperar a dignidade e a saúde, ao modo dos primeiros quilombolas, seu avô precisou “fugir” para viver de forma resoluta com a família. No entanto, para uma pessoa negra, “(...) a fuga, longe de ser espontaneísmo ou movida por incapacidade para lutar, é, antes de mais nada, a decorrência de todo um processo de reorganização e contestação da ordem estabelecida” (Nascimento, B., 2021, p.129). A recusa à opressão não representa para os candomblecistas a ausência de uma “ordem”, mas integração com um espírito de comunhão cosmológica.

Então aceita que você é fogo. Aceita que você é vento. Aceita que você vai ter momentos de brisa, momentos de tempestade, momento de ficar debaixo da palhazinha. Não é nem só aceitação, é comunhão com isso. É se harmonizar com tudo isso. Há o respeito [pelas diferenças], porque a natureza não é uma coisa só, não existe só o vento, não

existe, só água, não existe só a terra, não existe só o ferro. Existem todos os elementos distintamente, e todos vivem muito bem em comunhão. Entende? Isso é a natureza. E se eu respeito a sua natureza e você respeita a minha, é onde você percebe que eu não consigo viver sem a terra que existe nele [Kissumbure] e ele não consegue viver sem o vento que existe em mim e isso vai andando... (Kota Nkendamulenje, participante).

Conforme Beatriz Nascimento (2021), os quilombos não se caracterizam apenas e somente pelo seu caráter combativo e fugidio, mas também pelo seu momento de paz. As razões pelas quais essa reflexão de Beatriz se anuncia está relacionada ao propósito de existência primeira do quilombo, uma vez que já enfrentaram o pior dos males, a saber a escravidão, então a sua razão de ser também consiste em viver a liberdade conquistada.

Os estudos de Beatriz Nascimento (2021) – perfilhando nas proximidades de uma política de vida – chamam a atenção para compreender a identidade quilombola nos elementos da cosmopercepção africana presente nas demais manifestações culturais (congado, folia de reis, capoeira, candomblé, etc.) como uma espécie de “continuidade histórica” dos quilombos. A propósito:

A continuidade seria a vida do homem – e dos homens –, permanecendo aparentemente sem clivagens, embora achatada pelos vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência. Processo que aconteceu, ao longo desses anos, com aqueles que, em nossas abstrações, se englobam na categoria de negros (Nascimento, B., 2021, p.139).

Infiro que talvez Beatriz Nascimento estivesse dando uma resposta ao conceito eurocêntrico de que os quilombos era algo fadado à extinção, mas de qualquer modo Nascimento traduz hoje essa continuidade como um mundo negro construído capaz de sintetizar um berço histórico e identitário muito rico.

Sobre esse momento de paz do quilombo, Mestre Bispo (2023) e Ana Mumbuca (Santos *et al*, 2022) parecem relatar justamente isso quando dizem que não conheceram das gerações que os precederam laços com a escravidão. Mestre Bispo também relata a vida pacata e integrada à cultura de seu povo em seu quilombo no Piauí. Ou seja, ele confirma o que Beatriz Nascimento preconizou, a vida em sua expressão de dignidade, mesmo sem ignorar as condições de desigualdades que assola a negritude. É nesta perspectiva também que a cosmopercepção africana anuncia essa capacidade de narrar a vida e a morte sem o molde do encarceramento ocidentalista.

Seja num sentido quilombola combativo ou pacífico, reinventivo ou replicado, taciturnas muitas pessoas negras seguem as suas rotas de fuga. Como uma reza sussurrada, pronunciam algumas palavras entre poucos ao seu redor para não revelar de todo o seu intento. Mantendo seus segredos, apenas seguem, embora taciturnas, mas nunca resignadas como uma ovelha, que segue completamente calada para o matadouro sem abrir a boca. O candomblé tem uma educação de axé que forma um espírito de insubmissão às opressões, mesmo que se trate de opressões auto impostas, aliás aprendidas, por motivo de resignações à convivência social baseada no racismo preteritamente sofrido.

Percebo que o candomblé te ensina a ser mais humilde do que você já é. A não ter vergonha. Se você necessita de algo e se alguém pode lhe ajudar você poder abrir a boca e pedir ajuda. Eu tinha muita dificuldade nisso de falar, de pedir ajuda. Ainda tenho um pouco de dificuldade, não vou mentir que eu estou curada disso. Mas eu estou no processo. A vergonha ainda bate muito forte. Às vezes a necessidade bate à minha porta. Eu ainda costumo enfrentar ela sozinha, sem ninguém saber. **Mas desde os últimos meses [no candomblé] eu tive que aprender a abrir a boca** (Abian Val, participante, grifo meu).

A “clínica do impossível” é impossível porque *trilha um percurso contrafluxo (descolonial)*, enfrenta os algozes ou escapa deles e sobrevive, abre caminho na mata, manipula os seus remédios, constrói um abrigo, e para ele solidariamente acolhe os seus semelhantes, camaradas... A ética do cuidado se apresenta em diferentes espaços e de diferentes formas, mas um fator primordial em sua constituição perfila como seu corolário, a saber, o caráter coletivo.

Olha, para mim o cuidado está em todos os aspectos no candomblé. Mesmo que eu o veja ou não. Por exemplo, por que é que eu digo isso? Nós aqui temos muitas pessoas que têm assentamentos, têm as coisas delas por aí, só que elas não aparecem para cuidar delas. Ou então, só cuida quando tem uma obrigação ou quando tem uma festa. Só que eu gosto de cuidar. Então, eu vou em quase todos os quartos que têm assentamentos. Vou lá, tiro poeira, boto água. Se tiver uma vela lá para acender, eu acendo. Se eu souber que a pessoa não está bem, eu vou lá peço saúde para ela, eu vou lá arriar uma pipoca, acendo uma vela na intenção da saúde da pessoa – mesmo que ela não saiba. Então assim, para mim a pessoa não precisa saber que eu estou fazendo isso. Mas eu preciso saber que eu fiz alguma coisa. Isso também é cuidado (Kisumbure, participante).

É na coletividade do candomblé que aspectos como vida, solidariedade e harmonia são sempre pautadas pela vivência, e nesta confluência (indivíduo e coletivo) que as identidades se definem e se fortalecem (Machado, V., 2019).

### *A ancestralidade como repatriamento identitário*

O repatriamento identitário dentro da cosmopercepção africana se apresenta em seu duplo: primeiro porque atua numa das matrizes da cosmopercepção africana a identidade negra; segundo porque, embora o caráter coletivo (casa comum, Mãe-Terra) não seja uma exclusividade de povos e comunidades tradicionais de matriz africana, será ele o carro chefe de reconstrução do mundo em colapso e o esteio para a própria espécie humana ameaçada de extinção em massa.

A ideia de asilo e repatriamento identitário aos Outrificados e salvaguarda da vida em terreiros e aldeias após os cataclismas anunciado por narrativas do fim do mundo – embora estejam essas narrativas associadas ao conceito de antropoceno –, aldeias, quilombos e religiões tradicionais não implica a esses lugares a responsabilidade de salvar o mundo sozinhos, mas a partir de suas cosmovisões a forma de cuidado com a vida pode inspirar outros segmentos. Esses ambientes-vida, a título de exemplo dizem que “o quilombo se apresenta como um dos modelos inspiradores a partir do compartilhamento ancestral e cosmológico, a composição das defesas da vida” (Mumbuca, 2022, p.88).

Na perspectiva do xamã Yanomami Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015), o cuidado com o mundo (casa comum) exige o empenho também das pessoas brancas. Aliás, sobre esse assunto, Sidarta Ribeiro (2022, p. 34) diz que “será preciso muita sabedoria coletiva para retomar o sonho do bem comum e reconstruir de forma adequada o futuro da espécie” humana.

Não há uma exclusividade de pensar sobre a vida somente a partir da religião tradicional indígena ou africana, trata-se de cosmovisões – religiosas ou não – que atuam em favor da vida. Conforme Abdias Nascimento (2016), o terreiro de candomblé é a principal trincheira da resistência cultural, e é berço de gestão da arte afro-brasileira. Na verdade, conforme Nascimento, as diversas manifestações culturais da população negra ou os seus segmentos (candomblé, quilombo, favela, congadas, irmandades negras etc.), podem ser identificadas como “culturas irmãs” em seus fundamentos básicos. Deriva dessa perspectiva de semelhanças também o seu perfil coletivo (Munanga, 2020).

O quilombo, a clínica do impossível, o terreiro... (embora sejam socialmente marginalizados) inicialmente podem despertar na interioridade de uma pessoa negra, em rota de fuga, esse sentimento de lugar idealizado, sagrado, repatriador e que, com efeito, não lhe permita enxergar – a princípio – percalços, conflitos e limitações, que a propósito, são inerentes a toda organização social humana.

A carga de expectativas de uma pessoa negra frente ao candomblé ou quilombo é proporcional à sua necessidade de abrigo – uma vez que as dores da população negra se trata de pessoas emocionalmente devastadas e expatriadas de seu povo e de suas origens (hooks *apud* Kilomba, 2019; Pinto, 2022). Então a fragmentação identitária é a razão essa pela qual “a ideia de unidade é usada como um movimento político para superar a separação, o segundo elemento do trauma [colonial]” (Kilomba, 2019, p.222). A procura de abrigo para as pessoas negras é a unidade como movimento político, em nível de importância, é uma necessidade humana que não esquece as demais questões, mas sim, as precede em ordem de prioridade, relevância e urgência.

De fato, rótulos como *idealização*, *identitarismo*, *reafricanização*, *essencialismo* que as narrativas externas fazem acerca do candomblé e de outros segmentos afrorreferenciados (Nascimento, W., 2017; Oliveira, 2021a, b, c; Lopes, 2008; Machado, V., 2021), ou mesmo por parte das pessoas que procuram o terreiro, é uma tendência cada vez mais crescente. Há receio de essencialismo em qualquer modo de vinculação identitária.

Para as pessoas negras em busca de um abrigo coletivo, esse fenômeno imaginativo de pertencimento traz o risco de a vivência não corresponder com a realidade que se busca re-viver. Porém, corresponde com a construção de uma cosmopercepção emancipada, possível e realizável, uma vez que “sem habilidade para imaginar, [as] pessoas permanecem presas, incapazes de se mover para um lugar de poder e possibilidade” (hooks, 2020, p.106).

O processo imaginativo, especialmente no âmbito da educação, se for um exercício reflexivo mais próximo possível das vivências de culturas vocacionadas à vida certamente oferecerá um referencial de construção de um mundo que se identifica com a identidade de grupos humanos expatriados de seu sentido,

dignidade, direitos (Ferdinand, 2022; Machado, V., 2019). Estas referências, desobjetificadas, podem oferecer um canal de fortalecimento identitário às pessoas que estão fora dos círculos destas culturas em favor da vida.

[Antes do candomblé] o meu círculo era assim, tinha poucos negros, até porque eles também não tinham muito acesso [aos bens]. Então no meu grupo de amigos sempre teve pouca gente negra. Esse era o ambiente que eu frequentava. À medida em que eu fui embora de casa fazer faculdade fora, eu saí daquela bolha, aí comecei a ter acesso a outras pessoas de outras religiões, mas nunca teve ninguém de religião de matriz africana [nesses grupos]. Nunca (Kissumbure, participante).

Em termos de essencialismos em si, sabemos que isso prejudica em diversos sentidos (historiográficos e epistêmicos, etc.). Nesse aspecto, o candomblé também regula os propósitos de sua existência sem se deixar obliterar por excessos (Machado, V., 2021, 2019; Mukalê, 2011). É regulação entre realidade vivida e expectativas pessoais que cada pessoa é acionada em suas subjetividades para se vincular a uma comunidade.

A ética do cuidado, como tratamento e cura, assim como os traumas raciais sofridos, transita na atemporalidade. A ética do cuidado é um movimento que embala as suas memórias dolorosas do passado (espírito) e as vivências do nosso momento presente (sangue e músculos) (Mbembe, 2018b; Nascimento, A., 2016). Portanto, a história precisa de todo um cuidado especial para ser devidamente tratada no curso tridimensional do tempo (passado, presente e futuro), porque sendo ela mal narrada persiste em nos assombrar (Kilomba, 2019), nos adoecer e nos humilhar.

Quando Lucas Veiga (2021) fala de uma rota de fuga, a princípio nos parece que “fugir” se trata de uma forma individual e covarde de não enfrentamento, de evitação ou de subjugação. Porém, a mística do caminho, como rota de fuga, se trata da construção palmarina de um mundo novo e transformado – não sendo, portanto, apenas, e somente alternativo ou paralelo. E na perspectiva de Eduardo Oliveira (2021a, b, c), o retorno à África – como postulado da identidade negra – significa voltar ao berço mítico, pois é no “passado” que a cosmopercepção africana fundamenta o seu saber.

Assim como o candomblé é um local em que se chega para louvar o sagrado e para cuidar da identidade até então fragmentada (Mandarino & Gomberg, 2013), o caminho até ele é a própria estrada que ensaia e vivencia

sentidos existenciais ao vidante, cujo caminho até o candomblé, em geral, é precedido de inúmeros traumas e/ou significativas vivências. O caminho é a capacidade de movimentação do vivente no mundo (Nascimento, W., 2016a). Ainda conforme Wanderson Nascimento, a estrada é viva, pois ela aciona o aspecto coletivo com outros viventes, bem como desperta para a companhia (seja de outras pessoas ou do próprio caminho), para a prática da solidariedade e para os encontros.

O movimento onto-palmarino, por mais que esteja instituído nas estruturas sociais de segmentos negros, ao modo dos quilombos e terreiros de candomblé, ele é um acontecimento do caminhante na senda do coletivo. O movimento onto-palmarino é uma fração de tempo não cronológico, ele é um compromisso que desemboca no despertar individual, mas sempre em sincronia com atividades coletivas (lideranças, funções, cargos...) do caminho. A família de candomblé materializa, veicula e cultiva a ética do cuidado nesse sentido de comunidade e diz como cada pessoa é acionada no coletivo.

Então assim, é muita coisa que você aprende aqui que você leva, você tem que ser humilde na sua vida, você tem que fazer seu próximo igual, você tem que cuidar do seu irmão igual você tem que se cuidar, você tem que estar perto do seu inquite, você não tem que fazer coisas para se afastar do seu inquite. Você tem que tentar viver direito, não é? Não contar mentira, não fazer coisa errada, não prejudicar o próximo. E são coisas que vão te afastar do seu inquite. Então você tem que se levar para vida lá fora, não é? Se você quiser o inquite perto de você o tempo todo (Makota Diasambú, participante).

Para todos os efeitos, o repatriamento identitário para as pessoas negras numa comunidade se refere a um distinto campo ontológico em que o ser, o estar, o fazer, o pensar acionam o outro pelo *estar com* – a exemplo do que disse Diasambú. Esse trânsito cultural conflita, por certo, com paradigmas ocidentalistas porque o Eu se desorienta, uma vez que ele se constitui com base no que ele negativamente afirma acerca do Outro (Carneiro, 2005). O deslocamento da zona de não-ser anunciado pelo vidante é um processo de desoutrificação (encontro com o outro, *estar com*).

A ética do cuidado aplicada ao candomblé ou à clínica do impossível, assim como o caminho, não diz respeito a algo pronto e acabado. Ela segue algumas diretrizes, mas constitui o ser no próprio fazer. Conforme Wanderson

Nascimento, o caminhar possui um processo intersubjetivo, no qual o caminhante, embora em companhia com outras pessoas e com o próprio caminho, “vai se transformando, tornando-se outro, diferente do que era no início da jornada” (Nascimento, W., 2016a, p.166).

Para as pessoas negras, o caráter coletivo e repatriador é a dimensão necessária para integração de tratamento e cura (Veiga, 2021; Oliveira, 2021a, b, c; Machado, V., 2019). Conforme Sueli Carneiro (2005), a grande narrativa racista, como discurso dominante, não produz apenas controvérsias e terrenos instáveis, incertos, flexíveis e subjetivos, mas também mina a força da coletividade da negritude. Vejamos a experiência da abian Val quando ela partilha com não candomblecistas a sua chegada ao candomblé.

Relatando situações de racismo religioso velado depois de ter se tornado candomblecista, a abian Val – que anteriormente era evangélica – diz como que as pessoas recebem a informação de sua nova identidade religiosa. Na escola a abian Val registra como ela tem enfrentado esse tipo de racismo.

Mas eu já entreguei nas mãos de Deus, nas mãos dos meus orixás, eu creio que ela [a professora] vai começar a ter uma visão diferente, porque, veja como ela se referiu à minha religião: “você acredita no que você quiser. A crença é sua, eu não tenho nada a ver”. Eu falei: “mas eu não pedi para senhora permissão para exercer o meu candomblé. Eu lhe fiz um comunicado que eu achei que deveria, em respeito à sua profissão. Eu queria te falar que eu não vou poder vir à aula porque eu vou estar na minha obrigação”. Eu não vou deixar de fazer minha obrigação porque é a sua aula. Então assim, “eu não pedi permissão a senhora. Eu comuniquei” (Abian Val, participante).

Justamente por testemunhar esse embate em sala, uma colega de turma da Val replica dispositivo de racialidade ao sugerir que ela ocultasse publicamente a informação de que ela é candomblecista.

E teve outra situação também com uma aluna. Nós pegamos o ônibus juntas, que foi no dia que eu pedi para a professora a última sexta-feira do mês por causa das atividades do terreiro. Teve uma colega que falou assim para mim dentro do ônibus: “Val, posso te dar um conselho?” Falei: “pode”. E ela disse: “quando você for falar com o professor, ou com qualquer outra pessoa, não fala que você é do candomblé não”. Aí eu olhei para ela e perguntei: “eu vou falar o quê? Que eu sou de onde? Quando você vai falar para alguém que você é da Sara Nossa Terra, você fala o quê?” Ela disse: “Eu falo que eu sou da Sara Nossa Terra”. “Então, eu vou ter que falar que sou do candomblé, é a minha religião, é o meu sagrado. Assim como a Sara Nossa Terra é o seu sagrado, o candomblé é o meu sagrado. Eu não vou omitir. O que você acha que eu tenho que falar?” Aí ela disse: “Não me leva a mal, é porque as pessoas do candomblé, da macumba...”. Eu falei: “tá, mas é macumba mesmo. Mas é uma macumba que vocês

têm que ir lá pra ver, não é uma macumba, macumba, macumba, é um culto, gente”. Aí a gente acaba meio que fica assim sem resposta. Só que nós não temos que ficar dando explicação para ninguém. Eles têm dúvidas, eles que procurem a verdade (Abian Val, participante).

No trânsito de dimensões que perfila entre forças externas e internas, o indivíduo se sente compelido a se movimentar para uma forma de superação do seu sofrimento pessoal, mas sem necessariamente se emancipar de fato das cadeias de opressão e de exclusão racial, porque o discurso dominante camufla e protege o dominador – que na condição de agente dessa fragmentação desenha essa realidade alienada para a alteridade.

Se no plano individual tornam-se mais frequentes os negros tidos como incapazes de atender às exigências da inclusão, enquanto ocorre a escassez ou inexistência das conquistas sociais alcançadas pelo sujeito coletivo ao longo da história essa articulação de impossibilidades é o que determinará que a maioria dos negros brasileiros esteja entregue à lógica do biopoder (Carneiro, 2005, p.71).

Quando se trata de pessoa negra, quase sempre a “loucura” é uma apresentação generalizada de algo mais severo, ainda em trânsito, talvez permanente. Depreendo de Sueli Carneiro (2005) que o aspecto da loucura na questão racial, é, com efeito, negação da possibilidade de emancipação, porque, fragmentada, descoletivizada, com a memória e a identidade tragadas, alienada na circularidade da violência que lhe recai – escondendo, com efeito, o algo dessa opressão –, a pessoa negra tende a caminhar errante, descompassada, sempre incompleta (Mbembe, 2006). Por isso várias bibliografias consultadas apontam o coletivo negro, em alguma medida, como referência repatriadora.

Magnetizada pela conjuntura da falta radicada na esfericidade do poder de dominação e nas diversas formas de violência, por um momento, a pessoa negra tende a considerar que toda possibilidade de fuga seja mais uma armadilha ou libertação improvável, ou ainda tentativa que certamente será frustrada – porque a insegurança, as fraturas e os traumas antigos ainda povoam a existência presente e perspectivas futuras da pessoa negra (Davis, 2023).

Por isso então que a ideia de “clínica do impossível”, como um caminho de cura individual, traduz-se igualmente como palavra que interliga o indivíduo ao coletivo (pessoa e caminho, pessoa e pessoa, pessoa e coisas...), pois ela nos traz a consciência de um caráter do coletivo como condição de cura a partir da palavra, da convivência, da partilha, da solidariedade, do trabalho. Nesse

sentido, pego de empréstimo os termos do neurobiólogo Sidarta Ribeiro (2019, p.334): “a cura pela palavra é como um desembaraçar de cabelos que desfaz os nós”. Já Wanderson Nascimento (2016a) diz que a palavra, no âmbito da subjetividade, se apresenta como caminho, portanto, lugar. Em muitos sentidos, a cura pela palavra (escrita, oral) transita como caminho e no caminho para um lugar, um sentido, um encontro, um cuidado, um mundo (Santos, 2022).

Quando perguntei para a Mãe Geni como ela realiza curas:

**Adeir:** Que relato bonito. Eu tenho uma outra pergunta aqui. Acabou que vocês estão falando justamente o que eu queria perguntar que é sobre o cuidado. Como é o modo de cuidar, de proceder uma cura como essas que a senhora já fez?

**Mãe Geni:** a gente não fala, “eu vou curar”. A gente faz o que precisa fazer e espera.

**Adeir:** Deixar acontecer?! Eu achei interessante isso que a senhora falou. Então não se fala assim: “eu vou fazer uma cura, eu vou te dar isso”. Só faço o que tenho que fazer!?

**Pai Tawá:** Sim.

**Mãe Geni:** É, a gente faz, mas depende muito de a pessoa ter fé, acreditar para as coisas acontecerem. Às vezes a gente está fazendo o trabalho, a cabeça da pessoa está longe... Como é que vai acontecer uma coisa boa? Tem que ter concentração.

Independentemente da localidade e da estrutura espacial em que se dá o processo de cura, Adilbênia Machado (2019) e Eduardo Oliveira (2021a, b, c) compreendem o caráter coletivo como sendo dimensão basilar da ética do cuidado na cosmopercepção africana. Assim como na clínica o doente e o curador são condições inerentes para um cuidar e o outro ser cuidado, o coletivo é, com efeito, a relação em que a ética de cuidar requer um modo especial do tratamento no coletivo. Porém, quando se trata de espaços onde vibra fortemente a pulsão palmarina é preciso compreender que essas pessoas são existencialmente tecidas pela ancestralidade africana, ancestralidade que vivifica as trilhas que os antepassados passaram (Machado, A., 2019). Trilhas essas que são o que são porque permitirem o encontro, pois:

O essencial está na jornada, ou seja, no percurso e na travessia de um lugar para outro, na maneira de trilhar o caminho de uma ponta à outra da existência, do começo ao fim da vida. Esse caminho é trilhado tanto no próprio movimento quanto em função dos encontros (Mbembe, 2021, p.198).

Por estas razões também é que a ética do cuidado no terreiro de candomblé compreende o cuidado como um coletivo não apenas de indivíduos

humanos, mas envolve a maneira de cuidar e o conjunto de diferentes tipos de vida que compõe o caminho trilhado (os assentamentos dos orixás/inquice/voduns, os fundamentos do terreiro, as plantas, os animais e outros elementos que compõe o axé). Desta perspectiva é que Miriam Rabelo (2014) diz que a dinâmica do cuidado no terreiro está expressa desde o tratamento com a alimentação, e que dessa maneira flui uma conduta ética no terreiro que reverbera em outros aspectos do candomblé.

Ainda conforme Miriam Rabelo (2014) a ética do cuidado não se resume ao cuidar apenas no sentido empírico-pragmático, aciona o sentido ontológico, pois a ética do cuidado é movimento de troca concatenada por muitos agentes e combinações variadas de procedimentos ritualísticos que acionam um princípio filosófico do tempo e das representações simbólicas envolvidas nas trocas. O caminho ou a clínica do impossível (fuga, rota, criação, cura) acionados como símbolo ou como técnica são todas formas diversificadas e vivenciadas do modo de vida – a exemplo da ética do cuidado – praticados no candomblé.

Já no quesito do zelo e da beleza, o cuidado também com o ambiente se revela como síntese de tudo o que é positivo, acolhedor, especial, belo e bom. A estética empregada no espaço físico do terreiro, não se resume à beleza, mas igualmente como demarcação de inúmeras representações materiais que determinam as suas funções, identidades, historiografias, normas, regras, preceitos, obrigações (Machado, V., 2019); é o barracão local em que ocorrem as atividades públicas; os quartos de cada divindade são os locais em que estão os assentamentos; a cozinha é o local aonde se produz as comidas para cada divindade e para a família de candomblé e convidados; a quarto de axé é o local em que realiza-se a paramentação de cada rodante incorporado/virado com/no seu orixá; o chão é local em que estão plantados os fundamentos da casa; bem como outros elementos que nesses espaços circulam vivas as histórias, os mitos e os saberes revividos cotidianamente.

Em linhas gerais, conforme Miriam Rabelo (2014), para compreender a ética do cuidado vivida no candomblé é preciso estar atento às muitas atividades que acontecem nesse espaço. Porém, não basta estar apenas atento aos acontecimentos, pois é preciso também “(...) uma reorientação teórica – mais

especificamente, uma abordagem à ética como assentada na prática, na sensibilidade e no engajamento com outros” (Rabelo, 2014, p.262).

A ética do cuidado é imantada em tudo o que o candomblé faz; o modo de vida lastreado nos elementos da cosmopercepção africana é o que o candomblé é imanente. A capacidade transformadora de Exu atua como uma força insurgente contra as imposições da política de morte, e como resposta ele dá a política de vida. A chegada dos orixás no Brasil se deu dessa forma:

Eu me espelho muito na questão do que eu acabei de te falar do tumbeiro. Porque os navios negreiros (também conhecidos como tumbeiros) que trouxeram os nossos ancestrais. E o que é que aconteceu ali naquele tumbeiro? Uma união de força, uma experiência de forças que aglutinou para fortalecer. (...). Eles [povos africanos de diferentes etnias] somaram essas vivências, essas experiências, até mesmo para se fortalecer contra essa opressão [escravista]. E eu me espelho nesse povo, eu me espelho nessa inteligente estratégia de resistência (Babá Logunce, participante).

Considerando a política de vida também como resposta à política de morte, a ancestralidade ministra o repatriamento identitário como remédio às vidas destroçadas. Se o túmulo colonial nos encarcera neste antro de sujeição e morte, a ancestralidade chama a cada um de nós e nos devolve vivos à vida, e respectivamente nos devolve as memórias dos antepassados revitalizadas.

### **A política de vida: ética vidante e ética do vivente para re-pensar o**

#### **Eu**

Partindo da referência que já tivemos sobre a cosmopercepção africana, a política de vida que penso como um sentido mais amplo para enfrentamento da necropolítica aciona a ética do vidante (já falada na seção anterior a partir da ética do cuidado e do modo de vida do candomblé) e a ética do vivente (Outrificados que se arranjam como podem para se manterem vivos).

Nessa subseção faço algumas reflexões que filosofam com o termo “política do vivente”, sendo ele parte do título (Humanidade potencial e política do vivente) do último capítulo do livro “Brutalismo” de Achille Mbembe (2021). E noutros momentos também apresento a perspectiva da cosmopercepção de Davi Kopenawa (2015), na qual ele nos relata a “queda do céu” como uma espécie de devastação planetária e ambiental, em curso, promovida pelo branco.

Para falar sobre estas diferentes éticas que se encontram, aqui reunidas se confluem para eu compor uma ideia geral de política de vida, para isso apresento, *um mundo para preservar e um mundo para construir; e as crises coloniais e a educação.*

### *Um mundo para preservar e um mundo para construir*

Interessante observar que, tanto Davi Kopenawa quanto Achille Mbembe empregam a palavra “imagem” (de si, digital, das coisas, dos “xapiris”<sup>41</sup>) como um dispositivo de interação com a realidade cujo sentido é influenciar, alterar, falsear, alienar, resgatar ou modificar – seja o comportamento, a mente, o espírito ou a realidade em si. E os dois autores tratam sobre como os efeitos em que o ser humano, capturado por algum tipo de consciência imagética (de si, dos outros, de seres espirituais, de modos de vida alienantes), atuam no mundo com o fito de destruir, de salvar ou de curar a vida. Tanto Davi Kopenawa quanto Achille Mbembe procuram descrever os passos dessa predação e brutalismo, bem como descrevem os caminhos que a humanidade precisa seguir para soerguer a vida em declínio.

Nas palavras de Davi Kopenawa, a floresta como grande lócus da vida é uma das primeiras a serem atingidas pelo processo de destruição promovido por esse Eu Hegemônico: “todos a devastam com avidez, como se quisessem devorá-la. Os xamãs estão vendo que ela está doente. Tanta destruição nos deixa muito preocupados. Tememos que a floresta acabe revertendo ao caos e aniquilando os humanos, como ocorreu no primeiro tempo” (Kopenawa & Albert, 2015, p.328).

Os xamãs, na cosmopercepção Yanomami, são apresentados como agentes que atuam em prol da vida, o céu só não caiu ainda para aniquilar o mundo por causa da manutenção espiritual constante desses xamãs. Os povos indígenas do Brasil representam essa grande agência do viver, pois, não só a forma de pensamento e de práticas espirituais vertem sobre a vida, bem como o

---

<sup>41</sup> Espíritos da cosmopercepção Yanomami.

próprio modo de viver desses povos tradicionais consiste numa ética como manutenção de todas as formas de vida.

Na contramão desses ensinamentos africano e indígena há um tipo de discurso colonialista sobre o fim do mundo, no entanto, relata um desastroso fim sem a autoria *brancocênica* (Ferdinand, 2022) dessa agência destrutiva.

A escatologia, como base de narrativas sobre o fim do mundo – com exceção do candomblé – é um conteúdo presente em quase todas as culturas. Observo que, na verdade, a escatologia não fala apenas de um fim do mundo num futuro apocalíptico ao modo da doutrina cristã – com o binarismo do juízo final (bom – mau; evoluído – atrasado...) –, mas se relaciona a algum acontecimento destrutivo já ocorrido no passado e que, pode vir a se repetir (Albert & Kopenawa, 2023; Kopenawa & Albert, 2015).

Caudatários de um modelo de razão colonizadora, algumas narrativas são mais divinatórias, outras míticas, outras filosófico-especulatórias, outras tantas científicas, mas quero chamar a atenção para o fato de que, o Novo Mundo já “surge” no imaginário da modernidade como prenúncio de uma escatologia cristã, porque, conforme Toni Morrison (*in* Gilroy, 2012, p.414 – grifo meu):

**Vivemos em uma terra onde o passado é sempre apagado e a América é o futuro inocente no qual os imigrantes podem chegar e começar de novo, onde a lousa está limpa.** O passado está ausente ou é romantizado. Esta cultura não encoraja alongar-se na verdade sobre o passado, muito menos acertar contas com ele.

A escatologia como narrativa do fim do mundo arvora-se na esperança de um mundo novo no Novo Mundo, mais ainda sob o modo de habitar o planeta ao antigo estilo hegemônico colonialista (Ferdinand, 2022). Com efeito, esse sentimento não se produz sem esbarrar em ideias de modernidade, tradição, raça, cultura (Gilroy, 2012) e nas margens do antropoceno (branco-ceno).

Como pensar a política de vida quando o curso da política de morte, na esteira do colonialismo, sujeita a vida à lógica da destruição do Outro e do mundo?

Por isso escrevo algumas linhas acerca dessa força de dominação que grassa em diversas instâncias pelo colonialismo (Estado, religião, educação etc.), mas a reflexão que trago aqui é de encontros de narrativas – oriundas de

experiências do saber de segmentos Outrificados – sobre os riscos do fim da vida planetária e conseqüentemente humana (Krenak, 2020a,b, 2022; Kopenawa & Albert, 2015; Albert & Kopenawa, 2023). Em resumo, eu retomo as questões da escatologia antropocênica para pensar os seus efeitos necropolítico, bem como penso escapadas para uma política de vida.

A queda do céu, ou seja, o fim do mundo – na perspectiva dos Yanomami –, tem como força motriz a instituição colonial, que por seu turno, desabriga-se do conceito (mítico, étnico, racial, cultural e geográfico) escatológico local para se referir a um acontecimento global, mas que tem o seu epicentro de destruição voraz nos segmentos subalternizados – expandindo-se, com efeito, para o mundo inteiro (Zhour, 2020).

Observo ainda que, o destaque para a concorrência de narrativas do futuro do Brasil e do mundo na perspectiva das religiões hegemônicas, tem efeitos políticos (dominação, racismo, intolerância religiosa), epistêmicos, sociais, culturais e econômicos. Assim, a escatologia dominante sobre o fim do mundo acaba ocultando o Eu Hegemônico que, como sabemos, é justamente o agente mais proeminente de destruição do mundo, e acumulador de espólios da destruição.

Para a cosmopercepção africana, a ideia de escatologia não faz parte do seu universo:

De acordo com a antropóloga [Ronilda Ribeiro] não há relatos de mitos que narrem o fim do mundo dentre os povos tradicionalistas da África. O final do mundo para o africano é impensável porque é impensável o final do tempo. A visão de futuro geralmente é restrita para os dias subsequentes ao dia atual, no máximo aos dois meses seguintes (Oliveira, 2021a, p.62).

Mas a escatologia não se trata apenas de um esvaziamento material da vida no mundo, mas diz respeito primeiramente a um perfil identitário humano a ser descartado primeiro, pois ficará na *Arca de Noé* somente os escolhidos (Ferdinand, 2022). É neste sentido que a escatologia das narrativas hegemônicas assombra a Outridade de diferentes formas, a saber, nos aspectos material, vital, econômica, cultural, territorial, identitária, espiritual.

O meu processo de descolonização é também espiritual. Como já disse anteriormente, ao passar por diferentes instituições religiosas – cada qual com

sua quota de valor e de ensino –, eu pude compreender a psicologia do racismo pulverizada no âmbito de muitas crenças. A finalidade aqui não é sobreposição e nem comparação valorativa ou doutrinária, até porque cada segmento tem um fundamento ontológico específico, mas breve compreensão filosófica acerca do impacto de cada segmento desse para a vida interior das pessoas Outrificadas – de um modo geral, para a própria vida ameaçada em curso.

Destaco aqui os efeitos do colonialismo no âmbito das religiões alinhadas com os processos de dominação, efeitos esses, como, por exemplo, a fragmentação identitária (racial, gênero, sexual, classe), o epistemicídio, a sobreposição de valores e princípios hegemônico-doutrinários, o antropoceno na base escatológica cristã que são moldes de teorias eurocentristas.

O sentido de resgate da vida ou reparação diz respeito ao mundo e às vidas das pessoas Outrificadas por toda a política de morte – que transita também pelas religiões hegemônicas e/ou socialmente aceitas (porque foram colonialmente impostas, e/ou porque – consequentemente – foram socialmente aceitas). Por todas essas razões é que o mundo pleno de vida precisa ser re-construído em todos os aspectos (político, cultural e ontológico):

Para construir este mundo que nos é comum, será preciso restituir àqueles e àquelas que foram submetidos a processo de abstração e de coisificação na história a parte de humanidade que lhes foi roubada. Nessa perspectiva, o conceito de reparação, além de categoria econômica, remete ao processo de recomposição das partes que foram amputadas, a reparação dos laços que foram rompidos, o reinício do jogo de reciprocidade sem o qual não pode haver elevação em humanidade (Mbembe, 2018a, p.313-314).

Seja como um desdobramento lógico, comparado, pensado, hipotetizado, desejado ou mesmo profetizado, o mundo que Mbembe, Kopenawa, Ferdinand, Mestre Bispo, Sidarta Ribeiro e Gilroy dizem ser necessário re-construir, na verdade já está sendo construído e mantido já faz bastante tempo, mas agora, por dizer respeito ao planeta, precisa ser compreendido e/ou vivenciado como um saber além dos territórios, além da raça, além da etnia, além da classe, ou seja, a nível planetário, mas sem suplantar as identidades ancestrais das quais essa manutenção deriva. Por essas razões é que o vidante anuncia uma postura de cura de si e do mundo diante de um modo de vida que tem esse mesmo princípio unificador vertido na ancestralidade africana e não fora dela.

Do pensado ao vivido, do objetivo ao subjetivo, da abstração aos corpos..., a realidade como um terreno referenciado num lócus de saber, reivindica nas teorias ocidentais predominância quase sempre hierarquizante, mas não é esse o foco aqui. Destaco a fixidez nos polos como demarcação de um caráter de dominação em que o Eu Soberano e o Outro atuam de diferentes modos nos processos de construções de si, empregando, com efeito, imagem e imaginação respectivamente.

Como um movimento ontológico de projetar-se como realidade de si, a realidade como estrutura geral corresponde, em alguma medida, como reverberação da dinâmica entre as políticas de dominação e as políticas de desalienação. Ocupando a centralidade de um cenário que procura se impor como realidade única, o Eu Dominador desconhece o não-lugar do não-ser desse Outro (Carneiro, 2005), que por seu turno, está à procura de um lugar. Procura essa que se opera e se constrói por diversas táticas, imaginar, resistir, criar, recriar, cuidar. A partir do deslocamento promovido pela política de vida, a própria zona de não-ser vai despovoando a carga de negação que ela mantém.

**Babá Logunce:** Eu tenho árvores de grande porte no culto do Candomblé aqui que eu não vou conseguir ter em uma cidade. Então, a vantagem de o candomblé ser afastado da cidade é essa. A gente fica mais próximo da natureza, mas a gente não pode esquecer desse racismo religioso que empurrou gente para a periferia. Nós fomos tirados da cidade. A própria matriz da Casa Branca nasceu na Barroquinha, e hoje está localizada na rua Vasco da Gama, antiga região de engenho de cana-de-açúcar, por isso o nome Engenho Velho. Ali em Salvador. Hoje em dia é centro urbano. Mas a Casa Branca, assim como os grandes terreiros, foi empurrada [para a periferia].

No movimento de manutenção da vida, olhares ocidentais mais críticos e politicamente engajados com a vida tem interpretado a importância dos segmentos de povos e comunidades tradicionais apenas como meio prático de preservação dos recursos naturais sob o predicativo de sustentabilidade (Ferdinand, 2022; Zhouri, 2020). Mas estes olhares negam as epistemes basilares, as identidades, os saberes, as tecnologias e as crenças tradicionais.

Nós não somos isso tudo, e esse planeta é muito mais e há muito mais planetas com muito mais coisas do que o nosso. Então, assim a gente tem que aprender a lidar com isso, porque a gente só tem esse planeta. A humanidade, como raça, tem que mudar o seu destino e nós, como candomblecistas, que cultuamos a energia da natureza, a gente tem que ser um exemplo de alguma forma (Kissumbure, participante).

Os povos e comunidades tradicionais podem ser exemplos de preservadores do mundo – como preconiza Kissumbure –, mas não se sujeitam ao papel de limpadores da sujeira dos dominadores.

Não dá pra falar de preservação do meio ambiente ao mesmo tempo em que se preserva a cultura de destruição, inclusive a destruição da dignidade humana das pessoas Oustrificadas. É nesse sentido que Malcom Ferdinand (2022), com referência a Aimé Césaire, diz que o termo “antropoceno” é desenvolvido na perspectiva euro-hegemônica, pois exclui as pessoas não brancas dos debates sobre preservação do meio ambiente; e também as exclui da Arca de Noé que os dominadores criam apenas para os seus correligionários para os casos de grandes catástrofes e declínio demográfico.

O termo antropoceno fala sobre o modo humano de habitar o planeta de forma predatória, e no mesmo diapasão fala de uma forma desenvolvimentista de preservar a vida, igualmente sem as minorias étnico-raciais na participação dos debates. O antropoceno, conforme Ferdinand, é branco, “branco-ceno”.

O colonialismo é aquele que desabita o Outro de seu mundo, bem como ameaça desabitar a vida em escala planetária da existência. Por estas razões é que Ferdinand (2022) então pensa uma “ecologia decolonial”, ou seja, ao invés de anunciar o antropoceno, ela fala do “Negroceno”<sup>42</sup> porque o Negroceno diz que “a crítica da destruição dos ecossistemas do planeta está, pois, intimamente ligada às críticas das dominações coloniais e pós-coloniais, assim como às exigências de igualdade” (Ferdinand, 2022, p. 35).

Uma política de vida é um princípio que orienta para o cultivo de todas as formas de vida. Não é possível pensar num sentido repatriador sem pátria identitária preservada.

---

<sup>42</sup> Ferdinand diz que este termo permite pensar essa mesma era geológica de Negroceno, porém, na perspectiva anti-colonial, ou seja, a partir da referência de habitar o mundo das pessoas negras e povos e comunidades tradicionais.

### *As crises coloniais e a educação:*

Conforme Wanderson Nascimento (2020b), desde o início de colonização nas Américas, os povos africanos, negros e indígenas passam por um processo de múltiplas crises (raciais, econômicas, territoriais, educacionais, problemas de saúde, insegurança alimentar dentre outras) que não se definem por um momento específico, mas que se faz por um contínuo sistema de violência devido a permanência da estrutura colonialista em todos os setores da sociedade.

Como já descrito anteriormente, o atual momento político que atravessamos, no Brasil e nas demais partes do globo, transbordou dos Outricizados para um contingente mais amplo, a sociedade geral. A procura por refúgio e por superação das catástrofes e fuga das violências se apresenta como demanda urgente. Com efeito:

Hoje, proliferam por muitos lugares os mais diversos discursos sobre crise: crises sociais, políticas, econômicas, subjetivas, ambientais, sanitárias entre outras. Em tempos em que as percepções em torno das crises atravessam muitos sujeitos, **as perguntas sobre as estratégias e espaços de resistência também se multiplicam e se intensificam**. Como resistir? Para que resistir? Onde resistir? Resistir ao quê? Questões como estas demandam reflexões cuidadosas e nos encaminham para a defesa de espaços de resistência que foram historicamente criados, buscando, sobretudo, compreender como eles se formaram e se mantiveram (Nascimento, W., 2020b, p.77 [grifo meu]).

O deslocamento das massas a procura de um lugar que lhes ofereça refúgio e abrigo se desenha de muitas formas, tais como: uma religião, um país, uma cidade... que lhes ofereçam, acima de tudo, *status* de humanidade.

Na perspectiva de Nascimento (2020b), as expectativas que essa onda procura por um lar seguro levanta expectativas também acerca do candomblé, uma vez que o terreiro surge igualmente sob o signo de **abrigo ancestral** e de preservação da vida. Esta pesquisa aponta a ancestralidade africana como base da vida, e neste aspecto o vidante faz uma imersão no candomblé e de modo testemunhal nos fala sobre possibilidades para pensar a vida a partir da ancestralidade. E esta comunicação se dá pela educação (Machado, V., 2019).

Conforme Nascimento (2020b), justamente pelo aspecto ancestral, formador do sentido africano e afro-indígena para o segmento do candomblé, o

terreiro não se inscreve como um modo de vida universalizante e nem comunitarizável para todas as pessoas. Mas, o candomblé, de acordo com Nascimento, pode ser pensado no seu aspecto de comunidade formativa “entremundos” como um modo de preservação da vida. Ainda conforme Wanderson Nascimento (2020b, p.80-81), “(...), os processos formativos nos terreiros são, desde seus começos, práticas de resistência política ao racismo, ao colonialismo e, também, ao machismo, porque desde o início as mulheres estão em funções de liderança das comunidades”.

Por isso, pelo fato de o candomblé se apresentar como potência de lidar com a vida sob a ética do cuidado, ele também pode ser pensado pelo Ocidente como elemento em favor da política de vida que lhe urge e um dispositivo contra a política de morte que o assola. Ou seja, penso que o candomblé emerge de sua interioridade para a sua exterioridade não sob o signo de modo de vida para “converter” o mundo – ao modo de atuar das religiões hegemônicas –, mas emerge como filosofar capaz de acionar tópicos imprescindíveis à vida do mundo, também porque esse mundo, em certa medida, transborda para ele seus destroços e as vidas destroçadas. E o candomblé também pensa o mundo a partir de sua forma de atuar nele.

Olha o que a gente está fazendo agora [através desta entrevista], jogando uma sementinha. [Por ser professora] um tempo desse aí para trás, eu participei de umas ações exitosas na minha Regional [de Ensino] e que a gente falou sobre algumas coisas, mas uma colega, uma mestra, que está lutando pela sua ancestralidade também, e ela veio inclusive nos meus 7 anos [de iniciada] e falou que ficou toda apaixonada com o candomblé. Ela é uma mulher negra. E ela falou assim: “Eu estou cansada de ser formiguinha, eu quero ser semente”. Aí eu fiquei com isso na cabeça. **A gente precisa ser semente. Professor é semente. Candomblecista é semente. Mãe de Santo é semente. Você é semente. Semeia aonde for terra fértil** (Kota Nkendamulenje, participante, grifo meu).

É também nesse sentido que eu penso o candomblé como conteúdo pleno para o ensino de cultura africana, afro-brasileira e afro-indígena na Educação Básica, até porque a educação foi, e em certa medida ainda é, o principal instrumento de eugenismo e higienização do Brasil nos processos de embranquecimento da sociedade (Machado & Alves, 2023; Machado, V., 2021, 2019; Oliva, 2019). Em outras palavras, a educação formal é capitaneada pelo colonialismo como principal instrumento expatriador das identidades, especialmente das pessoas Outrificadas.

Compreender a educação no seu sentido ontológico e não apenas pedagógico – a partir da perspectiva terreirista – também é uma demanda urgente. Um dia, estando eu a trabalhar com o meu Preto Velho, Pai Antônio de Aruanda, ele me trouxe um lindo ponto (que incluí em um dos hinários<sup>43</sup> já recebidos): “vivi na senzala, mas conheço o mundo/Oh Aruanda, Deus pra mim é tudo/Vivi na senzala, mas conheço o mundo./Oh Aruanda, saber tão profundo. Vivi na senzala, mas conheço o mundo./ Oh Aruanda, me aceite como aluno”. É nesse sentido que “(...), a partir de uma perspectiva em encruzilhadas, o corpo colonizado rompe com o túmulo que lhe foi destinado” (Rufino, 2019, p.150).

Romper com o túmulo colonial para as pedagogias antirracistas é reconhecer também em que medida que as práticas nocivas à vida também contornam o candomblé. Kota Nkendamulenje trouxe uma interessante reflexão quando ela pensa em algumas práticas nas funções de candomblé que podem prejudicar o sentido de cuidado com a vida, com a natureza e com a própria base que sustenta a tradição:

Mas aí no cuidado com a natureza é aonde vai o meu “romantismo”. Porque já que eu posso dizer que eu estou errando, então baseado nesse erro, eu também posso acertar. Vamos tentar desmistificar que a gente está fazendo tudo certo dentro da nossa Casa, que a gente nem sempre está. Quando a gente enterra plástico, a gente não está fazendo certo, está entendendo? Quando a gente leva plástico para saudar Oxum... óh velho! Quando a gente vai para lemanjá, para o mar de lemanjá, leva aquele monte de sujeira? Pelo amor de Deus! Por favor, respeite! Pois está matando os filhotes dela, aí chega me arrepiando, entende? Quando você polui o ar, então? Então isso aí é uma história para um outro pôr do sol (Kota Nkendamulenje, participante).

Romper com o túmulo colonial – no qual a identidade negra foi sepultada – como “negro-tema”, é ressurgir como “negro-vida”, parafraseando Guerreiro Ramos (2023). Ou seja, o “negro-vida” (você, eu ou Pai Antônio de Aruanda) é aquele que, desobjetificando-se, é capaz de falar de si mesmo, por ele mesmo, a partir das suas epistemes, em meios aos escombros coloniais, e não se sujeitar, e não se conformar, e não se resignar.

A educação da inteligência negra, especialmente a educação de axé, anuncia a comunidade. Romper com túmulo colonial é compreender também

---

<sup>43</sup> Hinário é o nome dado ao conjunto de hinos/músicas que se canta nos trabalhos espirituais do Santo Daime/Daime. Hinos esses que são mediunicamente recebidos pelos membros da casa ou mediunicamente inspirados em princípios doutrinários da religião.

que o conhecimento é um bem da comunidade, um bem comum, e que, portanto, não é uma propriedade privada lastreada na individualidade (ao modo ocidentalista). Compreender a educação a partir da didática da inteligência negra é fundamental. Ou seja, essa lógica educativa não exclusivamente ocidental foge da centralidade do ensino verticalizado, professorado, centrado e, sobretudo, individualista e egóico. Esse ensino vem também das bordas para o centro, do centro para as bordas, de maneira horizontal e circular, ou seja, num movimento revolucionário que é integral e integralizador (Fanon, 1968).

Desde o primeiro ano, tipo amanhã, na hora que eu sair [do recolhimento] pronto, já adquiri os meus direitos, mas o *glamour* não existe, não tem essa coisa de eu sou melhor do que o muzenza [um iniciado] ou muzenza é melhor que eu. É todo mundo igual no Candomblé e é uma comunidade. A Mariana, que é a convertida aqui no candomblé sempre fala: “A gente não faz candomblé se não tiver, todo mundo”. Tem que ter a Mãe de Santo, tem que ter o muzenza, tem que ter a makota, tem que ter o ndumbi [não iniciado], tem que ter todo mundo para fazer o candomblé, a gente não faz candomblé quando está sozinho. Então está ali um muzenza, se está ali uma Mãe de Santo, se está ali uma makota, se está ali é porque precisa daquelas pessoas ali (Makota Diasambú, participante).

A educação de axé indica um princípio da coletividade, que nos faz pensar em que medida essa educação pode desalienar tanto o Eu Hegemônico de suas prerrogativas de dominação, bem como o Outro de suas posições de sujeição.

### **Se tornar vidante**

Às vésperas da conclusão deste capítulo, se tornar vidante é o momento de reunião de energias colhidas nesses percursos trilhados para entoar um ponto de chamada ao espírito repatriador.

Na perspectiva das cosmovisões anticoloniais, especialmente africana, ao modo de Mestre Bispo, de Ana Mumbuca, de Maria Rodrigues, de Luiz Rufino e de Joviano Maia na obra “Quatro cantos” (2022), me unindo a essas vozes e a esses corações eu também entoo o meu canto com a poética vidante.

### **Poética vidante**

A poética vidante, embora se apresente agora nesses termos, já esteve atuante desde as primeiras linhas deste estudo. A poética vidante compreende

uma das expressões do encantamento do orixá Logunedé, o orixá “incompreendido”. Logunedé é pouco conhecido fora do candomblé, e dentro do candomblé ele é um enigma para muitos devido à própria energia sobre a qual ele atua. A regência da potência de Logunedé (filho de Oxóssi e Oxum, criado por Ogum e Iansã) é o encantamento, por isso Logunedé traz reunidas em sua identidade a energia de três orixás, dele mesmo, de Oxóssi e de Oxum – além disso há fortes ligações com Iansã e Ogum por serem orixás que o criou. Nas palavras desse orixá, trazidas por Babá Logunce, o encantamento é feito de *oriki* e *ofó* (o poder da palavra não-revelada, não traduzida).

Pelos relatos que veremos mais adiante sobre o caminho do Babá Logunce compreenderemos melhor o percurso que o encantamento produz, mas aqui quero relacionar o encantamento à poética. A poética é o campo de reunião mais próximo dessa capacidade prática da transformação que o encantamento evoca. Como diz Pai Logunedé, o encantamento perde a sua força à medida que ele é relevado ou explicado. O encantamento é feito de entrega, de sedução, de solidariedade, de liberdade, de muito axé, de verdade, de compromisso e de uma energia integralizadora de diferentes caminhos que compõe a existência e a identidade – cultural, existencial, espiritual, política – do Ser que a pessoa negra é signatária.

O encantamento de Logunedé é o convite ao envolvimento com a política de vida lastreada na ancestralidade que o vidante anuncia pela poética. A poética é a linguagem mais próxima do encantamento que consegue chegar até a academia, aliás, a poética é a linguagem que a academia consegue compreender. Na verdade, o encantamento é uma insubmissão ao modelo descritivo/expositivo da academia, mas permite confluir com ela através da poética. A poética vidante carrega o encantamento, mas também com ele não se confunde, porque não procura traduzir e nem simular o encantamento, e sim promover uma confluência em que encantamento e Poética atuam num horizonte de transformação para a Outridade ainda cativa à zona de não-ser.

A poética que o vidante institui me mobiliza também enquanto homem negro, pesquisador. A ordem religiosa da Igreja Católica que eu integrei, Salesianos de Dom Bosco, possui institucionalmente uma dupla identidade, sendo uma delas o de ser cidadão para o mundo laico e o de ser religioso para igreja, de tal modo que ambas as identidades se articulam para que os sentidos

da religião não se sobreponham aos da vida laica e para que os da vida laica não se sobreponham aos da religião. Os trabalhos aparentemente separados (laico e religioso) são interdependentes. Na verdade, essa tática de Dom Bosco (que era sacerdote e educador fundador dos Salesianos) foi uma maneira que ele encontrou de atuar contra as desigualdades na sociedade anticlerical de seu tempo. Existem espaços que a religião não entra, mas o humanitarismo sim – independentemente de credo e de crenças –, especialmente quando os problemas ali envolvidos são de ordem social, política e cultural, por exemplo.

Essa ambivalência salesiana repercutiu também na minha identidade enquanto religioso consagrado, no entanto, me permitiu também pensar nas confluências de distintos elementos como estratégias de ocupação de espaços distintos. Poética e encantamento soam como combinação que relembra esta salesianidade.

A poética vidante vai além destas poesias que aqui se apresentam. A sua inspiração poética se capilariza também por toda a literatura consultada (especialmente Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Eduardo Oliveira, Edouard Glissant, Adilbênia Machado e Pablo Neruda). A poética vidante tem contribuições dos saberes transmitidos a mim pelos ensinamentos do meu pai carnal Amantino Camilo Alves (Poeta Sem Cultura), que além de poeta, artista popular, escultor, ele é também um raizeiro/erveiro – um curador.

O Poeta Sem Cultura e minha mãe carnal, Maria do Carmo, conciliaram a cura do corpo através das medicinas naturais reintegrando a vida com a natureza. Eu intuía desde cedo que o tratamento com plantas medicinais não se tratava somente de remédios naturais, mas de um modo de se portar à natureza e à vida. A poesia do Poeta Sem Cultura (Alves, 2011) entende como patologia também o afastamento do ser humano da natureza; natureza essa que ele percebia com maior intensidade na vida do campo, nas matas, nas florestas no bom convívio com os outros, nos valores e na cultura do campo (Alves, Macedo & Alves, 2022).

Tanto a forma poética quanto o encantamento – como reintegração à vida – alude a um processo conciliatório e repatriador do humano com a natureza. “A forma cultural negro-africana é a do encantamento” (Oliveira, 2021c, p. 320). É nesta tradição de axé que se inscreve a poética vidante, pois ela é um dos

momentos desta ontologia encantada, imanente, curadora, cuidadora, repatriadora.

Na perspectiva da poética vidante, **a representação do vidante – em sua competência etiológica (caminhar com) – convida todos os leitores a passarem com ele por um ritual.** As poesias do vidante atuam com a potência ritual da capoeira angola. Com a sua ginga e a sua mandinga, “a capoeira angola é uma resposta ao mistério do mundo. Ela não o resolve. Ela não o revela. Ela o ritualiza” (Oliveira, 2021c, p. 320), ela o encanta.

E o que seria um ritual? Oliveira diz que:

**Ritual é uma cerimônia em que chamamos o espírito para servir de guia, para supervisionar nossas atividades.** Os elementos do ritual nos permitem estabelecer conexão com o próprio ser, com a comunidade e com as forças naturais em nossa volta. O ritual, em suma, é um modo de enfrentar o mistério do mundo de modo a harmonizar o que está em desarmonia, de modo a favorecer o bem-estar de todos e cada um (Oliveira, 2021c, p. 320 – grifo meu).

É por este procedimento ritual que se dá mais uma etapa da cura que o vidante anuncia pela dança e pelo canto poético, pelo convite que se faz a cada um. É pela força poética que o vidante se apresenta ao mundo e com ele se relaciona. A propósito:

A força poética (a energia) do mundo, mantida viva em nós, impõe-se em calafrios frágeis, fugazes, à presciência de poesia que divaga em nossas profundezas. A violência que ocorre na realidade nos distrai de saber disso. A obrigação de ter que “compreender” a violência, e de quase sempre precisar combatê-la, nos distancia de uma vivacidade como essa, congela também o calafrio, perturba a presciência. Mas a força nunca se esgota, porque ela própria é turbulência. A poesia – na medida em que é ela mesma uma totalidade que se reforça – anima-se de outra dimensão de poesia que cada um adivinha ou balbucia no fundo de si. É possível que ela realize uma fusão nessa relação, de si mesma unicamente para si mesma, da densidade à fugacidade, ou do todo ao indivíduo, o essencial de suas definições (Glissant, 2021, p.189).

As poesias desta seção também são oriundas de inspiração a partir de reflexões sobre a série brasileira “Cidade Invisível” (Jordão & Carone, 2021, Temporadas 1 e 2) em que figuras da tradição cultural brasileira dão vigor anticolonialista às personagens do folclore (Saci Pererê, Iara Mãe d’Água, Cuca, Matinta Perê, Mula Sem Cabeça, Boto, Curupira, Zaori, Menino Lobo dentre outros).

“Se a razão instrumental é o fio fino e frio da lâmina que corta sem piedade o sentido da vida (desencantamento do mundo), o mundo da magia é o contexto do fio da lâmina chamando para a dança” (Oliveira, 2021c, p. 320). Sendo o seu canto, sua reza, seu encanto, sua “magia” e sua estética pontos de chamadas das ancestralidades para esta reunião, o vidante abre os trabalhos com dois cantos: Limpeza; e Repatriamento identitário da negritude e da afro-indigeneidade.

## Canto I: Limpeza

### **Com licença**

Pouco sei de mim  
Pouco sei de ti,  
Vim me redimir;  
Livrando o mundo  
Do abismo profundo  
Grande Xapiri.

### **Teu manjar**

Arroz pilado,  
Milho e mandioca  
Cachaça da roça;  
Gengibre e fumo,  
Coloco no rumo  
Da tua palhoça.

### **Lição de Zumbi dos Palmares**

Alto lá... colega!  
Te incomoda a minha aparência?  
Corrija teu vocabulário,  
Anote em seu diário:  
– Racismo é violência!

Sendo ato de violência  
Racismo é crime,  
Sabendo ou não  
Abandone o padrão,  
De conduta que oprime.

### **Responda essa questão:**

Onde está o seu racismo?  
Preto e pardo te incomoda?  
Cabelo crespo e cacheado  
Tem que ser alisado?  
Quem impôs essa “moda”?

“Moda” não, violência!  
Que agride nossa essência;  
Somos África e Palmares  
Onde nossos pilares  
Firmam ascendência.

### **Mãos, braços e pernas**

Cronologicamente longe  
Do chicote e da senzala  
Mas na cozinha e na sala  
De quem lhes mande;  
As mulheres negras estão

Sitiando a escravidão  
Além da casa grande.

As domésticas hoje  
Clamam por direitos  
Outrora suspeitos;  
Envolto nos braços  
Históricos laços  
Nos lembram agora:  
Escravizadas d'outrora.

São pernas e braços  
Por parco salário,  
Esse calvário  
Não lhes define;  
Mas desde o passado  
Continua o tratado:  
A branquitude e seu crime.

A história cura ou não?  
Definida pela herança  
A branquitude balança,  
Com forte comoção;  
Diante da cobrança  
Não queremos vingança,  
Apenas a reparação.

### **Os povos originários**

Dizem que "índio"  
A muito se foi,  
No lugar dele  
Soja e boi;  
Enfim, quase dizimado,  
Inclusive pelo nome,  
Que nele fora colocado.

"Índio" é palavra agressora  
Que colono declarou,  
Restou só desigualdades  
Onde o colono imperou;  
Por esse motivo  
No mínimo "nativo",  
Que aqui povoou.

Nas aldeias, nas matas  
Em povoados e cidades  
Estão os Povos originários  
Lutando por igualdades,  
Em tantas guerras  
Defendem suas terras,

Em meio a calamidades.

“Terras” não!  
Território Sagrado  
Casa de Tupinambá,  
Em cujo peito imaculado  
Pajé, xamã e urutau  
Cobra Preta e Coral  
Falam pelo Encantado.

Com tua zarabatana  
Sagrado Xapiri,  
Desfaz essa imagem,  
Chispando o agouro daqui;  
O mundo está clamando:  
– Pare o Eu Soberano,  
Para a vida fluir.

**O cancro**  
Expresso em tela  
Reluzentes encantos;  
Em meio a dissabores  
Encantados em prantos;  
A maldade do “branco”  
Formando um cancro  
Conduz o mundo  
A base do tranco.

Clamamos agora:  
Por Cobra Coral,  
Saci e Curupira,  
Sejam contra o mal;  
Humanos contra a ira  
Vida que estribilha  
O viver universal.

**Todas as caboclas, todos os caboclos**

Xamãs e pajés  
De todos os povos  
Antigos e novos;  
Peço além de tudo:  
Licença à vida,  
Licença à lida,  
Como lhes ajudo?

Obsessores estão aqui;  
Eles maltrataram  
Os que chamaram,  
A vida ao ressurgir;  
Os povos antigos

Nos deram abrigos,  
Adiando o sucumbir.

### **Repatriadoras e repatriadores**

Soprem teus remédios  
Ensinem os cantos  
Consolem os prantos  
Extirpem os sortilégios;  
Já nos ensinaram tanto  
Destruímos tudo,  
Refaçam o Encanto.

Refaçam os laços,  
Desfeitos pela violência;  
Mudem essa aparência,  
Nossa e do mundo,  
Pedimos, clemência!  
Nosso viver profundo  
Em trevoso abismo,  
Desceu ao fundo  
Do narcisismo;  
Atolados no sedimento,  
Presos ao egoísmo,  
Pedimos a contento  
O repatriamento.

Dormindo em troncos,  
Em forma de roda,  
Presos por corda,  
Estamos nós  
E a nossa horda.

Desnaturados estamos,  
Seguindo o caminho  
Do nosso pergaminho;  
Que indica o rumo  
Do descaminho.

Nos repatriem todes,  
Nos façam de pureza  
Nos ensinem, portanto,  
Que só o Encanto  
Nos refaz a natureza.

### **“Muito Querer”<sup>44</sup>**

Escuta meu irmão  
O que vou lhe dizer:

---

<sup>44</sup> Após leituras das obras de Ailton Krenak, por inspiração espiritual, a presente poesia me veio antes como hino nos trabalhos do Daime.

O homem não é centro  
De todo viver;  
É apenas relampejo,  
De muito querer.

Queres ser maior  
Que todos os seres;  
Queres primazia  
De todos os poderes;  
Queres os deleites  
De todos os prazeres.

Acorda meu irmão!  
Temos que trabalhar;  
Saia da ilusão  
E desse sonhar;  
Trabalhe para a vida  
E o seu reinar.

Deixa de caminhar  
Na contramão,  
Ao se firmar  
Na auto evolução;  
Só se evolui  
Pegado nesse chão.

Hoje a caboclada  
veio ensinar,  
Que só se vive  
Se a vida reinar,  
E que não se reina  
Só pra humanidade.

### **A cultura de paz do Eu Soberano**

Clama em alto tom  
Por paz e amor,  
Mas mantém estruturas  
De privilégios e horror;  
É teu todo sucesso  
Mas ao pobre só ordem  
Ao rico, o progresso.

Mantendo desigualdades  
Mantém teus privilégios  
Aos Outrificados, nada,  
Aliás, sortilégios;  
Colonialista contumaz,  
Como ter paz???  
Nesses sacrilégios?

Não corrija só linguagem  
Corrija a estrutura  
Racista e patriarcal;  
Cujo cabedal  
Sustenta que alvura  
É padrão de brancura,  
Sendo o resto marginal.

Cultura de paz  
Não é paz de consciência,  
É destruição de fato  
Da matriz da violência;  
Liberte-se, portanto,  
Vem para o encanto,  
Saia do narcisismo;  
Pois na tua ferida,  
Abriga o fascismo.

### **Arapuca**

Sempre te vejo,  
No meu caminho,  
Sempre saio, de fininho;  
Sou vento e folha;  
O caçador,  
E seu furor  
Preso em sua bolha.

Nessa eu não caio;  
Não. Eu não entro;  
Manjeriçã e coentro;  
Guiné e arruda,  
O que me ajuda  
Manter-me longe  
É entrar aí mesmo  
Onde te esconde.

Onde te esconde  
É de fato uma bolha,  
Cheia de silêncio;  
Pois tua escolha  
É matar ou prender,  
Como sou livre,  
Só sei viver e sobreviver.

Desarmo a arapuca;  
Seja da lógica,  
Seja ela ideológica;  
Dentro ou fora  
Livre insurgente;  
A minha gente

É capoeira caipora.

**Num só fôlego**

O Encantamento...  
Ele tudo corrige;  
Menos o egoísmo  
Do Eu Soberano  
Cujo lar é um abismo.

Eu Soberano,  
Saia dessa vileza;  
Teu insano querer  
É que faz apodrecer  
A tua natureza.

Eu Soberano,  
Abandone teu medo;  
O racismo latente,  
Em tua vida premente  
Não é mais segredo.

Rompa o silêncio;  
Tua herança de morte  
Nunca te fez  
Uma única vez  
Sujeito mais forte.

Teu silêncio...  
Esse em que jaz,  
Fraqueza, portanto,  
É desencanto,  
Que a morte nos traz.

Eu Soberano;  
“Filho pródigo”,  
É teu código;  
Que prende a nação  
Ao teu regime,  
Eivado de crime  
E de dominação.

Eu Soberano,  
Vagando mundo afora,  
Caçando algum tesouro,  
Vago és tu mesmo,  
Por isso queres ouro.

Zaori, o que vês?  
– Vejo o Sagrado;  
Bailando a vida

No mundo Encantado;  
Pleno de ouro,  
Mas não é tesouro  
Para o desnaturado.

Eu Soberano,  
É a luz do teu ouro  
Expondo tuas trevas;  
Onde conservas,  
O teu matadouro.

**Em nome:**

Dos desabrigados,  
E da vida;  
Os abrigadores  
A ti, com-vida.

Veja essa casa,  
Toda revirada;  
Ela é nossa,  
Quase quedada.

Poucos fios,  
Seguram a vida;  
Poucos filhos,  
A ti convida.

Digo, portanto:  
Bem-vindo;  
O nosso suspiro,  
Exercício-findo.

**O pronunciamento**

Não cesso a vida;  
Eu te pergunto:  
A casa é nossa,  
Ou é de defunto?

A cura anuncio,  
Mas não é banimento;  
É verter a vida;  
Ainda há tempo.

Prolifere mais vida  
Lançai aos ventos;  
Ensine o viver,  
Anunciai os portentos.

O reino da morte,  
Dele não se ocupe,

O afugentai,  
A água é o truque.

Lavai estes cantos  
Com águas sagradas,  
Com ervas bem fortes  
As seleccionadas.

## **Canto II: Repatriamento identitário da negritude**

### **Antepassado**

Quem tu é és,  
Você nunca saberá;  
Se te falta nos pés  
O meu caminhar.

Embora escravizado  
Não confunda, portanto;  
Pois meu caminhado  
É de grande reinado.

Desabitados no mundo  
Que nos exilou;  
Te chamo pra fora  
Deste desamor.

Tateando penumbra  
Imorredouro sou;  
Por conta do exílio  
Distante estou.

Voltemos juntos  
Ao útero materno;  
Mãe África!  
Encante eterno.

### **Em mim te procuro**

Em mim insepulto,  
Antepassado profundo;  
Quanto insulto  
Habita teu mundo?!

Qual tua origem?  
Quais tuas memórias?  
Por que te afligem?  
Quais tuas histórias?

Qual o teu nome,  
Senhor defunto?

O que antecede,  
O tumbeiro-mundo?

**É o reencontro**

No cemitério sou pedaços;  
Na história branca, estilhaços;  
Onde estou por inteiro,  
Além dos percalços;  
É lá no terreiro.

Porém te peço:  
Me lave os ossos;  
Ao modo do Bonfim  
Confie em mim,  
Já estou entre os nossos.

Louve a vida,  
Mas lamente a morte,  
Desprenda, portanto,  
Da minha má sorte.

Elo entre os mundos  
Sem escravidão;  
A morte é só porta  
De reunião.

Condene os excessos  
Que ceifam as vidas,  
Especialmente as nossas  
De formas infinitas.

Reivindique a vida  
Desprenda da dor,  
Se prenda à justiça;  
A vida é teu penhor.

É obrigação primeira  
Reverência à vida;  
Só minhas memórias  
Te darão guarida.

**Ancestralidade**

Já estou entre os nossos,  
Aqui neste canto,  
Somos ancestrais  
Sustentando o Encanto.

Refeito o brilho  
Reluzimos a você,  
Trabalho, vida,

Búzios, xirê.

### **Orixás, inquice, voduns**

São elas, são eles;  
Com quem tu lidas,  
São fundamentos;  
São formas de vidas.

São caminhos;  
São recordações  
São ensinamentos;  
As tradições.

São nossas forças;  
São inteligências;  
São nossos abrigos;  
São nossas potências.

São filosofias;  
São confluências;  
São reuniões,  
São imanências.

São deusas e deuses;  
Desde tempos passados;  
São linhagens míticas;  
São nomes sagrados.

São pais, são mães;  
Formadores das linhas,  
Das nossas famílias,  
De reis e rainhas.

São vidas;  
São elementos;  
Dos nossos mundos,  
Os fundamentos.

### **Logunedé**

Teu encanto,  
E beleza;  
Em teu manto,  
Azul-turquesa.

Teu *ofá*,  
Um arco;  
Uma flexa,  
Em teu barco.

De teu pai,  
Caçador;  
De tua mãe,  
Puro amor.

Cavalo-marinho,  
Insubmisso;  
Ao arreio,  
E ao aprisco.

Teu assovio,  
Um encanto;  
O tumbeiro,  
Desmanchando.

Teu *ilá*,  
Imantando;  
Os viventes,  
Encantando.

Teu *oriki*,  
Num *ofó*;  
Me protegem,  
Como ebó.

Teu abraço,  
Um encanto;  
Um abrigo,  
Doravante.

Te anunciam,  
E tu ri;  
Não desvendam  
Teu *oriki*.

Te preservas  
No *ofó*;  
Não te vendo,  
Desatando nó.

Um doutor,  
Um juiz;  
Um beija-flor!  
Um chamariz!

Encantamento,  
Contra a loucura  
É vida;  
É cura.

### **Vidante**

Imorredouro,  
Um vivente;  
Um mestre,  
Um aprendiz.

Teu testemunho,  
É testamento;  
É teste,  
Destacamento.

Teu exército,  
É comunidade,  
É vida plena  
De liberdade.

Contra insultos,  
Contra impropérios;  
Exumando ossos,  
Dos cemitérios.

É jovem;  
É antepassado;  
É ancestral  
Transladado.

Um pensante,  
Com teu dom;  
É vivente,  
*Estar com.*

Um transeunte,  
Candomblecista;  
Uma vida,  
De equilibrista.

Tua filosofia  
Além-do-pensamento;  
É vida pura,  
De encantamento.

## Considerações finais

Essas considerações finais atuam como uma costura de assuntos que partem do capítulo 3 e para ele retornam. Assuntos estes que entrecortam o que já fora tratado abrem horizontes para pensarmos outras questões caras à questão racial, a exemplo da poética como percurso fortalecido pela inteligência negra; o sentido de reparação que exigimos aos detratores; o empenho da ética do vidante na agenda antirracista, dentre outros assuntos.

Na poética – através de alguns tópicos, especialmente do *estar com* – o vidante anunciou a comunidade como centro curador e repatriador para as pessoas negras. Articulando com caminhos já palmilhados por alguns agentes da inteligência negra acerca da poética, o vidante a relacionou com o encantamento, com poesias e com relatos de candomblecistas. À poética foi devotada uma força política e ontológica para evidenciar os sentidos do pensar, do viver, do fazer, do falar e do sentir sobre a ancestralidade e da identidade vividos na comunidade – por se mostrar na organização social as bases de uma política de vida para as pessoas negras.

A poética enquanto elemento do conhecimento (seja na condição de abordagem teórica, teoria, técnica ou método) sempre ocupou um lugar de menor prestígio no Ocidente, uma vez que o conhecimento hegemônico priorizou a objetividade.

Nos círculos dos intelectuais da negritude que tinha como expoente Aimé Césaire (Munanga, 2020), o aspecto poético-literário era criticado, certamente pelo fato dele prescindir com a objetividade, quanto pelo fato deste aspecto poético parecer ter pouca envergadura insurgente numa luta antirracista. Para os críticos a poética e os seus derivados (poesia, artes cênicas, literatura, música), pareciam insuficientes para enfrentar um mundo de racismo e adversidades. Porém hoje compreendemos que esta potência arrolada pela poética é aquela que primeiro nos faz uma casa, nos refaz a identidade, nos nutre, nos abriga, nos reintegra no sentido de humanidade de fato e depois nos habilita para a luta, nos prepara para a revolução e nos ensina táticas de enfrentamento às condições adversas.

Há exceções, pois nem toda comunidade negra possui um legado repatriador e nem sempre possui uma tessitura lastreada pela cosmopercepção africana. Por estas razões também é que estas exceções se inscrevem no devir em que diferentes formas oportunizam vivências rompendo completamente com paradigmas de dominação ou criando neles integração na condição de plataformas de sobrevivência. Dessa forma foi que muitas e muitos intelectuais negros – devido a confluência de interesses – foram cooptados para formar uma base de apoio com partidos políticos progressistas.

Há também formatos de combinações em que a inteligência negra redesenha uma política de vida não necessariamente sobre uma comunidade negra, mas em espírito de referência a algum elemento da cosmopercepção africana, a exemplo das congadas com o catolicismo, do carnaval e da capoeira com a arte e a cultura ocidentais. Nesse encontro, confluências da cosmopercepção africana são carregadas ou carregam saberes de outra esfera, a exemplo do cristianismo (catolicismo anglicano) e o Ubuntu para Désmond Tutu (arcebispo anglicano sul-africano que lutou contra o *apartheid* na África do Sul, inclusive integrando a Comissão da Verdade e da Reconciliação da África do Sul que investigou sobre o *apartheid*). Tutu é uma pessoa que perfila entre o ocidentalismo e o africanismo.

Desmond Tutu e a sua filha Mpho Tutu (também sacerdotisa anglicana), escreveram um livro acerca do perdão. O autor e a autora compreendem pela ótica do Ubuntu que a integralidade do ser humano consiste na inteireza que a natureza humana lhe confere, mas que acaba por cindir pelas vivências de violência em sua trajetória de vida: “cada um de nós nasce inteiro, mas essa inteireza pode ser facilmente estilhaçada” (Tutu & Tutu, 2014, p.15). A educação emancipada e sedimentada em cosmovisões anticoloniais pode ser este veículo reintegrador da humanidade estilhaçada à sua natureza integral. Foi essa ênfase que este capítulo procurou dar.

O estilhaçamento do sentido de humanidade ocorre em todos nós, mas nas estruturas de dominação colonial ele se dá de formas diversificadas e em diferentes proporções para as partes envolvidas, especialmente com peso de sujeição e morte para as Outridades.

Desmond Tutu e Mpho Tutu apresentam o Ubuntu como esse remédio necessário para a reconstituição da humanidade fragmentada pelo racismo e o genocídio sul-africano. E a aplicação desse remédio não se restringe à comunidade negra apenas, mas a humanidade como um todo, inclusive inclui os racistas genocidas, porque a “nossa humanidade é tecida por nossa interconexão, e qualquer rasgão no tecido dessa interconexão deve ser reparado para que voltemos a ser inteiros. Essa interconexão é a raiz de quem somos” (Tutu & Tutu, 2014, p.16).

A natureza humana – como esta inteireza anunciada por Tutu & Tutu – se ancora em muitos pontos, um deles que infiro de outras literaturas é ancestralidade. A ancestralidade, que segundo a cosmopercepção Yanomami apresentada por Kopenawa, não é exclusividade de povos tradicionais, pois, “ainda que os brancos atuais da Europa tenham se esquecido disso, os espíritos que vivem em sua terra são as imagens de seus ancestrais, mortos há muito tempo” (Kopenawa & Albert, 2015, p.401).

A milenar filosofia Ubuntu apresentada por Desmond Tutu se conflui com o perdão cristão mantendo a sua autenticidade africana na prática do perdão – para efetivação da reconciliação. Esse encontro se dá com o transbordamento da filosofia Ubuntu para o cristianismo como cura. Porém, antes da potência do Ubuntu se apresentar como veículo do perdão, vigorou na África do Sul a insurgência, a insubmissão, a resistência e o enfrentamento ao racismo como respostas às múltiplas violências sofridas, especialmente o *apartheid*, um dos mais recentes “rasgões” racistas no tecido humano.

Penso que a ética do vivente perpassa variados momentos, e o momento que África do Sul se encontra, após a atuação de Nelson Mandela e de diversas lideranças contra o *apartheid*, se inscreve como condição possível de reconciliação e de perdão, mas somente porque a justiça, em certa medida, se efetivou no país – como, por exemplo, por conta da longa revolução deflagrada (militância, pressão, desobediência civil, boicotes), em que ocorreu a soltura de Mandela, sua eleição e governança na presidência do país.

Então o perdão como remédio para as feridas causadas (Tutu & Tutu, 2014), só se procederá mediante uma condição em que – estando em paz,

alimentado, abrigado, com a dignidade humana garantida, e os bens restituídos (mesmo que parcialmente) – que é possível escolher entre perdoar ou se vingar. Ou seja, só há opção de escolha quando há liberdade de escolher e quando há condições factíveis de escolha. É dessa forma que a magnitude do Ubuntu não se reduz à hermenêutica do perdão e do amor cristão, mas reúne com ele – formando uma dupla visão – nesse momento histórico da África do Sul para fortalecimento da política de vida.

A ética do vidante, em visita à ética do vivente que esse capítulo apresentou, tem como foco o momento presente em que, a escravidão formal acabou no Brasil, mas ainda faltam muitas possibilidades de escolhas, até porque ainda impera no cenário nacional a necropolítica como lógica racial de poder de dominação; porque o genocídio da população negra, especialmente da juventude, ainda está em curso, inclusive com índices de 20 a 23 mil mortes violentas anualmente (Ortegal, 2019), direta e indiretamente 85 mortes diárias (Brito, 2018); porque as múltiplas formas de desigualdades nos assolam; porque a branquitude ainda é um nicho das desigualdades até debatido, mas pouco modificado. A cura para o Eu Hegemônico nesse momento, portanto, é des-narcisação e desobsessão da sua ideologia de branquitude, expurgo da sua concentração de privilégios, e restituição dos bens por ele expropriados dos segmentos etno-racializados subalternizados.

A poética que inspira a ética do vidante não é – a priori – uma gramática de pacificação, pois no Brasil, o perdão haverá de chegar somente quando a justiça tiver sido efetivada e os direitos tiverem sido consolidados e garantidos. Nesse sentido, falar de cultura de paz (comunicação não violenta etc.) sem tratar os problemas oriundos do racismo e das desigualdades, tem se tornado grandes armadilhas para a negritude ao modo do antropoceno, porque o silêncio não permite reivindicar direitos e nem acionar a humanidade performática do sujeito de direitos como um agente da justiça.

O sentido de comunidade atua de modo ambivalente, pois para o seu núcleo há paz, há solidariedade, há vida; e contra quaisquer ameaças que recaiam sobre essa comunidade e seus modos de vida há luta, há enfrentamento, há insubordinação, há insurgência.

Por todas essas razões é que o candomblé é uma potência em amplo sentido, pois consegue atuar entre os diferentes mundos por causa do seu modo de vida e por causa das diferentes características (muitas visões) que ele cultua e que promove: da justiça, da sabedoria e da restituição (Xangô); do perdão e do amor (Obàtálá/Oxalá, Oxum); da vida e da cura (Naná, Iemanjá, Obaluaiê, Omolu, Oxumarê); da ordem e da luta (Ogum, Iansã); da transformação e da transmutação (Logunedé); da partilha e da fartura (Oxóssi); da comunicação e da transformação (Exu); da alacridade (Erês) e de tantas outras características.

A ética do vivente pensada a partir do modo de vida do candomblé, num mundo que ameaça terminar, convida a esfriar o corpo e repatriar-se à ancestralidade que um dia foi abandonada.

A partir da fala das pessoas participantes dessa pesquisa, o vidante nos comunica outros tantos trechos relevantes de sua imersão em campo. As falas de candomblecistas – como caráter testemunhal – nos permite pensar a vida de pessoas Outrificadas tratadas e em tratamento, como já vimos até aqui. As falas das testemunhas no anexo são da sacerdotisa e dos sacerdotes de candomblé das casas estudadas. Estas falas tratam sobre as histórias de vidas das lideranças, sobre suas casas de candomblé, sobre o acolhimento a quem lhes bate à porta.

## Conclusão

Este é um filosofar que parte do candomblé e que se manifesta através do encantamento. Este é também um filosofar sobre a vivência, um filosofar testemunhal, um filosofar sacizento (insurgente, insubmisso, espiralar), um filosofar poético, um percurso de deslocamentos da zona de não-ser... todas essas prerrogativas do filosofar da inteligência negra no candomblé carreadas pelo vidante é uma profusão de sentidos – que galopa para muitos cantos, provém de muitos cantos e conflui com outros tantos cantos – à fim de “revelar” pouco, mas cujo intuito é o de mobilizar sentidos que possibilitem um pensar-vivencial, um estar com, um caminhar com.

O filosofar que parte do candomblé parece não ter se mostrado tão candomblecizado em termos de informações sobre o candomblé, mas procurou despertar um sentido do filosofar por meio do encantamento. O vidante, que no seu caminhar sempre revezou comigo e com a literatura, perspectivas, horizontes, ideias também teve e tem o seu motivo ontológico-encantado de filosofar. Tal como Logunedé em suas essências capilarizadas de outros orixás, o vidante também manifesta a essência de outras existências, especialmente das identidades que se esmaecem enquanto individualidades no seio da ancestralidade.

O vidante não é uma metáfora do espírito livre, mas um campo de possibilidades de vivências de “liberdade” referenciadas na cosmopercepção africana. O vidante atíça um braseiro da vida, indaga os saberes, simplesmente caminha e convida a quem esteja disposto a caminhar com ele. E o “caminhar com” leva o outro a pensar este local repatriador. Por estas razões é que o anexo apresenta as biografias do Babá Logunce, da Mãe Geni e do Pai Tawá com os seus laços intrínsecos à história e fundação das respectivas casas (Egbé e Bakiso). O anexo apresenta também algumas imagens das casas e das demais pessoas participantes da pesquisa.

O anexo aponta esse sentido de olhar para a casa como **ponto final do percurso** de um caminho trilhado pelo vidante – que se repatria para o seu lar ancestral *caminhando com*. O vidante por sua vez é um *estar com* que trilhou um caminho de reflexões, mas reconhece que existem outros caminhos, outras

possibilidades, outros horizontes, outros modos de pensar – inclusive a partir do candomblé mesmo. Porém, o que o vidante trouxe de destaque neste estudo são registros de vivências e ensinamentos dos/as participantes e o encantamento que ele entronizou de Logunedé desde o início da pesquisa.

Outro sentido que esta pesquisa destaca a esta altura do texto é o reconhecimento da limitação das palavras escritas em tentar traduzir, transcrever, relatar e registrar as vivências que são frutos de um filosofar imanente. É também pela recapitulação da minha própria experiência – inicialmente enquanto pesquisador e depois como membro do candomblé – que os meus guias, em conversa com Logunedé promoveram em mim o encantamento que posso resumir nestes termos, **o candomblé é vivência. Como candomblecista, portanto, eu não posso falar com eficácia e com profundidade sobre o que eu não vivi. Eu também não posso dar a conhecer o que eu não conheci. Eu não posso pensar o sentido ancestral de estar com ou de caminhar com se eu mesmo estive identitariamente expatriado, ou seja, se eu não estive com.**

O que apontei como critério para “conhecer” e dar a conhecer o filosofar a partir do candomblé nesse estudo não se refere a um pretensão postulado de autoridade, nem a um exclusivismo da minha escrita de saber outorgado apenas e somente pela vivência, mas a partir dela, que para todos os efeitos, é facultado a quaisquer pessoas que assim o desejar. É nesse sentido que a razão vidante se justifica – para todos os efeitos – como processo de descentramento do Eu cartesiano/Eu Hegemônico/Eu Soberano/Ego, uma vez que o vidante pode capilarizar uma Outridade de qualquer pessoa negra como referência de deslocamento da zona de não-ser; pode inspirar outras Outridades ao deslocamento de suas relações de sujeições; pode incentivar o Eu Hegemônico a abandonar o posto de opressor; e pode também incentivar o “Eu Omisso” a desengajar-se da sua inércia colonialista.

Ao olhar para a casa – no sentido que o anexo anuncia – é que, o filosofar da cosmopercepção africana é genuinamente insurgente, insubmisso no âmago de sua inteligência porque ele se dá no fazer, no estar, no ser, no pensar e no estar com a partir da vivência – que é elaborado pelo encantamento e anunciado pela poética vidante. Razões também essas pelas quais a razão (lógico-abstrata)

unicamente não consegue alcançar o viver que o candomblé preconiza e nem o anunciar em sua essência.

O filosofar a partir do candomblé não é um pensar, fazer, sentir, estar hermético/incomunicável, mas um filosofar que aciona a nossa humanidade numa ontologia vivida, territorializada, imanente.

Por todas essas razões é que o anexo é também um **ponto de partida** que informa que o candomblé é imersão numa vivência, é um estar com, é um espírito de comunidade, e informa também que o filosofar de candomblé – além da vivência – possui um mar de encantamento que só se dá também pela vivência. E como vimos mais uma vez, Logunedé – embora não seja o único orixá que atua com o encantamento – é ele quem mobiliza o filosofar que o vidante anuncia nesta pesquisa.

Se for possível dar uma resposta à pergunta inicial *“como os testemunhos de pessoas negras candomblecistas acerca dos rompimentos com os signos das sujeições colonialistas – impostos pela política de morte – podem indicar confluências que levam aos caminhos de uma identidade afrorreferenciada e também levam a uma política de vida?”* primeiramente eu diria que a política de vida como “meta” para a população negra referenciada no candomblé não é algo que se estabelece como objetivo, é algo que se vive como mundo existente de fato.

Já numa segunda perspectiva, o candomblé filosofa imanentemente sobre a vida, mas vivendo-a; pensa a vida vivendo a vida; faz a vida fazendo-a; é a vida sendo-a. Por estas razões, o rompimento com a zona de não-ser também não é necessariamente um objetivo para o candomblé, mas uma consequência que os seus modos de vida praticam. Embora a prática e a vivência não impeçam o candomblé de lutar e articular pautas de lutas engajadas com a realidade opressora que lhe ameaça.

Por todas essas razões, o filosofar do candomblé conflui para as pessoas negras como um horizonte em que a identidade aponta um sentido da comunidade, o coletivo, a vivência, a ética do cuidado, bem como a testemunhalidade que estrutura uma casa, um viver, um estar com, um mundo.

Por fim, o deslocamento da zona de não-ser pode se dar em diferentes perspectivas sócio-políticas, tais como quando as pessoas Outrificadas se tornam sujeitos de direitos; quando elas saem do curso das mortes violentas; quando cessam sobre elas ou lhes diminuem as violações de direitos; e quando essas pessoas recuperam a dignidade humana – antes expropriada pela política de morte.

O deslocamento da zona de não-ser que eu apresentei nesta pesquisa não se dá apenas com o afastamento das pessoas negras de uma política de morte, mas se dá, sobretudo, com a chegada delas ao abrigo identitário ancestral num mundo criado e fortalecido na comunidade e pela comunidade – que aqui utilizei como percurso o candomblé – existem outros. Por todas estas razões, a política de vida que apresentei neste estudo está sedimentada e lastreada na cosmopercepção africana.

Esse estudo é espiralar, é exuista e sacizento. Voltemos para a página inicial e teremos novos sentidos, sobretudo se fizermos algumas indagações sobre como as pessoas negras vivem em outros espaços além do candomblé, tais como: que tipo de “comunidade” é a academia para as pessoas negras? Que tipo de comunidade as pessoas negras criam na universidade?... um “quilombo acadêmico”?

## Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi. *O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

ALVES, Adeir Ferreira. *Organização social no Quilombo Mesquita: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres*. 2019. 153 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

ALVES, Adeir Ferreira; GARCIA-FILICE, Renísia Cristina. *Ancestralidade africana na afrodiáspora: conhecimento, existência e vida*. Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade-RELACULT, V. 07, nº 01, jan.-abr., 2021, artigo nº 2153.

ALVES, Amantino Camilo; ROMEIRO, Carlos Macedo; ALVES, Adeir Ferreira. *Os mensageiros*. São Paulo: Nelpa, 2022.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Relatório técnico do mapeamento dos terreiros do Distrito Federal*. 1ª Etapa cartográfica básica. Revista Eletrônica: Tempo Técnica Território, A0, nº1, 2018, p. 1-172. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/ciga/article/view/15887/14180>>. Acesso em 09 de outubro de 2022.

ARENDDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BENISTE, José. *Òrun, Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e branquitude no Brasil*. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). *Psicologia social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BOTELHO, Denise; Nascimento, Wanderson Flor do. *Celebração móvel: políticas públicas, transversalidade e interseccionalidade de gênero e raça*. In: SANTOS, Debora Silva; GARCIA-FILICE, Renísia Cristina; RODRIGUES, Ruth Meyre Mota. *A Transversalidade de gênero e raça nas políticas públicas: limites e possibilidades*. Brasília, 2016.

BRITO, Maíra de Deus. *Não. Ele não está*. Curitiba: Appris, 2018.

CAMPOS, Rogério de. Retorno à Aimé Césaire, uma cronologia. In: CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Cláudio Willer. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. (Tese de doutorado) Faculdade de Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

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

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). *Psicologia social do racismo*. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2014.

CARVALHO, José Jorge de. *Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras*. 2019. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CARVALHO, José Jorge de; KIDOIALE, Makota.; CARVALHO, Emílio Nolasco de; COSTA, Samira Lima da. *Sufrimento psíquico na universidade: psicossociologia e Encontro de saberes*. Revista Sociedade e Estado; Volume 35, Número 1, Janeiro/Abril 2020.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo: Contexto, 2021 (7ed).

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Cláudio Willer. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.

COCCIA, Emanuele. Prefácio. In: ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi. *O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023, p. 11-22.

COMISSÃO DA VERDADE SOBRE A ESCRAVIDÃO NEGRA NO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO: *A verdade sobre a escravidão negra no Distrito Federal e Entorno*. Brasília: Sindicato dos Bancários de Brasília, 2017. (Relatório Final).

CUNHA PAZ, Francisco Phelipe. *Na Casa De Ajalá: Comunidades Negras, Patrimônio e Memória Contracolonial No Cais Do Valongo: A "Pequena África"*. Brasília, 2019. Dissertação de Mestrado, PPGDSCI-UnB, 218 p.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Cabdiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Viola. *Em busca de mim*. Tradução de Karine Ribeiro. Rio de Janeiro: BestSeller, 2023 (7ed.)

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

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

FANON, Frantz Omar. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERREIRA, Tiago Alves (maganza Nvula Kenan de Angoro). *Nzo ia Nkisi: Uma análise experiencial do protagonismo negro na fundação de um terreiro de Candomblé Angola*. Brasília-DF, 67 f. Ensaio de Mestrado – Centro de Desenvolvimento Sustentável - CDS. Universidade de Brasília - UnB. Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais – MESPT. 2021.

FIGUEIREDO, Vilma. *Autoritarismo e Eros: uma viagem à União Soviética*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51 ed. São Paulo: Global, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Após Auschwitz*. 2003. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

GELEDES. 2020. *Racismo disfarçado de ciência: como foi a eugenia no Brasil*. Disponível em: <[https://www.geledes.org.br/racismo-disfarçado-de-ciencia-como-foi-a-eugenia-no-brasil/?amp=1&qclid=EAlalQobChMIraqi08yy-glV5xXUAR0iizwzEAAAYASAAEgKaiPD\\_BwE](https://www.geledes.org.br/racismo-disfarçado-de-ciencia-como-foi-a-eugenia-no-brasil/?amp=1&qclid=EAlalQobChMIraqi08yy-glV5xXUAR0iizwzEAAAYASAAEgKaiPD_BwE)>. Acesso em 26 de setembro de 2022.

GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos afro-Asiáticos, 2012.

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Tradução de Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GOES, Emanuelle Freitas; SANTOS, Elisa Maria. *Racismo, gênero e saúde no Brasil*. Universidade Federal Rural de Pernambuco: 18º REDOR. 2014. Disponível em: <<http://www.ufpb.br/evento/index.php/18redor/18redor/paper/viewFile/1944/79>> Acesso em 26 de setembro de 2022.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Editora Marco Zero: Rio de Janeiro, 1982.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. *Negro sou: a questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-1973)*. Organizador Muryatan S. Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guaciara Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2022.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Tradição viva*. 2010. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África: I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: Unesco, 2010, p.167-212.

- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- hooks, bell. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática*. Tradução de Bhuvi Libanio. São Paulo: Elefante, 2020.
- hooks, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2021.
- JESUS, Maria Carolina de. *Casa de alvenaria*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. (Volume 1 – Osasco).
- JESUS, Maria Carolina de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LAIDLAW, James. *For an Anthropology of Ethics and Freedom*. Tradução de Bruno Reinhardt. The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 8(2): p.311-32, 2002.
- LOPES, Nei. *Bantos, Malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- MACEDO, Aldenora Conceição. *Sobre Interseccionalidade*. Brasília: Filos, 2023.
- MACHADO, Adilbênia Freire. *Filosofia africana: ética de cuidado e de pertencimento ou uma poética de encantamento*. Revista Problemata. Vol. 10, número 2, 2019, p. 56-75.
- MACHADO, Adilbênia Freire. *Linguagem e identidade africana/afrobrasileira*. Revista Folio – Revista de Letras. Vitória da Conquista. Vol.3, número 2, jul-dez, 2011, p.201-219.
- MACHADO, Vanda. *Irê Ayó: uma epistemologia afro-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2019.
- MACHADO, Vanda. *Prosa de Nagô: educando pela cultura*. Salvador: EDUFBA, 2021.
- MACHADO, Samuel César & ALVES, Adeir Ferreira. *Racismo estrutural do Brasil: eugenia e higienização governamental e as narrativas racistas na sociedade civil*. Revista Com Censo: Brasília, v 10, p.24-35, maio/2023.

MAIA, Joviano. [entreato]. In: SANTOS, Antônio Bispo dos; MUMBUCA, Ana; MAIA, Joviano; RUFINO, Luiz; RODRIGUES, Maria Sueli. *Quatro cantos*: São Paulo, 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Análítica da colonialidade e da decolonialidade*: algumas dimensões básicas. 2019. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. *Candomblé, corpo e poderes*. Perspectivas: São Paulo, v. 43, p. 199-217, jan./jun. 2013.

MARCELIN, Louis HERNES. 1996. *A Invenção da Família Afro-americana. Família, Parentesco e Domesticidade entre os Negros do Recôncavo da Bahia, Brasil*. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional.

MBEMBE, Achille. *África insubmissa*: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colônia. Tradução de Narrativa Traçada. Edições Pedagogo e Edições Mulemba: Luanda/Angola, 2005. (1ª edição: Zimbábue, 1987).

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N1 Edições, 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. Paris: Éditions La Découverte, 2018a.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. 2006. *O que fazer com as estátuas e os monumentos coloniais?* Traduzido por Juliana de Moraes Monteiro e Carla Rodrigues (publicado em 2020). Disponível em: <https://revistarosa.com/2/o-que-fazer-com-as-estatuas-e-os-monumentos-coloniais>. Acesso em junho de 2021.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: N1 Edições, 2020.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite*: ensaio sobre a África descolonizada. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.

MORONARI, Júlio César de Souza; ALVES, Adeir Ferreira; SILVA, Cátia Cândido. *Candomblé Escola*: uma episteme do Egbé Onigbadamu para uma pedagogia de terreiro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): p.507-524, setembro a dezembro de 2023.

MORONARI, Júlio César. *O Senhor da Flecha de Fogo*: uma trajetória de encanto. Brasília, Egbe Onigbadamu, 2019.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção da África*: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.

MUMBUCA, Ana. Ser quilombo. In: SANTOS, Antônio Bispo dos; MUMBUCA, Ana; MAIA, Joviano; RUFINO, Luiz; RODRIGUES, Maria Sueli. *Quatro cantos*: São Paulo, 2022.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude*: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

MUKALÊ, Hilsa. *Do lado do tempo: o Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) (histórias contadas a Marcio Goldman)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira*. São Paulo: Global, 2009.

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

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Org. Alex Ratts. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis*. Ensaio Filosófico, Volume XIII – Agosto de 2016a.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu*. Prometeus, Ano 9, Número 21, Edição Especial - Dezembro/2016b.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade*. Revista Calundu -vol. 1, n.1, jan-jun, 2017.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. 2020. *Corporalidades em abertura: os candomblés e percursos da resistência incorporada*. Revista Humanidades e Inovação v.7, n.25 – 2020a.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Entre apostas e heranças: contornos africanos e afrobrasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Nefi, 2020b.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Iku e seus impactos para a prevenção do suicídio na percepção dos povos de terreiro (Capítulo 4). In: LIMA, Luana & NAVASCONI, Paulo Vitor Palma (orgs.). *(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidade e saberes pluriepistêmicos*. Salvador: EDUFBA, 2022.

NERUDA, Pablo. *II Alturas de Macchu Picchu*. 2010. In: NERUDA, Pablo. Canto Geral. Tradução de Paulo Mendes Campos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

NERUDA, Pablo. *Cantos cerimoniais*. Tradução de José Eduardo Degrazia. Porto Alegre: L&PM, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

OLIVA, Anderson. *Cruzamentos entre o racismo religioso e o silêncio epistêmico: a invisibilidade da cosmologia iorubá em livros didáticos de história no PNLD 2015*. In: OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; NASCIMENTO, Wanderson Flor do (Orgs). *Tecendo redes antirracistas: África, Brasis e Portugal*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021a. (Vol. I).

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021b. (Vol. II).

OLIVEIRA, Eduardo. *Ancestralidade da encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021c. (Vol. III).

ORTEGAL, Leonardo Rodrigues de Oliveira. *Atos de reexistência: juventude negra, reinvenções e resistência anti-extermínio*. Brasília, 2019. Tese de doutorado em Política Social, Universidade de Brasília, 155p.

OYEWUMI, Oyeronke. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PENNA, João Camillo. *Este corpo, esta dor, esta fome: notas sobre o testemunho hispano-americano*. 2003. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

PINTO, Mãe Flávia. *Umbanda Preta: raízes africanas e indígenas*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2022.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

RABELO, Miriam Cristina Marcílio. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Sidarta. *Sonho manifesto: dez exercício de otimismo apocalíptico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

RODRIGUES, Maria Sueli. *Somos religião e subjetividade*. In: SANTOS, Antônio Bispo dos; MUMBUCA, Ana; MAIA, Joviano; RUFINO, Luiz; RODRIGUES, Maria Sueli. *Quatro cantos*: São Paulo, 2022.

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

RUFINO, Luiz. *Cachaça e fumo na boca da mata*. In: SANTOS, Antônio Bispo dos; MUMBUCA, Ana; MAIA, Joviano; RUFINO, Luiz; RODRIGUES, Maria Sueli. *Quatro cantos*: São Paulo, 2022.

SÁEZ, Oscar Calavia. *Esse obscuro objeto da pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em antropologia*. Edição do próprio autor: Ilha Santa Catarina, 2013.

SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Ayô, 2019.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. Início, meio, início. In: SANTOS, Antônio Bispo dos; MUMBUCÁ, Ana; MAIA, Joviano; RUFINO, Luiz; RODRIGUES, Maria Sueli. *Quatro cantos*: São Paulo, 2022.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Catástrofe, história e memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória*. 2003a. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. (Cap. 14).
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O testemunho: entre a ficção e o "real"*. 2003b. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. (Cap. 13).
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento*. 2003c. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. (Cap. 1).
- SILVA, Givânia Maria da. *Territorialidades quilombolas ameaçadas pela colonialidade do ser, do saber e do poder*. In: OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; NASCIMENTO, Wanderson Flor do (Orgs). *Tecendo redes antirracistas: África, Brasis e Portugal*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SILVA, Matheus Estevão Ferreira da. *Afinal, o que foi o debate Kohlberg-Gilligan?* Scheme, Revista Eletrônica Psicologia e Epistemologias Genéticas: Vol 13, número 1, jan-jul de 2021. Disponível em: <[AFINAL, O QUE FOI O DEBATE KOHLBERG-GILLIGAN? | Schème: Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas \(unesp.br\)](#)> Acesso em 29 de abril de 2023.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira* São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad-X, 2019.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TERRA DE DIREITOS; COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS. *Racismo e Violência: contra quilombos no Brasil*. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

THEODORO, Mário. *A sociedade desigual: racismo e branquitude na formação do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

TUTU, Desmond Mpilo; TUTU, Mpho Andrea. *O livro do perdão*. Tradução de Heloísa Leal. Rio de Janeiro: Valentina, 2014.

VEIGA, Lucas Motta. *Clínica do impossível: linhas de fuga e de cura*. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. 2014. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2014.

ZHOURI, Andréa. *Conflitos ambientais e justiça ambiental*. (Entrevista). Caderno de Ciências Sociais da UFRPE. Ano IX, volume I, número 16 – Jan/Jun, 2020.

### **Dicionários – Enciclopédia**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BENISTE, José. *Dicionário Português, Yorubá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021a.

BENISTE, José. *Dicionário Yorubá, Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021b.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010. 4ed.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

### **Filmografia:**

*Orí*. Ficha técnica do filme: Brasil, 1989, cor, 91'. Direção: Raquel Gerber, fotografia: Hermano Penna, Jorge Bodanzky, Pedro Farkas, Adrian Cooper, Chico Botelho, Cláudio Kahns, Jorge Bodanzky, Raquel Gerber, Waldemar Tomas; som: Francisco Carneiro, Lia Camargo, Walter Rogério; montagem: Renato Neiva Moreira; produção: Angra Filmes Ltda., Fundação do Cinema Brasileiro. Ficha técnica completa em: <<http://bases.cinamateca.gov.br/cqi-bin/wxis.exe/iah/?IscScript=iah/iah.xis&base=FILMOGRAFIA&lang=p&nextAction=Ink&exprSearch=ID=025653&format=detailed.pft#1>> Acesso em novembro de 2022.

*CIDADE INVISÍVEL*. Ficha técnica do filme: Cidade Invisível. Brasil, 2021. [4K \(16:9 UHDV em high dynamic range\)](#). Direção: Júlia Pacheco Jordão e Luiz Carone, produtores: Francesco Civita e Beto Gauss, produção: Prodigio Films

Bottle Cap Productions Boipeba Filmes, distribuição: Netflix (Temporadas 1 e 2; 12 Episódios).

### Referências secundárias:

*A guerra nunca foi contra as drogas: sempre foi extermínio.* GELEDÉS. <<https://www.geledes.org.br/a-guerra-nunca-foi-contra-as-drogas-sempre-foi-extermínio/?amp=1>> Acesso em 05 de setembro de 2022.

ALVES, Adeir Ferreira. *Conhecimento, crenças e questão racial no Brasil: reflexões sobre antigos saberes na nova academia.* Pelotas: Norus - Novos Rumos Sociológicos, 2022.

ALVES, Adeir Ferreira. *Escola de Aruanda: aprendizados e ensinamentos a partir do lugar do negro.* Revista Com Censo: Estudos Educacionais do Distrito Federal, [S.l.], v. 8, n. 3, p. 80-91, ago. 2021.

*Atlas da violência.* IPEA, 2021. <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>>. Acesso em 11 de setembro de 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois.* 2019. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.* Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BRASIL. 1854. *Decreto nº 1.331, de 17 de fevereiro de 1854. Aprova o Regulamento para a reforma do ensino primário e secundário do Município da Côrte.* In: Coleção de Leis do Império do Brasil - 1854, Página 45, Vol. 1, pt I. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1331-a-17-fevereiro-1854-590146-publicacaooriginal-115292-pe.html>>. Acesso em: 21 de setembro de 2022.

BRASIL. 1941. *Decreto nº 3.688, de 3 de Outubro de 1941. Lei das Contravenções Penais.* In: Coleção de Leis do Brasil – 1941. Página 26, Vol. 7. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-3688-3-outubro-1941-413573-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acesso em: 26 de setembro de 2022.

BRASIL. 1878. *Decreto nº 7.031-A, de 6 de Setembro de 1878. Crêa cursos nocturnos para adultos nas escolas publicas de instrucção primaria do 1º gráo do sexo masculino do municipio da Côrte.* In: Coleção de Leis do Império do Brasil. Vol I, 1878, p. 711. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7031-a-6-setembro-1878-548011-publicacaooriginal-62957-pe.html>>. Acesso em: 21 de setembro de 2022.

BRASIL. 1971. *Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971. Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências.* In: Coleção de Leis do Brasil - 1971, Página 59 Vol. 5. Brasília-DF. Disponível em:

<<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-5692-11-agosto-1971-357752-publicacaooriginal-1-pl.html>> Acesso em 21 de setembro de 2022.

BRASIL. 2018. *Lei 13.663, de 14 de maio de 2018 (combate a todos os tipos de violência e cultura de paz na escola)*. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2018/lei-13663-14-maio-2018-786678-publicacaooriginal-155555-pl.html>> - acesso em 23 de setembro de 2022.

BRASIL. 2010. *Portaria Interministerial 4.226/2010* (Estabelece Diretrizes sobre o Uso da Força pelos Agentes de Segurança Pública). Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/dl/integra-portaria-ministerial.pdf>> - acesso em 15 de agosto de 2022.

BRASIL. 2016. *Povos e comunidades tradicionais de matriz africana*. Ministério da Justiça e Cidadania Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. (Cartilha).

CANGI, Adrián. *Imagens do horror*. 2003. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, p.139-170.

CARIOCA, Jairo. *Vovô Irineu: todos vão se recordar e começar do ABC*. Editora EDLECX: Santa Luzia, 2023.

CARVALHO, Jehová. *Nação-Jeje*. pp. 49-58. In: Encontro de Nações-de-Candomblé – 1º a 5 de junho de 1981, Salvador-BA. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1984.

CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Moçambique: Ndjira, 2010.

CHOMSKY, Noam. *Internacionalismo ou extinção: Reflexões sobre as grandes ameaças à existência humana*. Tradução de Renato Marques. São Paulo: Planeta, 2020.

CNPT-Centro Nacional de Pesquisa e Conservação da Sociobiodiversidade Associada a Povos e Comunidades Tradicionais. 2021. *Povos e comunidades tradicionais*. <<https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/centros-de-pesquisa/povos-e-comunidades-tradicionais>> - acesso em 07 de outubro de 2022.

CYTRYNOWICZ, Roney. *O silêncio do sobrevivente: diálogo e rupturas entre memória e história do Holocausto*. 2003. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

*Dados inéditos comprovam que negros são o alvo da letalidade policial nos cinco estados monitorados pela rede de observatórios*. <<https://www.geledes.org.br/dados-ineditos-comprovam-que-negros-sao-o-alvo-da-letalidade-policial-nos-cinco-estados-monitorados-pela-rede-de-observatorios/?amp=1>> Acesso em 11 de setembro de 2022.

DIP, Andrea. *Em nome de quem? A bancada evangélica e o seu projeto de poder*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FANON, Frantz. *Escritos políticos*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo. 2021.

FARO, André; BAHIANO, Milena de Andrade; NAKANO, Tatiana de Cássia; REIS, Catiele; SILVA, Brenda Fernanda Pereira da; VITTI, Laís Santos. *Covid-19 e saúde mental: a emergência do cuidado*. Revista Estudos de Psicologia, número 37, Campinas, 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/estpsi/a/dkxZ6QwHRPhZLsR3z8m7hvF/>>

GOLDMAN, Márcio. *Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1996, v.39, nº 1.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade. 2014. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2014.

*Insultos a mulheres no parto são ponta do iceberg da violência obstétrica no Brasil*. <<https://www.geledes.org.br/insultos-a-mulheres-no-parto-sao-ponta-do-iceberg-da-violencia-obstetrica-no-brasil-diz-medica/>> Acesso em 13 de setembro de 2022.

KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *Filosofias africanas*. Tradução de Bernardo Tavares dos Santos, Carlos Fernando Carrer, Cleber Daniel Lambert as Silva, Thiago Ribeiro de Magalhães Leite e Sandro Kobol Fornazarl. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2021.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Nações-de-Candomblé*. 1984. pp.11-26. In: Encontro de Nações-de-Candomblé – 1º a 5 de junho de 1981, Salvador-BA. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1984.

*Parem a matança: regulamentem as drogas*. GELEDÉS. <<https://www.geledes.org.br/parem-a-matanca-regulamentem-as-drogas/?amp=1>> Acesso em 05 de setembro de 2022.

WIREDU, Kwasi. *As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico*. Tradução para uso didático de WIREDU, Kwasi. African Religions from a Philosophical Point of View In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). A Companion to Philosophy of Religion. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34-43, por Lana Ellen T. de Sousa. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

## Glossário

Embora este espaço possa ser considerado um “glossário” ele tem um caráter muito mais de uma didática proximal do que léxico de fato – por estas razões também, peço desculpas por ser tão breve. Mas também assevero que, com esta nota explicativa eu consiga dar a entender que as variações semânticas contextualizam os diferentes significados que cada termo ganha em seus respectivos espaços.

Este glossário não segue uma ordem alfabética, mas sequencial dos assuntos, também porque diferentes palavras são empregadas em contextos semelhantes para se referir a situações análogas, pois em suas bases existem diferenças de gênero, a exemplo de Babalorixá (sacerdote) e Yalorixá (sacerdotisa).

O glossário foi organizado a partir de reunião de elementos de três diferentes segmentos: tradição Ketu, tradição Angola e Daime; mas os termos específicos de cada segmento antes são precedidos por alguns termos que são comuns às diferentes tradições de candomblé.

Existe ainda alguns termos, embora até usuais, mas que foram evitados por serem considerados pouco adequados – ou mesmo vulgares – para se referir ao candomblé.

**Axé** – é uma palavra da tradição Ketu, que remete a um conjunto de elementos fundamentais do candomblé e a tudo o que representa a força vital do terreiro, portanto, essa palavra é utilizada como sinônimo de energia, vida, benção, união, força etc. E também é empregada para se referir à própria comunidade de terreiro, “comunidade de axé”, por exemplo, bem como é utilizada no cotidiano como termo de confirmação – equivalente mais ou menos ao conhecido “assim seja”, ou ao “amém” dos cristãos.

O axé é a vitalidade que o candomblé cultiva, por estas razões é que uma liderança mais velha que planta o axé no território de uma futura casa, para que seus herdeiros/filhos/filhas deem continuidade. Sobre este assunto veja o relato do Babá Logunce sobre a plantação do axé do Egbé Onigbadamu pelas mãos do seu pai (e meu avô), o Babá Fomotinho de Oyá.

Embora na tradição Angola a palavra axé esteja presente, existem outros termos para tratar alguns aspectos específicos dessa tradição.

**Função/funções** – é um termo genérico que se refere a um conjunto de atividades e/ou de ritos e festas que acontecem no candomblé. É muito comum as pessoas candomblecistas apenas dizerem “estou indo para a função”, ou “estou indo para a roça” ou para “obrigação”, ou ainda “estou indo para o trabalho”.

**Iniciação** – é um conjunto de ritos (alguns reservados e outros públicos) realizados no terreiro, durante dias contínuos, em que a pessoa passa para estabelecer os vínculos com os seus orixás/inquices e firmar vínculo com a casa na qual a pessoa ingressou como abian (Ketu) ou ndumbe (Angola).

É na iniciação – que em geral é feita com um grupo de pessoas – que a pessoa em iniciação recebe as primeiras obrigações/responsabilidades e preceitos na condição de candomblecista.

**Confirmar/Suspender** – é também através de um conjunto de ritos (semelhantes à iniciação, que também pode ocorrer dentro do próprio recolhimento de iniciação de um grupo) que as pessoas não rodantes são destinadas pelos orixás/inquices para receber cargos como ekede e ogã (na tradição Ketu) ou como tata ngoma ou makota (na tradição Angola). As pessoas não rodantes também são ligadas a algum orixá/inquice, mas que não “incorporam”/não viram no orixá/inquice.

**Recolhimento** – é quando as pessoas vão ser iniciadas na tradição ou confirmadas nos cargos indicados pelos orixás/inquices. O recolhimento é feito no terreiro e dura alguns dias seguidos. O recolhimento, portanto, mobiliza grande contingente de pessoas para cuidar da/das pessoa/as recolhida/s. Vários ritos e preceitos são procedidos para fins de alcançar os objetivos que o recolhimento ordena.

**Rodante** – pessoa que incorpora/vira os/nos orixás ou inquices.

**Roça** – é uma palavra mais utilizada pelas próprias pessoas candomblecistas, mesmo que o terreiro esteja em um espaço urbano – porque a roça é o macro espaço que constitui a maioria dos territórios do candomblé, nos quais são

cultivadas as plantas e árvores sagradas do candomblé, em que é feita a criação de alguns animais, espaço que abriga os quartos dos orixás/inquices, espaço que abriga o barracão para a realização das atividades religiosas, espaço em que se dá o trabalho coletivo e onde reúne a comunidade, etc.

Para todos os efeitos, a palavra roça é muito utilizada como sinônimo de terreiro, por estas razões é que sendo o terreiro urbano ou rural, contendo ou não todos os elementos de uma roça, ele será sempre compreendido no seu sentido ancestral, uma vez que a tradição de candomblé implica na valorização de todos os elementos da natureza.

**Zelador/a** – termo que comumente se atribui às lideranças religiosas de terreiro (sacerdote e sacerdotisa). O zelador do Egbé é o Babá Logunce, a zeladora do Bakiso era a Mãe Geni, agora é o Pai Tawa.

**Búzios/Jogo de búzios** – é a forma de comunicação que o sacerdote e a sacerdotisa – com direitos adquiridos de seus mais velhos – estabelece com orixás/inquices a fim de consultar as divindades em favor dos consulentes. Os búzios informam, por exemplo, quem são os orixás no caminho ancestral de cada pessoa e quais os passos devem seguir para harmonizar as suas vidas.

Existe um outro segmento de matriz africana iorubá no Brasil, Culto de Ifá, que é dedicado aos trabalhos oraculares dos búzios, cujo orixá de destaque é Orumilá. O filósofo Eduardo Oliveira que foi muito citado nessa pesquisa é um babalaô, ou seja, sacerdote do Culto de Ifá.

### **Tradição Ketu**

**Orixá** – termo utilizado para se referir às divindades masculinas e femininas do panteão lorubano (Nagô, Ketu).

**Agô** - em Yorubá/lorubá Àgò traduz-se por “forma de pedir licença. Àgò onílé o – com licença ao dono da casa. Resposta: àgó yà – entre, por favor” (Beniste, 2021b, p.51).

**Abian/abiã** – na tradição Ketu é um termo que se refere aquela pessoa que ainda não é iniciada e que pode se tornar Yaô, Ekede ou Ogã.

**Yaô** – termo masculino e feminino que se refere às pessoas (rodantes) já iniciadas. Após a iniciação Yaôs devem passar por etapas de recolhimento com 3 e 7 anos – desde a iniciação – e assim vão adquirindo certos direitos e saberes específicos para a sua idade de iniciado/a.

**Ekede** – cargo feminino que se refere às pessoas que possuem determinadas funções no terreiro, dentre elas a de cuidar dos orixás. As ekedes também são chamadas de Mãe, devido a posição hierárquica que ocupam no terreiro.

**Ogã** – cargo masculino que se refere aos tocadores de atabaques e que possuem algumas funções específicas no terreiro. Os ogãs também são chamados de Pai, devido a posição hierárquica que ocupam no terreiro.

**Ebomi/Egbomi** – termo masculino e feminino que se refere às pessoas (rodantes) já iniciadas que cumpriram todas as etapas das obrigações rituais de sete anos, que começa com a iniciação, depois com três e de sete anos. Este termo é aplicada à pessoa mais velha que cumpriu todas estas etapas.

**Babalorixá** – na tradição Ketu significa **Pai**, aplicado exclusivamente para referência ao cargo de sacerdócio masculino.

**Yalorixá** – na tradição Ketu significa **Mãe**, aplicado exclusivamente para referência ao cargo de sacerdócio feminino.

**Babakekere** – na tradição Ketu significa Pai Pequeno, aplicado ao cargo/função masculina e **Yakekere** aplicado ao cargo/função feminina. Estes termos são aplicados àqueles que hierarquicamente respondem como apoio imediato ou até mesmo substituto do Babalorixá ou da Yalorixá em algumas funções do sacerdócio. Ainda existem variações do termo Babakekere, porque pode existir mais cargos de apoio ao Babalorixá na função de Pai Pequeno, então identifica Babakekere Akobi (Pai Pequeno à direita) e Babakerere Osí (Pai Pequeno à esquerda).

**Mão de Vumbi** – termo que se refere às pessoas de candomblé cujo sacerdote ou sacerdotisa já faleceram. E o culto da Retirada da Mão de Vumbi se refere ao rito de “adoção” destes membros por outro/a sacerdote/sacerdotisa mais velho, da mesma tradição ou não. Veja o exemplo do Babá Logunce.

**Ijô** – na tradição Ketu é um título dado aos filhos de Ogum, que em geral fica associado ao nome destes filhos, vejamos o exemplo do Ijô Danilo de Ogum (participante da pesquisa). No terreiro costumamos chamá-lo apenas de Ijô.

### **Tradição Angola**

**Inquice** – termo que se refere às várias divindades masculinas e femininas do panteão “angolano”.

**Mameto** – na tradição Angola significa Mãe. Termo empregado no tratamento ao cargo de sacerdotisa/zeladora.

**Tata** – na tradição Angola significa **Pai**, podendo ser empregado para o cargo do sacerdote/zelador (Tata) ou “Tata Ngoma” ao cargo do homem que toca os atabaques

**Kutala** – na tradição Angola significa herdeiro.

**Kota Maganza** – pessoa mais velha que já cumpriu as etapas dos sete anos de feitura/iniciação. As obrigações que começam com o rito de iniciação depois seguem em múltiplos de sete (sete, quatorze e por fim vinte e um anos – nestas etapas as pessoas são recolhidas e vão adquirindo certos direitos e saberes específicos para a sua idade de iniciado). Como falei anteriormente sobre os nomes e as formas de tratamentos partindo da hierarquia no terreiro, bem como dos cargos/funções, alguns termos também podem ser simplificados, com efeito, algumas pessoas costumam ser tratadas só por “kota” ou só por “maganza”.

**Makota** – cargo feminino que se refere às mulheres que tem funções específicas no terreiro, dentre elas, cuidar dos inquices.

**Muzenza** – referência às pessoas que já são iniciadas e que já alcançaram os três anos de iniciação.

**Dijina** – nome recebido no candomblé Angola após um rito específico em que o nome da pessoa recém iniciada – ou confirmada, no caso de pessoas não rodantes – é publicamente revelado.

**Ubuntu** – é um termo que se refere aos inúmeros elementos da cultura Bantu, mas que tem sido resumido à filosofia destes povos a partir de diferentes filtros hermenêuticos, inclusive eurocêntrico. Uma boa apresentação deste legado cultural Bantu é explicado por Wanderson Nascimento (2020b, p.86):

Ubuntu, como discutimos antes, refere-se ao caráter inexoravelmente relacional e interdependente da humanidade dos humanos. Esse caráter ressalta que qualquer gesto que ofenda ou desorienta qualquer membro de uma comunidade, potencialmente ofende ou perturba a todas as outras pessoas e a própria comunidade.

## **Santo Daime**

**Santo Daime/Daime** – é uma doutrina espiritual criada no Brasil, de base sincretista que reúne elementos do: cristianismo (devoção à Jesus Cristo, Virgem Maria, alguns santos, récita do terço e muitas outras orações católicas); que sincretiza com o esoterismo (especialmente da Ordem da Rosa Cruz);

Esta doutrina originalmente foi fundada na década de 1930, no Acre, pelo maranhense Mestre Raimundo Irineu Serra (1890-1971), mais conhecido como Mestre Irineu, ou como Juramidam.

Existem muitos outros formatos “daimistas” (Barquinha, União do Vegetal, por exemplo) e ritos também ritos mais atuais – inclusive com desenvolvimentos mediúnicos semelhantes aos da Umbanda ou em sincretismo com ela – que descenderam do Santo Daime ou sincretizaram com esta matriz religiosa. A esses formatos novos costuma-se identificá-los apenas como “Daime”, pois ele sincretiza mais diretamente com o espiritismo; com encantamentos e com alguns aspectos das religiões afro-brasileiras (Umbanda, Candomblé, por exemplo) e indígenas (em que a natureza, a floresta, o sol, a lua, as estrelas, por exemplo, são compreendidos como centros de força, de iluminação, de encontro com os seres divinos, de curas, bem como elementos encantados capazes de nos reconectar com a natureza e com Deus).

O principal elemento do culto daimista é a comunhão da bebida de origem indígena chamada **Ayahuasca**, cujos desdobramentos implicam em ampliação da consciência a partir da imersão nos ensinamentos dos hinários cantados nas sessões e nos momentos de “concentração” (caráter meditativo do culto).

Mais informações sobre a biografia do Mestre Irineu, a história e a trajetória do Santo Daime, podem ser consultados no livro chamado “Vovô Irineu: todos vão se recordar e começar do ABC” (consultar referências), escrito pelo jornalista Jairo Carioca, cujos pais foram contemporâneos do Mestre Irineu e o ajudaram na organização da doutrina.

O Daime já está presente em muitos países. No Brasil, após uma longa luta do Mestre Irineu e seus seguidores contra as diferentes formas de racismo (epistêmico, religioso, cultural, por exemplo) presente no Estado na sociedade, o uso do chá para fins religiosos está previsto em resolução do CONAMA (Conselho Nacional do Meio Ambiente) com orientações específicas.

**Ayahuasca/Chá do Santo Daime/Daime/Vinho das almas** – termo que se refere a milenar bebida sagrada de origem indígena – em geral atribuída aos povos indígenas mais próximos da antiga cultura Inca. A bebida sagrada é uma composição química que reúne o cipó mariri, a folha da chacrona e água num longo e criterioso processo de produção que consiste no recolhimento dos insumos, limpeza das folhas, maceração do cipó e o cozimento de todos os ingredientes. Depois do cozimento, coa-se o chá e o engarrafa.

A produção do chá é realizada num ritual chamado feitio, iniciado em dia de lua nova – conforme a tradição –, através de mutirão de adeptos que revezam os turnos de trabalho, pois o cozimento é longo e contínuo. Por isso que os feitios – em Brasília, por exemplo – duram entre quatro e oito dias seguidos. O tempo de duração do feitio implica uma grande logística, pois depende da quantidade de insumos, da quantidade de pessoas trabalhando e depende também do tamanho da casa que está produzindo. Os feitios são sessões de ritos espirituais específicos para a produção do chá, nestes trabalhos também são realizadas sessões com cantorias de hinários e rezas, ou seja, o trabalho não é apenas de produção do chá, é também espiritual.

Existem diferentes concepções na forma produção da bebida: tem uma forma que é feita por infusão do cipó e da folha na água, que em tese, considera-se propriamente como “chá” da Ayahuasca, e existe aquela forma em que é feita por cozimento é considerado propriamente como “vinho” – devido ao processo

de fermentação. No entanto, além das diferenças químicas nos processos de produção da bebida há também diferenças nos ritos que levam os nomes também da bebida.

No que diz respeito a relação do chá com os diferentes ritos: o que chamamos comumente de chá feito por cozimento é o tipo de produção que mais se aproxima da doutrina fundada pelo Mestre Irineu; e a Ayahuasca – que também utiliza a mesma bebida feita por cozimento – são classificadas como ritos mais “xamânicos”, uma vez que o formato das sessões (em termos de músicas, vestimentas, danças, ritos) são muito diferentes da doutrina do Mestre Irineu.

Algumas informações científicas sobre a composição química do chá e informações sobre a relação do chá com as experiências oníricas, mediúnicas, espirituais e neurológicas podem ser consultadas no livro “Oráculo da noite: a história e a ciência do sonho”, escrito pelo neurobiólogo Sidarta Ribeiro (consultar as referências).

**Borracheira** - nos ensinamentos do Santo Daime/Daime, é a força incomum (força estranha) que o chá Ayahuasca produz, gerando múltiplos efeitos a quem comunga dele, dentre os efeitos estão a ampliação dos sentidos, a acentuação das percepções espaciais e corporais, a ênfase em alguns conteúdos para o pensamento e as vibrações marcantes das emoções.

**Mirações** são os efeitos finos mais duradouros, mais focados e equilibrados em que os ensinamentos da doutrina – através das intuições, de espécie de “sonho consciente”, de transes mediúnicos (a quem tiver tais faculdades) e especialmente através dos ensinamentos dos hinários da sessão – permitem a quem comunga o chá sincronizar com a energia da corrente canalizada pelo trabalho espiritual.

**Expansão da consciência** é uma espécie de estado de graça, um acontecimento, que a profunda consciência de si (por meio de acesso a memórias, sabedoria, ensinamentos, ideias, revelações, comunicações espirituais etc.) a comunhão com o chá produz/permite a pessoa acessar e

compreender. Em geral, a expansão da consciência não se assemelha e nem se confunde com uma reflexão, sentimento ou sensação, mas a um encontro profundo consigo mesmo e que não se reduz aos efeitos do chá, mas a um processo que o chá abriu na sessão espiritual.

É por meio da expansão da consciência que muitos trabalhos e músicas/hinos, por exemplo, são recebidos, intuídos, revelados, conhecidos – seja através de Deus, por guias espirituais, encantados, totens, ancestrais, seres místicos, seres angelicais, ou seres desconhecidos, auto consciência (eu interior) etc. Foi através da expansão da consciência que eu pude compreender a devoção cega que eu nutria pela razão ocidentalista, cujos efeitos era a descrença, expatriamento identitário, fratura colonial. Em resumo, a expansão da consciência me mostrou o meu desencanto com a vida e com o mundo. O chá me fez enxergar que eu estava alienado por uma matriz cultural colonialista. E assim fui enxergando o caminho de volta para a casa.

**Hinário** – coletânea de músicas da doutrina do Santo Daime, cuja composição musical ou inspiração para a composição é atribuída à espiritualidade, ou seja, por mais que uma pessoa específica tenha escrito, “composto” e organizado os hinos, considera-se que eles foram mediunicamente acessados no plano espiritual, ou mediunicamente inspirados. Os hinários novos vão se consolidando dentro da doutrina pelo próprio coletivo – à medida que eles vão sendo ensaiados, cantados e confirmados nas sessões espirituais.

## Anexo

### Olhando para a casa

*“Só o levantamento histórico da vivência dos negros no Brasil levado a efeito pelos seus descendentes, isto é, pelos que atualmente vivenciam na prática a sua herança existencial (vivida), poderá erradicar o complexo existente entre eles, assim como o preconceito racial por parte dos brancos” (Beatriz Nascimento).*

Este anexo é este momento em que o vidante conversa com lideranças de candomblé para saber delas em que medida que, na condição de pessoas socialmente Outrificadas, o candomblé lhes repatria identitariamente e lhes permite pensar a vida em diferentes perspectivas.

Embora também sendo de dentro do candomblé, é como comunicador que o vidante se coloca às portas do terreiro, pois a dimensão do que é visto só lhe permite falar a quem está fora do candomblé algumas nuances, pois o candomblé é vivência, suas epistemes são imanentes – além de estar sedimentado nas tradições de base africana.

Diante da porta – “olhando para a casa” – é o estado de contemplação, vivência, chegada, encontro e repatriamento. A porta é o espaço da recepção, da negociação, da guarda e da vigília do terreiro – na porta está assentado Exu, o primeiro a ser saudado. Às portas do terreiro o vidante está olhando para o seu berço ancestral, para a sua casa.

Como veremos no relato mais adiante, quando Babá Logunce aguardava ser convidado por Yansã (virada/incorporada no vovô Babá Fomotinho) para adentrar ao espaço do ritual, os assistentes lhe fechou a porta. Quando os meus guias me disseram para eu ir para o Egbe Onigbadamu eles também se colocaram às portas do terreiro e de lá eles mediarão a minha chegada com o dono da casa.

É a partir desse espaço (demarcado pelas portas) que a ontologia africana também se apresenta em uma questão elementar que para os ocidentais se delinea quase que exclusivamente por um aspecto de privacidade replicado nos padrões culturais, mas para a cosmopercepção africana o sentido das portas

replica a constituição da relação ancestral entre *Orun* e *Ayé*, ou seja, “o encontro entre dois mundos” distintos (Beniste, 1997).

Entre o *Orun* (morada dos orixás e ancestrais) e *Ayé* (morada dos seres humanos), houve conflitos, então estabeleceu-se uma linha de demarcação dessas diferentes constituições – não se trata de inacessibilidade, mas de protocolos de respeito, de reverência e de preservação das identidades que cada segmento possui, bem como relembra decisões antigas tomadas por base nas tradições (Beniste, 1997). Ainda nas palavras de José Beniste, uma barreira se levantou em volta dos seres humanos devido as suas condutas intrusivas e desrespeitosas nas questões especificamente divinas.

São os sacerdotes e sacerdotisas de candomblé guardiões e guardiãs do legado do saber, das tradições e dos ritos de base africana. São eles e elas quem transmitem os ensinamentos para cada membro da família de candomblé – conforme o que os graus de cada um destes membros lhes permitem. São também estas lideranças que atuam como baluartes das tradições de candomblé pela sua própria vivência e história de vida.

O maior legado que um mestre ou mestra pode deixar para seu povo é o conhecimento sobre si mesmo. No nosso caso, o de pessoas pretas de terreiro no Brasil, que esse conhecimento seja para libertação e emancipação de si, pois somente com espírito que anseia a liberdade somos capazes de resistir para manter nossa tradição negra. Este conhecimento sobre si se expressa na dialética de si como indivíduo e de si como povo, como coletivo, haja vista nossa busca por comunidade, por pertença e familiaridade ser resultado de encontros consigo mesmo e desencontros com o outro, experienciados no decorrer do Tempo (Ferreira, 2020, p.12).

Este anexo transcreve, portanto, legados das lideranças das duas casas de candomblé que compõe a integralidade das entrevistas da pesquisa de campo do presente estudo.

Observo que, alguns trechos das entrevistas com a sacerdotisa e os sacerdotes – que já foram apresentados em alguns capítulos – aqui são reapresentados, mas na íntegra.

## O Bakiso

Bakiso Ngunzo Ria Nzazi é uma casa de candomblé da tradição Angola, situada na cidade Novo Gama-GO. A zeladora da casa até a data do seu falecimento (25/07/2024) foi Mameto Languanji de Nzazi, também conhecida como Mãe Geni. Responde interinamente pela administração e rituais da casa o “herdeiro” (*kutala*) Tata Tawaresi de NGongobila, também conhecido como Pai Tawá – pouco conhecido pelo seu nome civil (Yuri).

A história sobre a origem da casa é carregada pela história de vida da Mãe Geni. A trajetória de continuidade não reinicia um outro ciclo a partir da história de vida de Pai Tawá, mas interliga-se à de Mãe Geni. Interessante observar que a história de vida narrada por Mãe Geni e Pai Tawá é narrada igualmente pelos filhos e filhas da casa. Na cosmopercepção africana, a oralidade é de fato viva (Hampâté-Bâ, 2010).

Através da oralitura percebe-se como é vivo o mito fundador na cosmopercepção africana no Bakiso. Pelo mito fundador, a família de candomblé transmite não apenas uma história, mas os significados, os valores, os princípios e a tradição de uma família ancestral, da qual cada membro da casa faz parte.

Antes de adentrar nos detalhes do percurso do Bakiso, é importante acrescentar que, em outras conversas com o Pai Tawá e com o Babá Logunce, eu soube que, além da trajetória do caminho sacerdotal de Mãe Geni e de Babá Logunce, o candomblé em Brasília, assim como a própria cidade em criação, também passava por uma (re)criação nesse novo território.

No início de Brasília, lá pela década de 1970, não havia uma estreiteza identitária tão evidente das casas de candomblé que hoje se auto declaram “Angola” e “Ketu”, por exemplo, com essência “direta” com raízes filiadas e chanceladas nas grandes casas matrizes em diferentes partes do Brasil, sobretudo, em Salvador.

Os pioneiros da construção de Brasília vieram de diferentes regiões do país, o fator religioso não era o carro-chefe da migração, mas as pessoas que aqui chegaram trouxeram também em sua “bagagem” as suas culturas, religiões

e tradições – conforme anunciamos na pedagogia de terreiro do Candomblé Escola do Egbe Onigbadamu (Moronari *et al*, 2023).

Na cidade de Brasília, religiões hegemônicas já presentes nas demais regiões do país transferiram e expandiram suas estruturas administrativas para o Distrito Federal. Nessa nova configuração do território nacional, inauguraram uma nova arquidiocese, novos seminários e conventos católicos; inauguraram novas filiais de igrejas evangélicas, sendo outras tantas nascituras em Brasília, mas derivando dessa mesma lógica organizacional; criaram-se filiais de centros kardecistas em estados mais antigos. Porém com as religiões de matriz africana há algo muito diferente destes formatos apresentados nas religiões hegemônicas – e/ou segmento com maior aceitabilidade a exemplo do kardecismo.

Mesmo estando fortemente lastreados por suas tradições de base africana, os candomblés possuem em suas disposições ontológicas uma destacada capacidade de autonomia, de inventividade, de reiventividade, de solidariedade, de compadrio e de coletivismo (Silveira, 2006; Nascimento, W., 2016a, b; Alves, 2019). E em Brasília esse sagaz conjunto fundacional da organização social do candomblé se mostrou mais uma vez operante.

Em Brasília, embora sendo uma cidade cronologicamente nova, em seu território uma antiga lógica da inteligência negra é reprisada, a saber a lógica do coletivismo, do compadrio e da solidariedade (comuns às estruturas das organizações dos diferentes grupos negros – Alves, 2019). Essa teia circular de saber, trabalho, economia e de confluências de diferentes tradições de matrizes culturais também exerceram de modo mais ou menos autônomo o que viria ser a configuração do candomblé nesse território. Nas palavras de Babá Logunce, depois de muitas casas formadas é que vários candomblés foram até às casas matrizes atar os laços ancestrais dos quais elas reconheciam cultivar a essência. Em alguma medida, embora em contexto histórico muito diferente, o que chamo de “candomblé candango<sup>45</sup>” reprisa também os modos dos povos africanos na

---

<sup>45</sup> “Candango” é um termo dado aos primeiros operários da construção de Brasília, especialmente migrantes do Nordeste do Brasil. Depois esse vocativo passou a assimilar também os primeiros moradores (em geral familiares dos operários) que se arranchavam aos arredores de Brasília – em bairros e cidades com casas de madeiras ou em situações precárias. Atualmente há um memorial da memória candanga em Brasília, e uma das mais antigas Regiões Administrativas (equivalente a cidade) fora da área limítrofe de Brasília também leva esse nome, contendo uma variação “Candangolândia” (cidade dos candangos).

estruturação dos calundus, dos candomblés e dos segmentos de umbanda desde o Brasil Colônia.

Conforme veremos nas palavras de Babá Logunce, anteriormente o conjunto de tradições iorubanas eram chamadas em Brasília de “Candomblé de Nação” ou de “Candomblé Nagô”, mas era presente nesse contexto brasileiro a presença de diferentes tradições de matriz africana (Jeje e suas respectivas ramificações, Angola e suas respectivas ramificações e também umbanda) nesse candomblé que chamo de “Candango”. O Ketu pertence às mesmas águas Nagô, sendo, com efeito, uma ramificação da tradição Nagô.

Já no caso da tradição Angola no contexto religioso praticado pelos pioneiros na cidade de Brasília e nas regiões do Entorno do DF, esse formato ao modo do “Candomblé Nação” também estava presente. Portanto, a tradição de candomblé em que o Bakiso se identifica em sua especificidade Angola é chamada de “Cassange”, após afunilamento do Candomblé Nação Angola.

Interessante que, fruto dessas espécies de “matrizes locais” do candomblé organizado (reinventado) em Brasília, Pai Tawá narra que a Mãe Geni e o Babá Logunce se conheceram melhor em um cartório de notas e ofício – na ocasião que Babá Logunce vende o terreno que hoje é o Bakiso para Mãe Geni –, e ao narrarem a árvore genealógica de suas famílias de axé acabaram descobrindo um mais velho comum a ambas as casas. A partir daí se reconheceram parentes com base na ancestralidade em comum.

Em trabalhos posteriores, a partir de narrativas orais dos mais velhos e mais velhas, um estudo nesse aspecto historiográfico pode dar maior precisão nos elementos do Candomblé Candango em relação à conjuntura histórica do candomblé nas demais partes do país.

No que diz respeito a esse contexto da chegada do candomblé e de demais religiões de matriz africana no Distrito Federal (uma cidade em construção), em artigo escrito por Babá Logunce, Cátia Cândido (pesquisadora de doutorado em psicologia da UnB acerca das crianças no Egbe) e eu

escrevemos um artigo<sup>46</sup> sobre algumas memórias e histórias deste período do Babá Logunce e do seu mais velho, Babá Fomotinho de Yansã (que plantou a casa Egbe Onigbadamu e que deu as obrigações sacerdotais ao Babá Logunce).



**Foto:** família Bakiso reunida no barracão: Fonte: conta do Instagram ([@bakisonzaze](#))

#### Calendário Litúrgico do Bakiso (2024)

17/02 Kikuela	27/07 Umbanda
30/03 Sábado de Aleluia	10/08 Kukuana

<sup>46</sup> “Candomblé Escola: uma episteme do Egbe Onigbadamu para uma pedagogia de terreiro”, Revista Aceno (2023). Uma das perspectivas da pedagogia de terreiro criada pelo Egbe e escrita por nós objetiva fortalecer e honrar a história que deu forma ao candomblé, mas ao mesmo tempo procura lutar contra tendências essencialistas, separatistas, fundamentalistas e colonialistas que – em alguma medida – chegam aos nossos terreiros e ameaçam as nossas tradições sob formas intrusivas no nosso legado ancestral.

13/04 Festa de Sultão	24/08 Umbanda
27/04 Umbanda	14/09 Umbanda
11/05 Preto Velho	28/09 Wunji
25/05 Umbanda	02/11 Wumbi
08/06 Nkosi e recolhimento 7 anos	09/11 Mariana
13/07 Festa de Nzazi	30/11 Nkisi ame

*Zeladora, kutala e a casa*



**Foto:** Mãe Geni e Pai Tawa – solenidade de Lançamento da “Frente Parlamentar em Defesa dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e das Religiões de Matriz Africana” na Câmara Legislativa do Distrito Federal (13 de Abril de 2023). Fonte: conta do Instagram (@bakisonzaze)

**Mãe Geni:** Eu tenho a dizer é que eu comecei com o espiritismo com 7 anos de idade. Eu não sabia o que era isso. Eu tratava das mulheres na roça [em Minas Gerais] com certas dificuldades, eu fazia garrafadas, as mulheres saravam. Muitas vezes chegavam na minha casa e falavam assim: “a menina pretinha já se levantou? Eu queria que ela benzesse esse menino, eu queria que ela fizesse isso...” E aí eu fui para a umbanda e fiquei durante muito tempo, e o primeiro que eu recebi foi o Joãozinho e a Preta Velha Chiquinha. Com esses eu trabalhei muitos anos, muitos anos mesmo.

**Mãe Geni:** Até hoje eu trabalho com eles. Eu já fui parar no hospício porque minha família achava que eu era louca. No dia que eles falaram que eu não tinha cura, eu pedi para assinar um termo de responsabilidade para sair do hospital. Era um dia de visita, e aí o médico mesmo disse para minha família: “Vocês deixam seguir o que ela quer seguir ou vocês vão perder ela”. E aí que me deixaram. Depois disso eu fiquei morando em Janaúba [região Norte de Minas Gerais].

[Já na vida adulta, Mameto Languanji relata trechos de sua história de vida para dizer como ela chegou até o candomblé Angola].

**Mãe Geni:** Passei muita necessidade porque meu marido bebia demais. Quando foi um belo dia, eu estava indo fazer compras em Montes Claros, a uns km/180 [de distância de Janaúba]. Quando eu estou lá na parada esperando o ônibus, o gerente do banco mandou me chamar. Perguntou: “onde é que você vai, Geni?”. Eu falei: “Eu vou comprar meu carro”. Ele falou: “Com que dinheiro? Fiado você não pode comprar”...

**Mãe Geni:** No dia que resolvi comprar o carro, o gerente do banco disse que eu não tinha dinheiro para comprar um pneu, porque o dinheiro que eu dava meu marido para depositar ele gastava no jogo. Eu fiquei 2 anos sem olhar nada [na conta bancária], sem ir ao banco, nem nada, achando que estava tudo lá guardado. Quando chego para comprar o carro... eu passei vergonha porque não tinha dinheiro para comprar nem um pneu. Cheguei em casa, peguei um facão, botei o homem para correr. Simplesmente foi isso aí, [sozinha] fui cuidar da vida e dos filhos.

[Sobre a sua iniciação no candomblé, Mameto Languanji diz que]:

**Mãe Geni:** E foi até quando um belo dia eu fui para Montes Claros. E cheguei lá, falei com o taxista: “O senhor me leva na Casa do Iteré”. Ele falou: “Eu não sei onde é”. Eu falei: “Vamos ver”. Aí nós fomos. Quando eu cheguei, o pai de Santo abriu o jogo. Eu nunca tinha ido em lugar nenhum, nunca tinha visto ninguém vestido de roupa de Santo. Quando ele abriu o jogo, ele falou: “Você não veio para jogar, você veio para entrar no barco que vai entrar agora de noite”.

**Mãe Geni:** Eu mandei o taxista embora e providenciar o enxoval e eu fiquei lá de uma vez. Aí que eu fui para [o candomblé] Angola. Na Angola eu não tenho o que queixar. Eu tenho que queixar quando eu estava na umbanda, não pela umbanda, e sim pela situação do meu marido que bebia demais.

**Mãe Geni:** olha, se eu for contar tudo sobre a minha vida, a vida de candomblé, um dia e uma noite não dão. No tempo da umbanda eu sofri muito, mas não é por conta da umbanda não. É porque eu não tinha de onde tirar para manter, porque era muita coisa e o marido tirava o dinheiro todo. Agora, depois que eu passei para o candomblé, minha vida mudou. Eu tive um centro no Céu Azul[GO]. Foi muito bom. Teve quem me ajudasse. Depois vim parar aqui [Novo Gama-GO], e teve quem me ajudasse. Um deu terreno, outro deu a construção. Está aí até hoje. Agora é muita coisa, muita coisa mesmo. Se eu me sentar para contar para o senhor de ponta a ponta mesmo, assim, vai ser por etapa, porque eu não lembro de tudo, então é isso aí.

**Mãe Geni:** Eu gosto muito do candomblé, gosto muito dos meus filhos, recebo todo mundo para me ouvir, seja o pobre ou não porque é tudo igual. Não adianta dizer que trato rico bem e o pobre não trato bem. É tudo igual, é tudo um ser humano e gente que luta. Eu agora praticamente estou afastando do candomblé aos poucos, porque eu tenho o kutala [herdeiro], que é ele é o que vai tomar conta quando eu...

**Adeir:** É o Pai Tawá?!

**Mãe Geni:** É o Pai Tawá. Esse aí eu vi nascer, cresceu junto comigo praticamente. E esse aí para mim é meu filho, meu neto. É tudo que eu tenho. Para mim ele vale mais que os próprios filhos que eu botei no mundo. Porque eu tenho filho que passa de 5 anos sem falar comigo e ele sempre me dá atenção, sempre cuida de mim. Então, eu estou querendo afastar [do candomblé] mais pela idade e pelo cansaço, que eu não estou aguentando muita coisa [aos 82 anos de idade].

[Nesse momento a Mameto Languanji passa a palavra para o Pai Tawá]



**Foto:** Pai Tawá em função: Fonte arquivo pessoal do entrevistado.

**Pai Tawá:** Eu praticamente não tive vida antes de candomblé, né? Porque eu já nasci dentro do terreiro.

**Mãe Geni:** Ali naquela parede tem uma foto dele pequenininho chupando o bico.

**Adeir:** Então é isso que eu queria saber. São 3 crianças aqui nessa foto?

**Pai Tawá:** Sou eu e dois primos meus.

**Adeir:** Ah, é? Então está explicado. Você estava muito pequenininho. Pensei comigo: “será que essas são as primeiras crianças do terreiro?”

**Pai Tawá:** Ah, [as primeiras crianças] eram as primas, netos da Mãe de Santo. Eu já nasci dentro de terreiro, já tomei consciência de vida dentro de terreiro.

**Pai Tawá:** Eu praticamente não tive vida antes de candomblé, né? Porque eu já nasci dentro do terreiro.

**Adeir:** Eu gostaria que vocês me falassem da origem, do local, primeiro local do terreiro... Quantos anos que vocês permaneceram no primeiro local? Quantos anos que já permanecem aqui. Falassem um pouco da história da família Angola, da Casa dentro da família Angola.

**Pai Tawá:** Então a família veio de Minas Gerais, Montes Claros, lugar em que Mãe foi iniciada através de Tata Italeji [também conhecido como Pai Teresi], né? E aí a casa, a estrutura física, ela está com 34 anos, né, Mãe?

**Pai Tawá:** Já em Brasília de estrutura física, porque minha Mãe começou a atender já, teoricamente como sacerdotisa, em Planaltina. Qual época é mais ou menos, Mãe?

**Mãe Geni:** Ronaldo era pequenininho. Ele tinha uns 3 ou 4 anos e eu estava em Planaltina.

**Pai Tawá:** Não tinha nascido nem minha mãe [carnal] ainda, né? Ou já tinha?

**Mãe Geni:** Tinha. Sua mãe tinha 1 ano.

**Adeir:** Aí o atendimento era na casa da senhora?

**Mãe Geni:** Não era um terreiro ainda, mas minha casa era da umbanda ainda.

**Pai Tawá:** É, da umbanda, mas começou assim: Mãe Geni, alguns seguidores, alguns filhos, começaram a surgir. Pai Lilico de Oxum, lá de Planaltina, tem memória de minha Mãe ainda dessa época. Minha Mãe saiu de Planaltina, veio para o Novo Gama, continuou com essa forma, de cuidado das pessoas, até que surgiu a casa. Uma filha de Santo dela de umbanda que tinha a casa aberta, Mãe Danjú passou a seguir minha Mãe. Minha Mãe começou a conduzir os trabalhos dentro da casa dela, até que Mãe Pequena bolou para o Santo dela pedindo iniciação. Foi a partir desse momento que surgiu de fato a estrutura física do terreiro de candomblé, de Mãe Geni.

**Pai Tawá:** Porque ela bolou na Casa de Mãe Danjú, mas teve uma confusão lá. Algumas coisas estavam acontecendo e o Santo falou que queria estar na Casa de Mãe Geni, debaixo do teto de Nzazi. Foi aí que se iniciou esse processo. Mãe e o seu finado tiraram minha Mãe Pequena de dentro do terreiro dela. Ela foi iniciar dentro da Casa de Mãe, lá no Novo Gama [no bairro Céu Azul].

**Pai Tawá:** Aí, no processo de preceito da minha Mãe Pequena, nesses três meses, Mãe Geni fez a aquisição do terreno do Céu Azul. Não estava nem com a intenção de comprar lote não, não é Mãe?

**Mãe Geni:** Nenhuma, nenhuma, nenhuma. Eu fui levar o meu Pai quando fui fazer a sua Mãe Pequena. Eu fui levar ele lá no Valparaíso (GO), ali próximo dos bombeiros, que ali é que pegava o ônibus para ir para Montes Claros. Eu fui levar ele e eu pedi um táxi. Quando ele voltou, que o meu pai pegou o ônibus e voltou, ele passou comigo no terreno lá do Céu Azul. Ele falou: “Dona Geni, a senhora não quer comprar isso aqui não?” Eu falei: “Eu não tenho um parente que tem esse dinheiro”. Era R\$ 25.000,00. Aí eu tratei de uma senhora que o

marido dela era coronel num lugar chamado Tabatinga [Amazonas, na fronteira com a Colômbia]. Ele já tinha andado por São Paulo, por tudo quanto é lugar e não tinha curado a mulher. Ele foi e levou essa mulher lá em casa. Um parente dele, que era da polícia daqui e falou com o coronel, e ele veio com a mulher dele. Aí esse homem veio, eu fui buscar no aeroporto, sem conhecer ele. Quando eu o vi aproximando, eu falei: “É você que é o parente do Joel?” “Sim”. Falei: “Pois é, então eu sou Geni. Vamos para casa”. Cheguei em casa, eu pensei que o coronel fosse para um hotel. Ele falou assim: “A senhora permite que eu fique aqui?” Eu falei: “Olha, eu não tenho conforto para o senhor aqui não”. Ele falou: “Não tem problema, eu durmo no chão se for possível. Eu quero ver se minha mulher fica curada”.

**Mãe Geni:** Com três dias a mulher ficou bem. Aí ela virou para ele e ainda falou assim: “Vamos embora bem, que eu estou ótima!”. Ele falou: “Não. Vamos ficar mais uns três dias. A senhora permite?”. Falei: “Sim”. Antes do coronel ir embora ele me perguntou: “Quanto que a senhora vai cobrar de mim?” Eu falei: “só me dê o que o senhor acha que deve”. Ele foi embora. Passou um mês, dois meses, ele ligou no serviço do meu marido dizendo para eu ir ao Banco do Brasil procurar fulano de tal e tal. Eu fui. Cheguei lá, o gerente foi me atender e aí me perguntou assim: “A senhora vai aplicar ou fazer o quê?” Eu falei: “Não, eu vou tirar e levar para casa”. Pensei que era um dinheirinho, né? Ele falou: “Não, a senhora não pode ir com esse tanto de dinheiro assim, não. A senhora tem que pegar um táxi então”. R\$ 25.000,00 foi o dinheiro que o coronel mandou.

**Adeir:** A conta certinha de comprar o terreno que estava à venda, né?!

**Mãe Geni:** É. Aí eu paguei o homem lá e fiquei com o lote. “Agora, como é que eu vou construir isso aqui?”. A madrinha de um daqueles meninos que está ali lá foto falou: “vamos construir”. Aí ela tocou um bonde para frente, mandava carreta de tijolo, era cimento e tudo e pagava o povo. E eu fui lutando, trabalhando. Aí já tinha casado de novo, o meu marido trabalhava e a gente foi lutando, lutando e consegui. Lá no Céu Azul ficou tão cheio que não estava cabendo o povo. Aí surgiu o Júlio ali para vender essa terra aqui.

**Adeir:** É o Pai Júlio de Logunedé, né?!

**Mãe Geni:** Sim. Aí eu falei: “Não, eu não quero não”. Aí, Kissumbure, o que vai vir falar com você falou: “Vamos lá, Mãe!”. Eu fui. Ele foi e comprou a terra. Fui lá e assinei. E agora, para fazer isso aqui? Um cara que é muito amigo do Joãozinho, só fazia as coisas que o Joãozinho mandava, o Joãozinho falou: “Faz minha casa”. Aí fez um quartinho lá embaixo que é o do Joãozinho, o primeiro que fiz. Menos de 4 meses, isso aqui estava tudo pronto.

**Adeir:** Foi rápido. Uns 6 meses. E essa casa aqui tem quantos anos? Tem 6 anos?

**Pai Tawá:** Tem 6 anos [em 2024].

**Adeir:** antes de esta casa ser o Bakiso o Pai Júlio já tinha o terreiro dele noutra local, mas a intenção dele era trazer o terreiro Egbé para cá também. Então acho que já tinha um fundamento Ketu neste território aqui.

**Mãe Geni:** Isso.

**Adeir:** Então, ainda tem um fundamento Ketu aqui dentro do Angola, né? Que interessante!



**Foto:** Mameto Languanji - Fonte conta do Instagram ([@bakisonzaze](#))

**Adeir:** Mameto Languanji, a senhora parece ter o dom da cura, não é ? Aliás, parece não, pelo que eu ouço dizer existem relatos muito interessantes sobre curas.

**Mãe Geni:** Com uns 12 anos de idade eu fui trabalhar de copeira no hospital, mas os médicos, nas sextas-feiras iam todos para as fazendas deles. Aí chegou um senhor, um fazendeiro com a mulher desmaiada nos braços.

**Adeir:** A senhora era copeira no hospital?

**Mãe Geni:** Copeira. Muito que eu tivesse na época era 15 anos. Chegou o fazendeiro com a mulher. Aí ele falou: “Cadê o médico?” Eu falei: “Não tem nenhum médico”. Ele foi dizendo assim: “Lugar de médico é no hospital”. Eu

disse: “Mas não tem nenhum, fazer o quê?” Ele disse: “A minha mulher, começou a ganhar menino e não termina. Olha aqui, está desmaiada!” Eu falei: “Deite ela aqui numa maca”. Olha a minha ousadia! Deitei a mulher na maca, falei com o moço: “O senhor deixa eu ver?” Ele falou: “Pode olhar, ela está morta”.

**Mãe Geni:** Ela estava desmaiada, boca aberta e tudo. Aí eu fui fazendo o que a minha Preta Velha ia me passando. Assim eu ia fazendo... O pé do menino voltou e ele nasceu normal.

**Mãe Geni:** Quando foi na segunda-feira o médico chegou, ele falou: “o que é que foi isso?” Aí, o homem todo alegre, falou: “Foi uma menina pretinha aí que salvou a minha mulher e o meu filho”. E o médico falou: “Uma menina, pretinha?”. Ele mandou me chamar na cozinha e eu fui. Ele falou: “Com a ordem de quem você fez isso? Você não sabe nada a respeito disso aqui”. O médico pegou o telefone e foi ligar para a polícia, e falou: “Pois você vai presa, porque isso não podia acontecer”. O fazendeirão, pai da criança, sacou um revólver 38, bateu em cima da mesa e disse: “Chama a polícia para ela e o funeral para você”.

**Adeir:** Que relato bonito. Eu tenho uma outra pergunta aqui. Acabou que vocês estão falando justamente o que eu queria perguntar que é sobre o cuidado. Como é o modo de cuidar, de proceder uma cura como essas que a senhora já fez?

**Mãe Geni:** a gente não fala, “eu vou curar”. A gente faz o que precisa fazer e espera.

**Adeir:** Deixar acontecer. Eu achei interessante isso que a senhora falou. Então não se fala assim: “eu vou fazer uma cura, eu vou te dar isso”. Só faço o que tenho que fazer!?

**Pai Tawá:** Sim.

**Mãe Geni:** É, a gente faz, mas depende muito de a pessoa ter fé, acreditar para as coisas acontecerem. Às vezes a gente está fazendo o trabalho, a cabeça da pessoa está longe... Como é que vai acontecer uma coisa boa? Tem que ter concentração.

**Pai Tawá:** Em geral, [no candomblé] são pessoas que entram com traumas e algumas vezes nem elas têm percepção deles. Só que nossa Casa

muitas vezes lida com essa situação de uma forma muito sutil. A pessoa, muitas vezes vai conseguindo se encaixar dentro do local. E, a partir desse encaixe, é que ela começa a soltar algumas coisas. A gente já tem uma percepção das pessoas que já chegam com a bagagem extremamente pesada. Mas a lida com isso não é de uma forma invasiva. É a familiarização mesmo.

**Pai Tawá:** [Ao chegar no terreiro a] pessoa começa a se identificar como pertencente à Casa. Muitas vezes, chega gente preta aqui de cabelo alisado, não sei mais o quê e passando maquiagem pra clarear a pele, aí vai se identificando com o Pai de Santo, que usa trança, que usa cabelo *black*. Se identifica com a irmã de Santo, que tem um blackzão. E pessoas pretas com vaidade, auto estima. Com essa vaidade aflorada no reconhecimento da sua beleza... E aí, vai quebrando esses tabus internamente nas pessoas. Por isso que muitas vezes [o terreiro] não faz um processo direto [de conscientização racial]. É feito um processo um pouco mais lento, um pouco mais indireto e aí essas pessoas vão passando por esse processo de transformação e entendimento de algumas coisas que elas passaram, de traumas que elas já têm.

**Pai Tawá:** As poucos as pessoas começam a abrir essas situações [de traumas sofridos por conta de racismo]. Aí sim, a gente entra num diálogo direto. E algumas vezes as pessoas começam a entender que tem trauma sem saber que tinham aquele trauma ali, sem saber que tinham sofrido aquele trauma, sem saber que certas situações tinham gerado um sofrimento nela.

**Adeir:** Então, no terreiro ocorre assim, um processo de identificação, né? Mas não precisa falar sobre a questão racial. Simplesmente acontece. Correto?

**Pai Tawa:** É dito, mas não é dito para uma pessoa de forma direta. Isso é conversado frequentemente nas rodas de conversa dentro do terreiro, entre as pessoas no terreiro. Não é feito assim: “vamos parar pra falar sobre questão racial”. Questão racial é viva dentro do terreiro o dia inteiro. E aí as outras pessoas vão ouvindo, vão participando, vão presenciando. Ouve um falando aqui, ouve o outro falando ali. Então esses diálogos não são feitos de uma forma concentrada. O que eu acho magnífico porque acontece no terreiro inteiro, e não de um ponto focal. Às vezes esse diálogo você tem num grupo, a gente conversa

ali embaixo porque está nesse assunto, chega aqui em cima, tem outro grupo em que está no assunto similar. E aí as pessoas vão ouvindo, vão se encaixando, vão começando a ter liberdade para formular [seus pensamentos].

**Adeir:** como que a senhora e o Pai Tawá lidam com a questão de raça dentro do terreiro? Já teve algum momento, alguma situação de vocês falarem sobre a questão racial dentro do candomblé mais abertamente?

**Pai Tawa:** Já. Querendo ou não, o candomblé é uma religião de preto.

**Pai Tawá:** o candomblé veio de laços ancestrais, que não tem como negar isso. E toda a Casa de candomblé é um pequeno quilombo. Um local de resistência. É um local de insistência, permanência. E já teve sim, algumas situações de pessoas de fora, pessoas brancas chegarem com questões raciais. E muitas vezes dizendo não entender o motivo dessa racialização no candomblé. É o discurso branco de sempre. Mas já teve sim, várias situações.

**Pai Tawá:** Nós temos alguns movimentos que estamos planejando fazer inclusive o dia da beleza da mulher negra. Nós temos alguns projetos voltados para a questão racial. Dentro de terreiros de candomblé não tem como evitar essa questão. Ainda mais nossa Casa que é formada por mulheres pretas, né? A maioria das mais velhas de nossa são mulheres pretas. A Mãe de Santo, principalmente. A família mineira dela, o sangue da família carnal também, toda formada por pessoas pretas. Mas tem algumas ocasiões que a gente tem que ter esse território bem demarcado, porque se a gente vacilar em algumas questões, nós somos agredidos dentro da nossa própria casa.

**Mãe Geni:** No fundo, no fundo, o branco não aceita o preto. Mas com a gente aqui tem que engolir, ou então sai fora.

**Adeir:** Então eles pensam..., é o que você falou Pai Tawa, foi de questionarem alguns fundamentos da tradição, da língua...

**Pai Tawá:** De todos os tipos. Tanto em questão de...

**Mãe Geni:** De falar assim: “a senhora gosta daquela nega mais do que de mim, né?”

**Pai Tawa:** É terrível sim. De uma forma bem explícita de tipo: “Ah, você que é preto, como que você sabe candomblé, como que você aprendeu?”. Mãe tem pouquíssima tempo de estudo de escola, mas em compensação, o candomblé não é uma religião de livro. Candomblé é uma religião de vivência. É uma religião de aprendizado, onde se senta o mais velho para ensinar para o mais novo. E aí até esse nível, assim, de questionamento: “Como você aprendeu o candomblé com pouco estudo?” Já tivemos várias situações, assim.

**Adeir:** Então comparam o candomblé com as outras religiões lá fora, né?

**Pai Tawá:** Sim, compara com outras religiões. Eu já ouvi falar assim: “Mas gente preta sendo um sacerdote?”. O normal é ter gente preta sendo sacerdote dentro de terreiro de candomblé.

**Pai Tawá:** [O candomblé] não é excludente. Tem várias pessoas brancas que são sacerdotes e tudo mais, mas a nossa base vem de África. Então não há um padrão, não é um padrão. E a as casas de candomblé não têm essa questão, não há um questionário: “Ah, você é preto, você é branco. Vai entrar pra casa ou não vai”. Mas muitas vezes nós fomos atacados por uma questão, tanto com o preconceito religioso (intolerância religiosa), como o preconceito racial, dentro do próprio terreiro.

**Pai Tawa:** No candomblé nós temos o entendimento de que nós somos humanos. Que nós somos de carne e osso, que nós estamos em cima da terra como um ciclo e que um dia isso acaba. Eu acho que só isso já geraria uma compreensão que da mesma forma que nós somos, os outros também são. **Eu vejo que as pessoas hoje em dia estão cada vez mais perdendo a humanidade. A busca por essa humanidade é indispensável. E a casa de candomblé muitas vezes traz isso de uma forma indireta.** O candomblé nos ensina que nós fazemos parte do ciclo. Nós não somos o círculo, nós somos uma pequena etapa, nós fazemos parte do processo. **Eu acredito muito que esse entendimento seja capaz de fazer muita diferença no mundo.** [Grifo meu].

**Pai Tawá:** Tem uma coisa que também complemento a questão anterior. O quanto as casas de candomblés são fora desse ciclo produtivo da comunidade [regular], não é? Uma das coisas que eu falei com Mãe é esse apreço pelo mais

velho dentro do candomblé. A gente entende que se o mais velho tem uma experiência, ele tem muito para nos ensinar... [mas lá fora ele] não faz parte do ciclo produtivo da sociedade, do capitalismo. No capitalismo, quanto mais velha a pessoa é, menos produtiva ela será. E no candomblé não é assim. O candomblé entende que quanto mais velha a pessoa for, mais produtiva ela é porque a pessoa mais velha é capaz de fortalecer os mais novos, de ensinar atalhos, de ensinar aonde vai, aonde não vai. Uma das coisas que Mãe sempre falou pra mim é: “Quem não ouve conselho, ouve: ô coitado”.

### **O Egbe**

O Egbe Onigbadamu é uma casa de candomblé Ketu, situada no Novo Gama-GO, cujo zelador é o Babalorixá Júlio César de Logunedé, também chamado de Babá Logunce ou de Pai Júlio. É nesta casa onde também sou membro da família na condição de abian desde setembro de 2022.

A história da origem do Egbe é intrínseca à história de vida do Pai Júlio. A narrativa do “mito fundador” – como elemento identitário na transmissão da tradição – é também o que lastreia para nós a referência histórica da nossa família ancestral.

Os diferentes temas tratados por Babá Logunce nessa pesquisa foram ordenados a partir da sua própria trajetória de vida. Alguns temas perguntados no questionário foram narrados dentro do próprio relato feito, e outros temas foram retomados e entrecortados com alguns trechos do relato da história de vida, de memórias e de saberes de Babá Logunce.



**Foto:** Babá Logunce (festa do Caboclo Lírio, 2023) – em frente ao barracão (ogãs Lucas, Édio e Thiago ao fundo; Maganza M'vula Kenan de Angorô da esquerda para a direita da foto; Ijo Danilo entre o Angorô e o Babá Logunce; Babá Kekere Akobi [Pai Pequeno] está entre o Babá Logunce e os ogãs – Fonte Conta do Instagram (@egbeonigbadamu).



**Fotos:** Egbe Onigbadamu – mosaico com imagens internas e externas da casa em três diferentes dias de função (Caboclo Lírio, Oxóssi e Xangô) – Fonte arquivo do Egbe (montagem feita pelo Ogã Leonardo de Ayrá).

## Calendário Litúrgico

# 2024

*Quando o rebanho se junta,  
o Leão dorme com fome*  
— Provérbio africano



### JANEIRO

S	T	Q	Q	S	S	D
1	2	3	4	5	6	7
8	9	10	11	12	13	14
15	16	17	18	19	20	21
22	23	24	25	26	27	28
29	30	31				

1 - Ano novo

### FEVEREIRO

S	T	Q	Q	S	S	D
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29		

13 - Odu Babá Fomutinho de Oyá

### MARÇO

S	T	Q	Q	S	S	D
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
31						

16 - Festa de Iansã Babá Fomutinho  
23 - Sete dias de Oyá  
19 - Odu Vá Lauriceia de Oxossi

### ABRIL

S	T	Q	Q	S	S	D
1	2	3	4	5	6	7
8	9	10	11	12	13	14
15	16	17	18	19	20	21
22	23	24	25	26	27	28
29	30					

19 - Dia dos povos indígenas

### MAIO

S	T	Q	Q	S	S	D
		1	2	3	4	5
6	7	8	9	10	11	12
13	14	15	16	17	18	19
20	21	22	23	24	25	26
27	28	29	30	31		

01 - Festa do Caboclo Lírio  
30 - Festa de Oxossi Ilê axé Yá Nasso Oká

### JUNHO

S	T	Q	Q	S	S	D
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30

03 - Aniversário Babá Júlio Cesar  
23 - Odu Babá Júlio Cesar de Logun Edé  
29 - Ajodun dos Olodés

### JULHO

S	T	Q	Q	S	S	D
1	2	3	4	5	6	7
8	9	10	11	12	13	14
15	16	17	18	19	20	21
22	23	24	25	26	27	28
29	30	31				

27 - Ajodun de Logun Edé

### AGOSTO

S	T	Q	Q	S	S	D
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	31

24 - Olugbajé

### SETEMBRO

S	T	Q	Q	S	S	D
						1
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30						

28 - Ajodun de Xangô, Ayrá e Yabás

### OUTUBRO

S	T	Q	Q	S	S	D
	1	2	3	4	5	6
7	8	9	10	11	12	13
14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27
28	29	30	31			

12 - Caruru de Ibeji

### NOVEMBRO

S	T	Q	Q	S	S	D
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	

02 - Finados  
23 - Ajodun de Oxum

### DEZEMBRO

S	T	Q	Q	S	S	D
						1
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30	31					

07 - Osé Geral e Obrigações de Oxalá



QUADRA 209 LOTE 33, RESIDENCIAL ALVORADA - NOVO GAMA

SACERDOTE JÚLIO CESAR DE LOGUN EDÉ

6199281-3111 @EGBEONIGBADAMU



Foto: Babá Logunce – Fonte arquivo pessoal do entrevistado.

O terreiro Egbe Onigbadamu foi plantado em 2004 pelas mãos do Babalorixá Fomotinho de Yansã<sup>47</sup>, filho da Yalorixá Lauricéia de Oxóssi (radicada em São João do Meriti-RJ), por sua vez, filha de Mãe Nitinha de Oxum (filha da saudosa Mãe Massi de Oxaguiã). Mãe Nitinha fez herdeira a sua neta Débora de Oxum em Miguel Couto, no Rio de Janeiro. Mãe Nitinha era Mãe

---

<sup>47</sup> O Pai Fomotinho foi quem deu os direitos aos exercícios de babalorixá ao Babá Logunce.

Pequena no terreiro na Casa Branca no Engenho Velho, em Salvador. Esta é a linhagem da nossa família ancestral. O Egbé Onigbadamu abriu as portas ao público oficialmente em 2006, no Novo Gama-GO.

E como diz Babá Logunce, o Egbe, por ser uma sociedade de base africana, tem espaço para todas as pessoas. E o babalorixá sempre afirma que a sociedade possui diferentes formas de vínculos, e que, portanto, os vínculos das pessoas para com o Egbe não se dão apenas e somente através da iniciação ou por confirmação de cargos. Existem diferentes formas de vínculos em que a cooperação, a compadrio, a solidariedade e o colaborativismo – ao modo da inteligência negra nos quilombos (Alves, 2019) – do Egbe mobiliza diferentes públicos.

O Babá Logunce teve sua mediunidade manifesta desde os primeiros anos de vida. Porém teve um caminho espiritual cerceado pela família para frequentar as religiões de matriz africana. Mesmo contra a vontade da família, foi através de um comentário de uma colega de escola que Babá Logunce, aos 12 anos de idade, conheceu o terreiro de umbanda Pai Benedito, no Gama-DF. Pouco tempo depois ele foi consagrado em um outro terreiro de umbanda, também no Gama, chamado Pai João de Aruanda, sob a responsabilidade de Madrinha<sup>48</sup> Júlia de Oxalá, cujo terreiro tinha uma característica de culto doméstico, mais familiar. Casa essa em que Babá Logunce permaneceu até os 13 anos de idade.

Quando perguntando como foi a sua chegada na umbanda, Babá Logunce disse que:

**Babá Logunce:** (...) Houve assim uma identificação muito forte com aqueles pontos, não tinha atabaque, era nas palmas, mas aquele ponto do Preto Velho entrou dentro de mim, me revirou por dentro. Daí eu comecei a fugir de casa, assim, escondido, porque a minha mãe, apesar de ter primos que fundaram terreiro lá no vale do Rio Doce, terreiro de São Jorge, na Barra do Cuieté (cidade que margeia o Rio Doce), em Minas Gerais [não me permitia

---

<sup>48</sup> O Termo “Madrinha” é muito comum nas casas de umbanda e possui equivalência de “Mãe” para se referir a uma sacerdotisa e liderança religiosa.

frequentar o terreiro]. (...). Esse terreiro [da família] era o Centro Espírito São Jorge Guerreiro da linha da Jurema (...). Minha mãe disse que eu sou herdeiro dessa força, que vem de seu primo José Quirino (primo biológico da minha mãe, e meu primo de segundo grau).

Pelo fato de ser um adolescente LGBT, periférico, pardo e pobre, diversas dificuldades atravessavam o caminho de Babá Logunce. O racismo religioso, institucional e o preconceito sexual sofridos na escola na época (Anos finais do Ensino Fundamental e Ensino Médio) fizeram com que Babá Logunce abandonasse a escola em Brasília. Só tempos mais tarde ele retomou os estudos. Fez faculdade de arte na Faculdade Dulcina de Moraes, e mais tarde também se graduou em dança no Instituto Federal de Brasília-IFB. Posteriormente fez o mestrado em Arte (2021) e atualmente (2023) cursa o doutorado em Direitos Humanos na UnB.

Após o tempo na casa de Madrinha Júlia, Babá Logunce conheceu um outro terreiro que possuía mais elementos africanos em seus ritos.

**Babá Logunce:** Eu conheci umas pessoas que me convidaram para ir a um terreiro que tinha atabaque. Meu sonho era conhecer o batuque. Lá tinha um Pai de Santo chamado José Páscoa, que era fotógrafo no Setor Leste do Gama. Então assim, ele era carioca, e a umbanda dele era muito animada. (...). Era umbanda, “macumba”<sup>49</sup> mesmo, sabe assim, muito bem tocada. Quando eu vi aquilo eu falei, meu Deus! que coisa forte. Aí eu vi como o atabaque mexeu profundamente comigo.

**Babá Logunce:** E as roupas nesse terreiro já remetiam ao candomblé, porque a umbanda da Madrinha Júlia não tinha baiana, era somente saia ou eram vestidos, mas não eram aqueles tipos de roupas como as camisas abotoadas de lado como os kardecistas usam. Foi lá no Pai Zé que eu vi muitos

---

<sup>49</sup> Imprescindível explicar que, dentro do candomblé o termo “macumba” – aplicado para se referir genericamente às pessoas que são de religião de matriz africana – não representa o sentido racista que se observa fora dos terreiros. No candomblé ou entre pares, quando alguém se diz ser “macumbeiro/a”, está produzindo no campo da linguagem um significado desobjetificante e antirracista – como resposta ao sentido pejorativo que se dá contra pessoas praticantes de religiões de matriz africana. Em muitas entrevistas realizadas as pessoas participantes trouxeram essa palavra dentro deste sentido aqui exposto como atributo identitário positivo que, ao mesmo tempo que a fortalece, as destaca dos demais segmentos religiosos hegemônicos.

símbolos do candomblé: as contas, as baianas, os atabaques, as anáguas armando aquelas saias bonitas. Então houve uma identificação imediata e aí eu comecei a frequentar essa casa. Acho que eu fui numas 3, 4 giras e comecei a fazer parte de um grupo de andarilhos.

**Adeir:** Andarilhos por passar por diferentes terreiros?

**Babá Logunce:** Sim, pelo Gama. E aí foi quando eu fui chamado a atenção pelo Pai João de Aruanda [lá na Madrinha Júlia, por causa desse comportamento]. Ele [Pai João de Aruanda] que era o comandante do terreiro e me chamou a atenção. Falou assim: “Olha, eu vou lavar sua cabeça porque você está andando muito. E não pode, está confundindo a sua coroa”. Que na umbanda fala coroa, no candomblé é ori. “Está confundindo a sua coroa”. E foi feito um amaci<sup>50</sup>, mas não teve jeito, o amaci não segurou, porque aí eu passei a ser o centro de informação. Eu sabia onde tinha “macumba” sábado, domingo, segunda, terça, quarta, quinta.

**Babá Logunce:** Até que descobrimos que 1 dos 30 [andarilhos] (...), tinha recolhido pra fazer a iniciação, no candomblé e para nós de umbanda, fazer a iniação era um grau a mais, era uma profundidade a mais, era praticamente inacessível para a gente, porque a gente tinha o candomblé como uma religião muito cara. E realmente, as despesas são altas e para mim que não trabalhava (...). E aí esse Márcio era um dos que estava recolhido em Luziânia, no Quilômetro 24, ao lado da antiga fábrica de sabão, chamada Sical. Então assim, agora eu estou falando para você da minha transição da umbanda para o candomblé.

**Adeir:** E era qual candomblé?

**Babá Logunce:** Era Mãe Judite de Oxalá.

**Adeir:** Então, era Ketu?

**Babá Logunce:** Era Nagô.

**Adeir:** E qual, qual a diferença do Ketu para o Nagô?

---

<sup>50</sup> Um banho com ervas sagradas. Em geral, no candomblé, faz-se estes banhos de amaci e/ou com sabão da costa assim que se adentra ao terreiro – na sequência veste-se as roupas brancas de trabalho (chamadas de ração) e coloca-se as guias/fios de conta antes de saudar a casa.

**Babá Logunce:** O Nagô é Iorubá. (...). o Ketu e o Ijexá, por exemplo, são ramificações do Nagô. [Hoje é que se tem uma separação um pouco mais definida em termos de tradição, pois antigamente] a gente não conhecia o candomblé Ketu, o candomblé Nagô, o candomblé Jeje. A gente conhecia o candomblé como “Nação”. Então, assim, naquela época [em Brasília e Entorno] você tocava Nação, e lá você poderia ver manifestação de inquice, de vodum<sup>51</sup>, no mesmo espaço. Isso no Distrito Federal, na década de 70 e 80. Depois é que em 90 começa a chegar pessoas de Salvador, do Rio e começa a separar o candomblé [conforme as suas organizações já dadas em seus estados].

**Babá Logunce:** (...). Naquela época eram todas as manifestações de todas as tradições. E aí, quando eu vi aquilo assim, aquelas roupas, aquelas contas trançadas com palhas e búzios, eu falei: “Eu não quero isso... eu sou isso!”. Ali eu vi que nasci para aquilo ali, sabe? Eu sei que eu precisava passar sim pelo processo da umbanda. Mesmo hoje em dia eu entendo que esse caminho assim foi trilhado porque foi devido à minha ancestralidade. Eu tenho esse caboclo que me acompanha até hoje. Eu tenho esse compromisso, pois foi o Caboclo Lírio que apontou o terreno onde hoje funciona a casa de Logunedé.

Após acompanhar o processo de “saída” dos recém iniciados (apresentação pública em comemoração) na casa de Mãe Judite, então Babá Logunce, que na ocasião tinha uns 14 anos de idade, fica muito interessado em consultar os búzios para saber quem era o seu orixá de cabeça e entender mais sobre os seus caminhos espirituais no candomblé. Mas por não ter dinheiro para pagar o jogo de búzios – assim como seus amigos que consultaram os búzios e já saíram dali com a lista do enxoval para comprar – então ele caiu em prantos, pois não sabia que tinha que pagar nem o jogo e nem sabia do que tinha que comprar o enxoval.

**Babá Logunce:** “Por que você está chorando?” [Mãe Judite perguntou]. Eu falei: “Ah, porque eu queria que a senhora jogasse para mim”. Eu era uma

---

<sup>51</sup> Inquice/inquice termo que se refere às divindades dos povos Bantu cultuadas no candomblé de tradição Angola; vodum, termo Jeje-Fon que se refere às divindades cultuadas no candomblé de tradição Jeje – ao passo que orixá se refere às divindades iorubanas cultuadas na tradição Nagô/Ketu.

criança. Ela disse: “Olha, se der para encaixar você aqui tudo bem. Vamos lá, sente-se aqui”. Aí mandou eu me sentar e jogou, jogou, jogou e meu orixá não aparecia, ela falava bem assim: “Não, não consigo. O orixá dele não veio e eu tenho muita gente marcada, tem muito ebó para fazer”. Ebó são as limpezas, e ela dizia ainda que tinha gente agendada e esse orixá não aparecia... foi aí, que eu aumentei o meu choro, porque eu falei: “Nossa, além de conseguir o espaço para o jogo, ainda eu não tenho orixá. E Mãe Judite pedia para os meninos, para os colegas me acalmarem. Que eu tinha orixá sim, só que ele não queria se mostrar, que deveria ser um orixá muito tímido. Realmente o meu orixá é muito arisco.

**Adeir:** É Logunedé o seu orixá.

**Babá Logunce:** É. Aí eu não parava de chorar, Adeir. Eu não parava de chorar. Aí chegou uma senhora chamada Alda. E essa Alda é iniciada para Logunedé. Ela é da casa da Mãe Judite de Oxalá. Ah, e a Alda perguntou porque que eu estava chorando. Mãe Judite disse: “ah, porque esse menino não para de chorar, ele só fica chorando. Eu estou cheia de gente aqui para atender. O santo dele não aparece. Ele queria jogar, joguei. O santo, não aparece!” E assim, o jogo é pago e ela jogou sem cobrar.

**Babá Logunce:** Então, assim, o constrangimento maior era esse, de ter que insistir numa coisa que era paga, que eu já não tinha sido cobrado, para insistir de novo. E aí a Alda me olhou. Lembro do olhar dela, sabe? Ela me olhou. Aí ela [Mãe Judite] ainda falou: “Ajuda, Alda, vê, se você sente a força desse menino”. A Alda pegou na minha mão, aí imediatamente ela incorporou. Virou nela o Logunedé e falou para mãe Judite que eu era filho dele. Falou para todo mundo ali, que eu precisava ser iniciado, que eu tinha uma ancestralidade e o que eu não tivesse [de enxoval] que era pra filha dela [Alda] completar.

**Adeir:** E aí, seu choro, antes de tristeza, agora foi de alegria...

**Babá Logunce:** Aí foi de alegria. Mas quem era Logunedé? Porque na umbanda a gente não tem muito contato com Logunedé. Aí foi me explicar que era o filho de Oxóssi com Oxum. E aí, inclusive, Logun é um dos orixás mais mal interpretado [como *metá metá*] [pois dizem] que era metade homem, metade mulher. *Metá* no lorubá não significa metade conforme a língua portuguesa. Na

verdade, *metá* na língua Iorubá significa 3. Por isso que Logun é a tríade. Ele é o pai, a mãe e ele mesmo.

**Babá Logunce:** O príncipe Logunedé é um orixá dentro do panteão Iorubano. Ele é encantado. Ele é o filho (ou o amor) de Oxóssi. Ele é o filho (ou o amor) de Oxum. Enfim, de lá eu saí com uma listinha também. (...) lá para iniciar o Logunedé era tudo dobrado, era tudo, então se os outros orixás usavam um prato, para Logun tinha que ser dois pratos.

**Adeir:** Mas por que é assim, Babá?

**Babá Logunce:** Porque esse orixá concebia a manifestação dupla (de Oxóssi e de Oxum) e dele mesmo, então eu tinha que trazer os elementos para Oxóssi e os elementos para Oxum. Então, foi assim que eu fui iniciado, a lista dobrou. E as comidas, enfim, tudo o que se leva numa iniciação foi tudo, mas aí eu tinha já essa ajuda da Alda. [E a casa de umbanda da Madrinha Júlia também contribuiu com boa parte do enxoval para colocar nas malas].

**Babá Logunce:** E eu consegui a mala (esse item fazia parte do enxoval), mas só faltava agora a autorização da minha mãe, porque como é que eu ia ficar 21 dias, 23 dias afastado de casa, sem falar com ela? Aí foi quando eu disse: “Mãe”. Eu contei para ela: “Eu preciso da sua autorização. A senhora assina?”. “Não vou autorizar, e você não vai. Se você for, eu vou lá com a polícia te buscar”. Aí eu deixei um bilhete: “Pode vir, é no Quilômetro 24, onde eu estou me recolhendo. Eu vou correr atrás do meu compromisso”. E fugi de casa. Peguei essa malinha, reuni umas coisas e fugi e fui para o terreiro.

**Babá Logunce:** (...) eu passei o 3 de junho, quando eu fiz 15 anos, dentro do quarto de santo, e no dia 23/06/1984 Logunedé deu o nome no terreiro da Mãe Judite de Nagô, no Quilômetro 24, em Luziânia.

**Adeir:** E quanto tempo que você ficou na casa da Mãe Judite?

**Babá Logunce:** Eu fiquei lá até ela falecer. Com meus 16 anos de iniciado.

**Adeir:** Aí faleceu e a casa ficou?

**Babá Logunce:** Aí, infelizmente, o que acontece? Quando a sacerdotisa não deixa uma ata por escrito, então também ela não deixa uma garantia da questão fundiária e de bens. Nesses casos, a família carnal costuma se apropriar e aí vira uma especulação financeira. O terreiro de Mãe Judite eles não conseguem vender, mas a herdeira não quis tocar [o candomblé]. Essa herdeira já se foi também. Infelizmente, a casa dela está fechada.

Pouco antes do falecimento de Mãe Judite, Babá Logunce manifesta o desejo de continuar seus estudos formais, pois havia abandonado a escola. Seu desejo era de ajudar os pais biológicos nas despesas da casa. A Yalorixá o apoiou nesta decisão, mas o recomenda:

**Babá Logunce:** “Você vai, não precisa de tomar obrigação [de 3 anos] agora. (...). Vai estudar, vai trabalhar, vai ajudar sua família. Mas só não esqueça de Logunedé. Você tem um compromisso ancestral com ele”. Só que eu não sabia o que que era esse compromisso. Era o sacerdócio. Se se ela falasse isso... Aí é que que eu não ia firmar o compromisso mesmo, porque eu tinha muito medo de uma responsabilidade desse nível, porque a vida dela.. ela vivia dentro do terreiro.

**Adeir:** Sim. Mas, Pai Júlio, e como é que foi essa transição, então do Nagô com a sua experiência? Tem a questão profissional que foi uma vertente, o seu estudo, né? Que inclusive consta também na sua biografia, o livro que você escreveu e o artigo também que a gente escreveu junto sobre o Candomblé Escola. Eu gostaria de saber: como é que foi essa transição do Nagô então para o Ketu?

**Babá Logunce:** Pois é, como eu te falei, o Ketu é parte de um guarda-chuva que é o Nagô. Nagô é uma nação-mãe.

**Adeir:** Sim, mas como que você fez então a transição?

Antes de responder esta pergunta Babá Logunce contextualiza que, após a iniciação, as suas etapas de obrigações de 3 e de 7 anos estavam atrasadas, pois ele se afastou do candomblé para cuidar dos estudos. Ele concluiu a

Educação Básica, se formou em Artes na Faculdade Dulcina de Moraes e quando:

**Babá Logunce:** Já era concursado [da Secretaria de Educação do Distrito Federal] e sempre vinha essa coisinha de Logunedé [no lembrete de Mãe Judite]: “Não esquece Logun, não esquece o Logunedé”. Aí nesse processo de afastamento ela falece. Ela faleceu [foi para o “mundo da verdade”, nos nossos dizeres].

**Babá Logunce:** (...)” Quando a pessoa morre [sacerdote/ sacerdotisa do candomblé], aí é onde entra a sua pergunta inicial, “como é que foi feita a transição?” [Conforme a tradição do candomblé] a gente não pode estar com a mão de morto na cabeça. Aí eu procurei um sacerdote chamado Fomotinho de Yansã [à época também era professor da Secretaria de Educação distrital]. Eu tinha conhecido ele há alguns anos, numa obrigação que ele estava fazendo para Oxóssi, no Gama. Foi o jogo que determinou então a “retirada da mão de vumbe” [retirada da mão de morto].

**Babá Logunce:** E aí eu fui convidado a ajudar. Eu virei um assistente desse Pai de Santo. Eu tinha uma bicicleta...

**Adeir:** Você foi convidado por ele para auxiliar somente para essa função.

**Babá Logunce:** Só para essa função. Então ele falava, eu preciso de galho de café. Eu corria e arrumava. Eu preciso de casca de caracol. Ele queria e eu arrumava. Eu preciso disso etc... Então eu fiquei sendo assessor dessa obrigação. Quando chegou no dia (...) da consagração dela [a mulher em obrigação], os assistentes do Babá Fomotinho fecharam a porta. E me deixou fora. Menino que eu era, aquilo foi um fim para mim. Eu comecei a chorar. “Poxa, como é que eu trabalho tanto”... E a porta foi fechada com muita força, sabe? assim, eu senti uma porta na cara... (...). Até então Fomotinho não era meu babalorixá ainda. Esse babalorixá, hoje seu avô, é filho de Yansã, iniciado no Rio de Janeiro, chegou em Brasília em 1975.

**Babá Logunce:** E aí, poxa... precisava esse rigor? Bater essa porta na minha cara? Eu peguei a minha bicicletinha. Quando eu estava saindo... muito emocionante essa parte! Aí a porta abriu. No que a porta abriu, eu vi Yansã

manifestada nele. A Yansã mandou me chamar. Yansã é a orixá que disputa a maternidade de Logun e os cuidados de Logun. Porque Yansã pergunta: “Quem é a mãe? É a que pari ou a que cria?” Yansã questiona isso para Oxum. Porque Oxum pariu, mas quem criou foi Yansã. E aí essa pergunta eu não sei te responder. Sendo um filho de Logunedé eu não posso te responder, é uma interrogação muito grande.

**Babá Logunce:** [Estava Yansã] olhando para mim, a porta abriu. Aí (...) a Isabel de Ogum, que é uma irmã de santo minha, que estava ajudando nessa obrigação (veio se tornar uma irmã de santo, até então não era nada minha), aí ela falou assim: “olha, não é para você ir embora. Yansã mandou você esperar”. No que Yansã mandou eu esperar, eu voltei e entrei. Eu precisava esperar porque era para me consagrar. Era para eu participar [do lado de fora] do que estava acontecendo e não era para eu entrar. **Mas ali mesmo, da porta, era para eu comungar do que tinha acabado de acontecer**, que era a obrigação para o santo da Rejane, da Mãe Rejane [grifo meu].

**Adeir:** Mas ainda, só uma pergunta Babá. Agô. Então essa transição também da tradição (embora tenha uma proximidade Nagô com o Ketu) e ali naquele momento então que você se identificou com Ketu e aí você precisou fazer uma outra iniciação?

**Babá Logunce:** Não. Eu [só] recebi o axé. Eu recebi o axé de Yansã. Yansã me apontou naquele dia como o filho dela. Eu estou te falando isso porque foi com o passar dos anos que eu fui entender. Mas até então, Júlio, Pai Júlio você foi iniciado? (...) Não! Aquele dia Yansã me consagrou, eu comunguei com o axé ali e depois eu entendi que ela já estava acenando o que ia acontecer lá na frente. Aí, depois disso foi que eu tomei posse como professor [de Artes] na Secretaria de Educação [do Distrito Federal-SEEDF].

Retomando o percurso do histórico da vida profissional, após muito tempo em exercício no magistério público distrital, na condição de professor, coordenador e diretor, Babá Logunce soube do falecimento de Mãe Judite. Então ele precisava procurar um sacerdote/sacerdotisa para retirar a mão de morto de sua cabeça.

**Babá Logunce:** Eu tinha que dar continuidade. E aí, espiritualmente falando, quem é a pessoa indicada? Quem lá atrás que já delimitou o espaço em ação? Já tinha falado quem ela era na minha vida? Então com esses anos todos passados, quem eu tive que procurar?

**Adeir:** O Fomotinho de Yansã.

**Babá Logunce:** Justamente. Aí ele tinha um candomblé. Para você ver como que é que são as coisas. De um lado era a Mãe Judite no Quilômetro 24, do outro lado, é a cidade Osfaya, no Quilômetro 24, local também, onde era o terreiro dele.

O Babá Logunce, chegando no terreiro do Pai Fomotinho, trocam informações e agendam o ritual de obrigação de retirada da mão de morto. Esse processo é também uma transição, pois retira a mão do morto e o sacerdote que conduz o ritual se torna o novo pai deste “órfão” até então.

**Adeir:** Então, o ritual ele é duplo, né? O sacerdote já faz a tirada da mão de um morto, e também já faz o ingresso na nova casa?

**Babá Logunce:** De regra é isso que acontece, mas não há a processo de “troca de águas”, porque ele não é obrigatório. Retirando a mão de “vumbe” [é o nome que dão na tradição Angola], assim eu tirei a mão de vumbe. Já dei obrigação com Pai Fomotinho. Mas não foi imediato de não.

Complementando o trecho anterior, Babá Logunce diz que após esse rito de vumbi ele se afasta novamente das funções do candomblé para se empenhar na vida profissional. Porém, em conversa com o Pai Fomotinho, que também era seu colega de profissão, Babá Logunce apresenta-se adoecido. Então Pai Fomotinho joga os búzios.

**Babá Logunce:** Aí ele [Pai Fomotinho] falou assim: “Júlio, no jogo está dizendo que você tem um acordo com Logunedé. Que acordo é esse?” Não. Não tem acordo nenhum. Eu não podia falar de um acordo. Porque o acordo era o

sacerdócio. O acordo implicaria em tomar obrigação de 7 anos e ir para uma casa.

**Adeir:** Entendi. Então é até uma questão de compreensão o processo de adoecimento. Alguns estudiosos falam do adoecimento como espécies de “doenças iniciáticas”. Elas estão relacionadas à mediunidade, e muita gente associa as doenças iniciáticas a uma questão negativa. Então você falou uma coisa muito interessante, que o adoecimento se trata na verdade do enfraquecimento do próprio orixá em virtude do seu afastamento dele. Porque se você não está alimentando o orixá você não está mantendo aquela força.

**Babá Logunce:** Exatamente, pois a força deve ser alimentada.

**Babá Logunce:** [Diante dos búzios] Aí, sim, eu falei: “Já quero recolher!” [daí Pai Fomotinho disse] “Calma, calma, não é assim. Vai fazer a cirurgia primeiro, vamos fazer o ebó”. Aí eu comecei a fazer uns ebós . Aí, a cirurgia foi incrível. Doutor Edvaldo [disse] “Eu nem precisei voltar para tirar os seus pontos. Eu nunca vi isso. Seu organismo absorveu os pontos por dentro”. Eu sabia porque ele estava falando isso. Eu sabia quem é que estava por trás de tudo isso, que era Logunedé. Logunedé me mostrou que com ele era mais fácil, do que separado. E aí eu comecei a sentir Logun cada vez mais próximo, comecei a tomar os ebós. E aí minha mãe viu anunciar umas casinhas lá no Alvorada [Novo Gama-GO, Entorno do DF]. [Hoje] minha mãe é de Yansã, essa mesma mãe que eu tive que fugir para iniciar.

**Adeir:** Sua mãe carnal?

**Babá Logunce:** Minha mãe carnal [Ekede Ana Maria de Yansã]. Ela disse: “Vamos lá para comprar uma casa. Se você não for, eu vou sozinha que a sua tia já comprou”. Então eu voltei lá do Alvorada, eu com uma banda, ela com outro de uma mesma casinha. Um lado era o banheiro e a cozinha. O outro lado era um quarto e essa casa hoje que temos...

**Adeir:** Onde hoje é a nossa casa...

**Babá Logunce:** Essa casa virou o nosso terreiro. [Perguntei ao Pai Fomotinho]: “Eu posso tomar essa obrigação?” “Pode. Vamos preparar essa casa, porque é uma obrigação de 7 anos”. Adeir, eu achava que a obrigação de

7 anos<sup>52</sup> era a única e exclusiva para o culto de Logunedé. Eu não queria ser sacerdote, eu sabia do compromisso que isso acarretaria. O sacerdócio é uma vida em sacerdócio, né? Além de cuidar de você, é preciso cuidar de outras pessoas. Eu, eu não tinha tempo de cuidar nem de mim. Como é que eu ia cuidar de outras pessoas? E se Fomotinho falasse que eu tinha que cuidar de pessoas, eu não ia fazer nada relacionado a essa obrigação. E ele, muito inteligente, disse: “Tá bom, vamos cuidar de Logun, vamos fazer uma casa para o culto de Logunedé”.

Sem se dar conta de que o processo da obrigação de 7 anos ao orixá Logunedé também já era o rito de plantio da casa, Babá Logunce cumpria rigorosamente cada etapa e seus desafios eram feitos com muito esmero. O plantio da casa teve partes específicas para cada orixá (Xangô, Ossaim, Exu, Ogum dentre outros). Cada rito exigia tipos de elementos e momentos específicos (conchas, areias de praia colhida em época de lua cheia, na maré vazante) – elementos esses dentre muitos outros exigidos.

Todo o processo de plantio da casa Egbe Onigbadamu levou mais de 1 ano. Então o terreiro foi plantado: orixás assentados, roça parcialmente feita, “atabaques iniciados”, pois os três atabaques (rum, rumpi e le) são iniciados porque também são manifestações dos próprios orixás. Só após esse plantio da casa é que o Babá Logunce se recolheu na própria casa plantada para dar a obrigação dos seus 7 anos. Então após todos estes ritos:

**Babá Logunce:** Enfim, aí consegui fazer uma “casinha de boneca”[por ser pequena] lá no fundo. 30% do que temos hoje lá no Egbe era a nossa primeira casa. Não podia nem se deitar porque não dava para passar para saudar o orixá. E aí a gente abriu a casa, porque não podia tomar os meus 7 anos numa casa que não tivesse sido aberta.

---

<sup>52</sup> A obrigação de 7 anos são os preceitos e fundamentos de axé de obrigação de 7 anos após a iniciação.

**Babá Logunce:** Xangô é o primeiro orixá que abre tudo. O nosso Juramento é com Xangô. A consagração de Grau é com Xangô. Quando a gente é iniciado, se apresenta para Xangô.

**Adeir:** Nagô é assim?

**Babá Logunce:** Também é. É assim, então, o primeiro orixá que foi consagrado foi Exu, Ossaim, Ogum e para abrir a casa é que Xangô foi assentado. Xangô que abriu a casa. Foi a festa de Xangô que abriu essa casa. Aí eu já comecei a correr atrás do enxoval. E o segundo candomblé que teve já foi a minha obrigação de 7 anos. O que Babalorixá Fomotinho tinha feito para manter meu tempo para...? Ele raspou a minha cabeça de novo.

**Adeir:** A fundação do Candomblé Nagô, Ketu teve essa, eu não sei se eu posso utilizar o termo disputa, mas essa questão do reinado, né? Tanto de Oxóssi quanto de Xangô, correto? Porque se nos reinos africanos, cada um deles, Oxóssi tinha o seu Reino e Xangô teve um outro, então aqui eles fizeram como se fosse uma sociedade?

**Babá Logunce:** Fizeram uma reorganização. O candomblé é uma invenção brasileira. (...). Vamos botar a palavra “organização” brasileira, porque o culto em África ele é setorizado. Tem o culto de Ogum, tem o culto de Xangô etc. E aqui tudo foi aglutinado. Então foi assim: “Ossaim, o senhor vai ser o responsável pelas folhas da iniciação”; “Oxóssi, o senhor é o rei de Ketu, aqui o senhor é responsável para trazer o alimento para dentro dessa casa”; “Xangô, vai ser tudo conferido aos seus pés, o grau, por exemplo, vou confirmar o ogã os seus pés Xangô, [todos que] forem iniciar, vão apresentar para o senhor o juramento...”. Então assim que vai Exu e demais orixás sucessivamente nesse culto, nessa recriação...

[Perguntado ainda como se deu a organização do candomblé no Brasil]:

**Babá Logunce:** Eu entendo que ela nasceu na travessia. Quando os nossos ancestrais aqui chegaram. (...). É muito forte, isso que eu estou te falando, porque Vibrou a força de Xangô naquele sofrimento. Xangô [vibrou] em Yorubá. Eu em Bantu vibrei a força de Dandalunda. O branco que escravizou não quer saber quem está ali dentro, botou a gente como a mesma coisa ali, mas

em cada um está vibrando o Xangô, Dandalunda ou Toi Zomadonu. Olha aí o candomblé acontecendo. (...). Por isso que digo que o **candomblé para mim nasce na travessia**. A força, a vibração, essa força chega, quando ela pisa, ela já pisa estabelecida aqui dentro, ela vai se organizar a partir dessa união (grifo meu).

**Adeir:** E ainda tem também a participação dos indígenas aqui no Brasil. Aí você, Babá, também tem o sangue Krenak. Correto?!

**Babá Logunce:** Sim, tenho. Bacana, a similitude. Você está falando da similitude. Quando chega essa força [africana] aqui. Com quem ela encontra? com os verdadeiros donos da terra [os indígenas]. E aí eles percebem os nossos ancestrais, percebem a similitude. Eles percebem que eles cultuam a folha, a força da natureza, a água, o fogo eterno, tudo muito parecido.

**Babá Logunce:** Muito parecido. Então os africanos e indígenas somam essa força contra a opressão aqui estabelecida. Então assim, é por isso que eu sou contra a ideia do purismo. Porque quem separou a gente foi o patriarca, o senhor [de engenho]. (...). Eu até ouvi a professora Renísia falar<sup>53</sup>: “Gente, somos nós, a luta não é só do preto não, é de todo mundo, todo mundo que quer buscar esse reparo... não é só do preto, do indígena... é uma luta de todos nós!”. Então eu sou contra essa coisa. “Eu sou puro”. “Eu sou da Angola puro”. Porque tem gente que diz: “não venha cantar Ketu aqui, não!” Eu, pelo contrário, quando o pessoal que não é Ketu vem no meu terreiro vem uma força que não seja Ketu, um Angola ou Jeje, por exemplo, eu canto para ele.

**Adeir:** Como que você consegue fazer essa conciliação? Zelar pela tradição, mas no mesmo momento não ser um fundamentalista de uma tradição? Como que as casas de umbanda eram solidárias, com candomblé, o candomblé era solidário? Mais solidário que eu digo era mais unido. Não tinha essa questão dessa disputa. E como que você consegue então fazer isso e zelar pela tradição, mas mantendo a diversidade, a união na diversidade sem ser purista?

**Babá Logunce:** Eu me espelho muito na questão do que eu acabei de te falar do tumbeiro. Porque os navios negreiros (também conhecidos como

---

<sup>53</sup> Numa disciplina do curso de doutorado em Direitos Humanos da UnB, em que Babá Logunce era aluno.

tumbeiros) que trouxeram os nossos ancestrais. E o que é que aconteceu ali naquele tumbeiro? Uma união de força, uma experiência de forças que aglutinou para fortalecer. (...). Eles [povos africanos de diferentes etnias] somaram essas vivências, essas experiências, até mesmo para se fortalecer contra essa opressão [escravista]. E eu me espelho nesse povo, eu me espelho nessa inteligente estratégia de resistência.

**Babá Logunce:** Eu que comecei na umbanda, Madrinha Júlia, que tinha lá a camisa de tergal, costurada do lado, kardecista. Fui pra macumba do Pai Zé. Que era macumba mesmo, já trazia os códigos, as insígnias mais africanas. Fui para um terreiro Nagô. No terreiro Nagô da Mãe Judite a diversidade lá era contemplada, inclusive ela era criticada pelos puristas, [pois diziam que] ela não podia ter inquice, que ela não podia ter vodum, que só podia ter orixá. Enfim, eu nunca concordei com essas falas puristas. Que Mãe Judite seja louvada onde estiver. Eu não posso ir na contramão dessa concepção (de juntar para fortalecer)... e agora, eu vou bancar o purista? eu vou bancar o essencialista dentro de uma religião que nasceu da união entre as diferenças? eu vou ser purista dentro de um culto onde as mãos têm que estarem ligadas?

**Babá Logunce:** Então, se chegar no nosso terreiro um inquice, ele vai ser tão bem recebido como orixá. Se chegar um vodum também. E se chegar um encantado, se chegar uma entidade [por não serem típicas no culto específico do candomblé], eu vou dizer: “olha, volte outro dia, eu não posso trabalhar com a sua força aqui no culto do candomblé... eu não posso botar você para dançar, e tal, mas eu vou marcar [outra ocasião]. Venha na festa do Caboclo [que é aberto às demais entidades]”. Vou convidar essa entidade para vir noutra ocasião apropriada para ela.

## **Participantes da pesquisa**

*Família Bakiso:*



**Foto:** Maganza Kisumbure (André Luiz) – Fonte arquivo pessoal.



**Foto:** Kota Nkendamulenje (Laudicéia) – Fonte arquivo pessoal.



**Foto:** Muzenza Mukiala (Michele) - Fonte arquivo pessoal.



**Foto:** Makota Diasambú (Liziane) - Fonte arquivo pessoal.

*Família Egbe Onigbadamu*



**Foto:** Egbomi Nábia Natache de Ogum (Egbomi Natache) – Fonte arquivo pessoal



**Foto:** Ijo Danilo de Ogum – Fonte arquivo pessoal



**Foto:** Abian Val (Valdenice) – Fonte arquivo pessoal