



A desconstrução do pensamento chega através da escritura das mulheres ancestrais

*The deconstruction of thought comes through the
writing of ancestral women*

*La deconstrucción del pensamiento llega a través de la
escritura de mujeres ancestrales*

Fábio Borges-Rosario¹
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Patricia Elaine Pereira dos Santos²
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-FFP)

Dossiê

RESUMO

Neste artigo objetivamos buscar na ancestralidade a força para pesquisar os próximos passos na luta pela efetiva libertação das descendentes de africanas trasladadas para o Brasil. Rememoramos a diversidade étnica das africanas sequestradas e escravizadas. Narramos a solidariedade étnica experimentada nos calundus e nas religiões que lhe sucederam. Traçamos nossa herança para com as lutas iniciadas pelas kimbandas, ngangas e mbandas que organizaram as macumbas. Apontamos que ouvir a ancestralidade é fundamental como apelo pela democracia por-vir.

Palavras-chave: Ancestralidade; Etnias africanas; Macumba.

ABSTRACT

In this article we aim to search in ancestry the strength to research the next steps in the fight for the effective liberation of the descendants of Africans transferred to Brazil. We recall the ethnic diversity of the African women kidnapped and enslaved. We narrate the ethnic solidarity experienced in the calundus and in the religions that followed it. We traced our heritage to the struggles initiated by the kimbandas, ngangas and mbandas who organized the macumbas. We point out that listening to ancestry is fundamental as an appeal for democracy to come.

Keywords: Ancestrality; African ethnicities; Macumba.

¹Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor de filosofia na Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro (Seeduc-RJ). Pesquisador na Universidade Internacional das Periferias (UNIPERIFERIAS). Pesquisador da Filosofia Africana, Filosofia Francesa, Filosofia Brasileira, História e Cultura Africana, História e Cultura Negra (Diáspora Africana Moderna). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ensino de História da Filosofia (Africana, Americana, Asiática, Europeia e Oceânica), Ética, Estética e Política. <https://orcid.org/0000-0002-4878-9069> Endereço eletrônico: professorfilosofiafabio@gmail.com

²Patricia Elaine Pereira dos Santos: doutora em Educação pela UFRJ, professora do Departamento de Educação da UERJ São Gonçalo, mãe da Ashia e Mahin, vive se intelectualizando com a periferia que lhe ensina modos mais humanizados de sobrevivência e partilha. Meus temas de estudos circulam entre juventude de origem popular, escolarização/espços educativos, periferias e questões raciais. <https://orcid.org/0000-0002-0072-5234> Endereço eletrônico: patriciasantosof@gmail.com



RESUMEN

En este artículo pretendemos buscar en la ascendencia la fuerza para investigar los próximos pasos en la lucha por la liberación efectiva de los descendientes de africanos trasladados a Brasil. Recordamos la diversidad étnica de las mujeres africanas secuestradas y esclavizadas. Narramos la solidaridad étnica vivida en el calundus y en las religiones que le siguieron. Rastreamos nuestra herencia a las luchas iniciadas por las kimbandas, ngangas y mbandas que organizaron las macumbas. Señalamos que escuchar a la ascendencia es fundamental como un llamado a la democracia venidera.

Palabras clave: Ancestralidad; Etnias africanas; Macumba.

Abrimos nossa gira

Nossas caboclas, pretas-velhos, boiadeiras, pomba-giras, tataravós, bisavós, mães, tias, primas, cantoras, poetas, filósofas, isto é, nossas ancestrais–filósofas deputam em pretuguês que somos herdeiros do legado imposto pelos colonizadores, mas que a desconstrução desta herança chega quando armados com o repertório que impuseram na expectativa de nos assimilar, gritamos *Yatunde*. A mãe África e a madre América nos fornecem a energia, o ase, a força emanada das ancestrais que fundaram nossas cidades e aldeias e também de todas que com a vida resistiram à escravização e ao extermínio de nossas etnias.

Iniciamos nosso artigo com o poema que Mãe Beata de Yemonjá dedicou a Lélia Gonzalez:

Você não foi
Não nos deixe fraquejar
Na hora da luta, da tranza,
Da dança, do trabalho,
Por ti vamos chamar,

Responda, você pode
Pois conosco você está
Nós lhe vemos em pé
Sentada na praia,
No jardim colhendo
As flores que aqui você plantou
Todas as sementes germinando
Que você semeou.

Porque fazendo nossas as suas palavras, dizemos:

Sinto me tocada especialmente por lembrar um passado não tão distante de ações de luta do movimento negro carioca ao ler, na revista Sankofa 3, importantes artigos de companheiros e companheiras. Esses textos, além de narrar tantas questões que



fazem parte do nosso universo afro-brasileiro – político, religioso ou de gênero –, falam das vidas de tantas Marias, Beatas, Lélias, Clementinas, Olgas, Aninhas, Meninhas que o preconceito machista, racial e de gênero procura invisibilizar, seja tentando calar a nossa voz com estratégias que nos desmobilizam, fragmentando a nossa organização, seja com essa violência de várias formas velada, tão tipicamente brasileira. Ver estes artigos me faz voltar à militância do movimento negro e de mulheres no Rio de Janeiro na década de 1980, quando fui iniciada nos movimentos sociais. Ao ser uma mulher de candomblé e manter viva e preservada a minha tradição religiosa, considero-me uma guerreira quilombola, e o candomblé foi e é responsável pela manutenção de vários aspectos da cultura, da religiosidade e do pensar coletivo negro. (COSTA, 2010, p. 17)

1. Buscamos na ancestralidade os objetivos por-vir

Desviamos aqui de algumas leituras cristãs que negam aos fantasmas das etnias não-brancas a potência de enunciar discursos válidos ou verdadeiros e lhes imputam só proferirem o falso. Compreendemos que a proibição judaica, validada pelas confissões protestantes e pentecostais, de não comunicação com os mortos não implica atribuir a estes pertencerem à comunidade formada pelo diabo e anjos decaídos. E convidamos os cristãos a conhecerem nossas religiões e a somarmos esforços na luta pelo apelo de um mundo onde não exista injustiça.

Assim como trilhamos no desvio dos sincretismos, das leituras reformistas dos cultos afro-brasileiros que tentaram silenciar o legado africano transmitido desde os calundus. Alegando o universalismo branco, tais leituras negam a amefricanidade dos pretos-velhos, caboclos, boiadeiros e demais ancestrais cultuados nos terreiros amefricanos. Negam que o termo *umbanda* seja uma palavra umbundo, plural de *mbanda* que é traduzida por curandeira. *Mbanda* são mulheres ou homens pretos que empregaram sua sabedoria para curarem o espírito e o corpo adoecido pelas violências da escravização.

Afirmamos que as religiões se dividem entre as que ouvem as mortas e as que se recusam a ouvir as mortas. Mas também que as religiosidades são familiares, étnicas. As ancestralidades através das religiões transmitem os conhecimentos adquiridos no passado para vivermos o presente e deputarmos o futuro.

Assim como, nossas ancestrais–biológicas, tataravós, bisavós, mães, tias, primas estão presentes em nosso sangue e memória; entendemos as fantasmas, isto é, caboclas, pretas-



velhos, boiadeiras, pomba-giras que retornam nas macumbas como ancestrais–comunitárias presentes em nossa memória; e, nossas cantoras, poetas, filósofas cujas obras retornam quando acessamos como ancestrais–intelectuais que colaboram com a ampliação de nossos conhecimentos sobre o mundo. Entendemos a ancestralidade como definida pelos povos bantus. Ancestrais são os mortos que vivem na memória coletiva das comunidades ou no sangue de seus descendentes. Logo, para além da sobrevivência mágica, as ancestrais têm uma sobrevivência histórica e sanguínea; e as ouvimos porque apenas as pessoas cuja experiência adquirida durante a vida são ensinamentos para os que estão vivos e para os que nascerão é que contamos como *kota*, como ancestral.

Nossa ancestralidade é acolhedora. Desde as senzalas ofertam as suas descendentes um ambiente mítico de acolhida e resistência. Retornam para acolher suas filhas nos quilombos e nas favelas. Atentas aos seus gritos por ajuda nos jongos, nas congadas, nas capoeiras, etc. Atentas aos ritos das diversas bandas oficiadas pelas kimbandeiras nas macumbas, terecôs, juremeiras, candomblés de caboclos e nas umbandas. Isto é, nossa ancestralidade garantiu aos seus filhos cidades–refúgios onde puderam preservar suas memórias e encontrar a força, a solidariedade para resistirem aos seus inimigos.

2. Nossas ancestrais falam pretugês

Quiçá, se lermos, ouvirmos, escrevermos e falarmos a partir das escrituras negras, as pessoas leitoras ou ouvintes – para além do que foi dito por alguns filósofos – perceberão como a língua portuguesa funcionou para as ewes, fons, yorubanos, bantu, etc, como uma ferramenta etnopigmentar de reconstrução de suas vidas assombradas e destruídas pelo sequestro em terras africanas e transporte para as terras americanas, como construção de uma via de solidariedade no sofrimento e fraternidade que soçobrasse as antigas rivalidades étnicas e apontasse rotas de fuga tais como os quilombos ou outras formas de resistência; ou mesmo nos casos em que as diferenças étnicas não foram imediatamente superadas, a língua funcionou como ferramenta aglutinadora das singularidades de uma mesma etnia para a formação de irmandades religiosas ou outras formas de resistência que serviam como propulsoras da solidariedade e fraternidade.

A língua, portanto, foi ressignificada e apropriada como arma de sobrevivência e resistência existencial e cultural, individual e coletiva – solicitando o idioma recebido violentamente do colonizador e disseminando-o como o pretuguês do samba, do jongo, da capoeira, do candomblé, da quimbanda, da umbanda, do batuque, dos quilombos, etc., nestes inúmeros acontecimentos garantidores da continuidade da vida e resistência a morte.

Segundo Lélia Gonzalez:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês.

E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que “casualmente” se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca boqueira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado, etc e tal (GONZALEZ, 1984, p. 238).

E se falamos pretuguês, quiçá, ansiamos apelar um horizonte de reconciliação com as pessoas que permaneceram em nossas terras ancestrais. Lá, falam kikongo os bakongos [congós], os vilis [loangos] e os baowyo [cabindas]; falam quimbundo os mbundos [ambundos], bambeiros, bangalas, bondos, caris, dembos, hacos, holos, hungos, libolos, luandas, minungos, ngolas, nhandos, punas, quibalas, quissamas, sendes, songos, zuangos e xinges; falam umbundu os ovimbundos [também denominados benguelas], bailundos, bienes, cacondas, dombes, hanhas, gandas, lumbos, mbuis, quialas, quissanjes, peles, sombos, sumbis e xicumas, falam lunda os lundas-lua-tchindes, os lunda-ndembas, os bandigas, os mais e matabas. Os falantes de quicongo, ambundo, ovimbundo, baluba e lunda são denominados como povos bantu. Dos quais encontramos traços de seus rastros no vocabulário, nos costumes, na religiosidade e nos nomes de quilombos, bairros e cidades brasileiras; traços que Lélia Gonzalez chama de pretuguês. Compreendendo que para além de afirmar que a unidade das centenas de línguas bantas ocorre pela semelhança entre as características lexicais,



fonéticas, morfológicas e sintáticas, como temos o exemplo do termo que expressa a ideia de “pessoa”. Queremos pensar como as singularidades, as pessoas em África na atualidade nos fornecem categorias para entender as heranças que nos legaram nossos ancestrais.

Nossa ancestralidade diante da morte ousou anunciar a urgência e emergência da desconstrução das instituições que eram criadas em nosso país. Inúmeras foram as denúncias que o nascente Estado-nação fundava-se no sofisma da superioridade pigmentar das etnias brancas e impulsionava a segregação, assimilação e extermínio das singularidades pretas e amarelas. A resistência as políticas assimilacionistas, segregacionistas e de extermínio ocorreram nas aldeias, nas senzalas, nos quilombos, nas favelas, nas periferias, etc.

3. Nossas ancestrais vieram da África

Auscultamos³ que a chegada dos cristãos na costa ocidental e na costa oriental africana, suas incursões e fixação no interior do continente, assim como, as incursões e conquistas territoriais dos islâmicos ao sul do Saara abalaram profundamente as relações entre as etnias africanas. A importação da escravidão – instituto do direito cristão e do direito islâmico – substituiu o sistema de servidão doméstica e o *jonya*. Sistema difundido no Sudão ocidental e na região do Níger e do Chade, o *jonya* estabelecia o cativo por linhagem, não permitia a cessão do *jon* e lhe garantia a posse da maior parte do que produzisse. A *jonya* desempenhava considerável função nos Estados e impérios de Gana, Takrur, Mali, Karnem-Borno, Ashanti, Monomotapa e nas cidades-estado Ioruba. A escravidão promovida por cristãos e islâmicos destituía o escravizado de seus direitos, tornava-o reificável, negociável e transferível, desumanizava o escravizado.

Foram trasladados para a América pessoas de Caiombo, Mpongwe, Loango, Bukameale, Yaka, Tio-Okango, Vungu, Cacongo, Nzari, Ngoyo, Kongo, Soa, Ndembo, Matamba, Ndongo, Quissama, Raku, Shinge, Songo, Malembo, Libolo, Bobangui, Kuba, Lunda, Luba, Mali, Songai, Kanem-Bornu, Tacrur, Mossi, Gurma, Mamprussi, Ketu, Abomé, Fanti, Borgu, Oió, Ekiti, Irê, Ijebu-Ode, Idowa, Egba, Egbado, Ijexa, Igbo, Idah, Nembe, Bonny, Warri, Nupé, Hauçá, Benim, Sokoto, Borno, Bioco, Ualo, Kajor, Baol, Sin, Gabu,

³ Para entender a história das nossas ancestrais em África e após o traslado para a América: MATTOS, 2012; ROCHA e BARBOSA, 2013b; REIS e GOMES, 2012; GOMES, 2019.

Falo, Futa Jallon, Sulimana, Futa Toro, Jalofo, Futa Bundu, Chaso, Karta, Segu, Mossi, Congue, Gyamam, Axante, Buntema, Ngumi, Lozi, Cazembe, Undi, Calonga, Lundu, Merina, etc., que trouxeram para as Américas experiências diversas nas áreas da Filosofia, Artes, Técnica, Política, Ética, Religião, etc.

Transportados dos portos de São Luis, Portugal, Goreia, Freetown, Bissau, Sherbo, Galinhas, Cabo Mount, Monróvia, Bassa, São Jorge da Mina (Elmina), Castelo de Cape Coast, Anomabo, Acra, Popo, São João da Ajuda (Ajudá), Offra, Jakin, Badagri, Lagos, Egbo, Benin, Novo Calabar, Bonny, Velho Calabar, Loango, Cabinda, Ambriz, Luanda, Benguela, Kilwa, Mombaça, Moçambique, Quelimane, Inhambane, Loureço Marques e Mahajanga. Inicialmente era permitido que as escravizadas fossem vendidas e organizadas pela etnia. Somente a partir de 1726 as pessoas trasladadas foram proibidas de serem vendidas e organizadas conforme suas etnias, tal atitude da metrópole atendia aos reclames dos administradores coloniais que argumentavam que os agrupamentos por etnia favoreciam a organização dos mocambos e quilombos. As diferentes formas de resistência a escravização, organizadas em torno da etnicidade marcam profundamente as instituições culturais e religiosas. Antes e depois de 1830 nota-se traços e rastros de solidariedade inter-étnica nas táticas de sobrevivência.

Destaca-se no encontro com as etnias africanas a relação estabelecida entre o Reino de Portugal e o Reino do Kongo. As relações diplomáticas entre os dois reinos duraram pouco mais de um século, até que a realeza congoleza percebeu o alto custo da parceria, assim como o desinteresse português no desenvolvimento do reino que afirmavam considerar um estado co-irmão (consignado pelo “Regimento” assinado pelo rei Manuel e entregue por um embaixador ao rei do Kongo), como um estado cristão na África.

Os bakongos se organizaram num Estado provavelmente no final do século XIV, sendo Mbanza Congo a capital. Habitavam aldeias (administradas pelas linhagens) que formavam distritos (administrados por funcionários nomeados) que constituíam as províncias (administradas por governadores nomeados pelo rei). Formavam o reino seis províncias: Soyo, Mbamba, Nsundi, Mbangú, Mbata e Mbemba. A capital Mbza Congo tinha uma população estimada entre 60.000 e 70.000 pessoas.



A sociedade dividia-se em aristocratas, aldeões e escravos domésticos. Plantavam feijão, songo e milhete; criavam gado bovino, ovelhas e galinhas; produziam cerâmica e manuseavam o ferro e o cobre. Havia o monopólio real sobre a produção e circulação da moeda, uma concha marinha chamada nzimbu, pescada na ilha de Luanda.

O Reino do Kongo, a partir de 1482, sob o governo do Mwene Kongo (Manicongo) Nzinga Kuvu (que após o batismo recebeu o nome João I) associou-se aos lusitanos, foram estabelecidas relações diplomáticas entre os reinos bakongo e lusitano, e sob mediação portuguesa relações com a Santa Sé. Convencido da necessária europeização e cristianização do reino muitos jovens foram enviados para serem educados em escolas portuguesas. Sob a administração de Nzinga Mbemba (chamado pelos portugueses de Afonso I) consolidou-se a conversão ao cristianismo, rei que assumiu o trono em 1506 – anotamos que Mpazu a Kitima, disputou o trono com Nzinga Mbemba e era contrário a europeização do reino. Anteriormente a religiosidade bakongo cultuava um deus criador chamado de *Nzambi Mpungu*, considerava a realeza sagrada, cultuava os ancestrais reais e os ancestrais familiares.

Sob o reinado de Afonso I que pretendia limitar os efeitos das incursões europeias as relações entre o Kongo e Portugal azedaram. O rei congolês solicitou o fim do tráfico em 1526. Enfrentaram uma guerra estimulada pelos portugueses com o Reino do Ndongo e foram derrotados em 1554, enfrentavam os tios do Pool, e foram atacados pelos *yaka* (cuja origem não foi identificada). Os derrotados eram capturados e vendidos aos mercadores de São Tomé. A drástica situação levou o rei do Kongo a solicitar a ajuda do rei de Portugal que aproveitou a oportunidade para reconquistar o país, mantendo as tropas de ocupação até 1575 ou 1576. Após a desocupação o Reino perdeu seus territórios ao sul, e expandiu-se a leste.

Os primeiros cristãos perceberam a importância do conceito de *nkisi* para a população e chamaram a igreja de “*casa de nkisi*” e a bíblia de “*livro de nkisi*”, identificaram o Deus cristão como sendo *Nzambi Mpungu*, traduziram o Catecismo para o kikongo em 1624 e data de 1652 o dicionário organizado pelo padre Joris van Gheel, os sacerdotes católicos foram considerados um tipo de *nganga*. O cristianismo expandiu-se nas cidades e áreas rurais do reino, coexistindo com as religiões tradicionais.

As relações diplomáticas entre o Reino do Kongo, Portugal e a Santa Fé foram intensas e promissoras. Henrique, filho de Afonso I, foi educado na Europa e tornou-se o

bispo responsável pela diocese de Utica [cidade situada na proximidade da antiga Cartago]. O Cristianismo bakongo a partir do século XIX foi rechaçado pelos missionários que imbuídos de espírito colonialista rechaçaram a ideia de um cristianismo autóctone. Tais fatos, quiçá, expliquem a acolhida da divindade cristã pelas escravizadas e sua expressão nas cantigas da macumba organizadas pelas *ngangas*, título atribuídos as curandeiras que dominavam a arte da cura e da magia.

Mantiam uma relação sucessória ímpar na história da humanidade com os tios [também chamados de tekes ou batekes], pois o a sucessão real podia ser reivindicada por membros da nobreza de ambos os reinos desde que comprovassem pertencerem a mesma linhagem consanguínea. O Reino do Kongo recebia tributos dos reinos do Ngoyo, Kakongo, Ngola, Matamba. Nestas e noutras regiões no interior do continente adquiriam os escravos domésticos que empregavam em diversos ramos da economia.

Lembramos que houveram tentativas de conversão dos vilis do Reino do Loango; dos bawoyos do Reino do Ngoyo; dos mbundos do Reino do Ndongo, do Reino do Cassanje, do Reino de Matamba e do Reino de Quissama; dos ovimbundos do Reino de Libolo, dos lundas do Reino Lunda, dos lubas do Reino Luba, dos tios do Pool, etc. Não podemos precisar aqui se a estratégia de associar o Deus cristão como sendo *Nzambi Mpungu* também foi adotada, já que sabemos que os falantes de quimbundo, umbundo e lunda também eram monoteístas e nomeavam suas divindades supremas de *Nzambi*.

4. Nossas ancestrais e os calundus

A luta que nossas ancestrais empreenderam em nosso país é narrada por nossas griots que conversam com seus fantasmas, seus espectros. Nossas mortas não retornam para obsidiar. Antes, habitam nossas matas, encruzilhadas, rios, cachoeiras, pedreiras, etc., e as reconhecemos como caboclas, pretas-velhas, boiadeiras, pomba-giras, etc. Talvez, a relação que estabelecem ao conectar vivas e mortas depute o apelo pela confissão institucional dos crimes contra a humanidade que o país cometeu e ainda comete contra suas descendentes.



Auscultamos⁴ que nos séculos XVII e XVIII as práticas das africanas e de suas descendentes que acorriam aos espíritos ancestrais para serem orientadas quanto ao uso de ervas para curar suas enfermidades, ou a calmantes para tornar os senhores inofensivos, ou a venenos para matar os senhores mais cruéis, ou à adivinhação para saberem o que lhes reservava o futuro eram chamadas de calundus. O termo calundu remete a palavra quilundo (que me quimbundo designa a pessoa que está possuída por um espírito). Considerados como bruxos ou feiticeiros pelos portugueses e seus descendentes, as pessoas que praticavam o calundu eram consideradas curandeiras pelas comunidades e exerciam grande influência. Entendemos os calundus como a continuação dos cultos aos espíritos ancestrais que acontecessem no continente africano. Os ancestrais são considerados intermediários entre a humanidade e o Ser Supremo, a divindade.

As falantes de quimbundo chamavam as pessoas curandeiras e adivinhas de *kimbanda*, as falantes de kikongo de *nganga* e as falantes de umbundo de *mbanda*. Não precisamos aqui se os primeiros calundus foram formados pelas membras de uma mesma etnia, como locais de agregação e solidariedade étnica e nem qual momento houve a confluência de pessoas de diferentes etnias para formarem conjuntamente os calundus. Percebemos que alguns calundus mantem rastros de apenas uma etnia e que na maioria dos calundus houve a justaposição de termos de diferentes etnias nos rituais.

O culto aos espíritos ancestrais objetiva a manutenção do espírito das entes e das personalidades que foram importantes para a comunidade. Acredita-se que com a morte a energia vital dissipa-se, cultuar as ancestrais objetiva manter sua energia vital na comunidade após a morte. Os rituais fúnebres e posteriormente as preces e oferendas ofertadas as

⁴ FRANÇA e SILVA (2019); MATTOS, 2013; NEVES (2019); SARAIVA (2017); SOUZA (2019) e quando necessário contra-assinando as obras e indo onde as autoras não foram.

Dada a brevidade deste trabalho não analisamos os cultos amefricanos noutros estados da federação. Lembramos que Biana Zacarais França e Fernanda Cristina de Oliveira e Silva (2019) apresentam relatos de Calundus no estado de Minas Gerais desde o século XVIII. Ciani Sueli das Neves (2019) relata o culto amefricano da Jurema, chamado por muitos de Carimbó; popular no nordeste brasileiro, datam do século XVIII os primeiros registros da existência de juremeiros na cidade do Recife, neste são cultuados como ancestrais caboclos, pretos velhos, exus, pombagiras, malunguinhos. Luiz Augusto Ferreira Saraiva (2017) analisa o Terecô culto amefricano do estado do Maranhão assentado na cidade de Codó; reinem-se nesta tradição descendentes dos fons, bawoyos e yorubás para cultuarem seus ancestrais caboclos, boiadeiros e encantados. Guilherme Dantas Nogueira e Nilo Sérgio Nogueira (2017) narram os traços da Cabula capixaba num terreiro em Minas Gerais, religiosidade amefricana que cultua pretos velhos, pombagiras e exus.

ancestrais garantem que sua energia vital seja preservada, a ancestral só morre quando é esquecida e desprezada pela comunidade.

Somente as pessoas cuja existência foi repleta de ações dignas e realizações importantes, cujos feitos devem ser legados as futuras gerações são consideradas ancestrais. As oferendas de alimentos e bebidas e as homenagens as ancestrais aconteciam em bosques, rios, debaixo de árvores, nas tumbas, nos cemitérios, nas encruzilhadas, isto é, no meio da natureza ou em altares construídos com esse fim. O culto a ancestralidade funcionou como retomada da religiosidade que a escravidão e a diáspora tentavam arrancar da escravizada, através do culto expressavam suas visões de mundo e resistiam a desumanização promovida pela escravização.

As ancestrais que vieram do Reino de Kongo são invocadas pelas suas descendentes que cantam:

Todo dia era dia de choro e de muita dor
Mesmo assim uma escrava chegava de bom humor
Quem chorava passava a sorrir
Quem caía ficava de pé
Ela era esperança, o amor e a fé
Na passagem de um mundo para o outro, seu povo sentiu
E aquela tão sua alegria, não mais resistiu
Ela disse que ia volta, precisando pode chamar
P'ra Aruanda o atabaque pode chamar
Quê saudade de você
Conga, vó Maria Conga. Conga, Vó Maria Conga
Conga, vó Maria Conga, estou clamando por você
Preta velha feiticeira, rainha do cateretê

Rastros do catolicismo bakongo ou traços da conversão forçada das mbundo, das bawoyo e dos tios. Todos eram proibidos de cultuarem a sua divindade, aos suas ancestrais reais e as ancestrais familiares publicamente. Talvez, no culto a divindade cristã tenhamos tanto a reverência ao Deus Pai quanto uma tática de resistência de cada etnia africana que consistiu em usar a terminologia cristã como metáfora para o culto as suas próprias divindades, que assim como o Deus Pai dos cristãos são divindades únicas e supremas. Quiçá, no culto as caboclas, pretas velhas e pombagiras tenhamos tanto a justaposição bakonga do culto aos ancestrais com o culto aos santos católicos quanto a resistência das mbundos e outras etnias que empregavam os nomes dos santos católicos como metáfora para os seus



ancestrais. Tanto, rastro do cristianismo autóctone bakongo quanto identificação com o sofrimento do Deus Filho, as celebrantes cantam:

Abre a porta oh gente
Que aí vem Jesus
Ele vem cansado com o peso da cruz
Vem de porta em porta
Vem de rua em rua
Foi crucificado sem culpa nenhuma

Quiçá, as cantigas que iniciam os rituais nas macumbas nos lembram que temos muitas heranças. Das bakongos herdamos o culto a *Nzambi Mpungu*, identificado pelos portugueses com o Deus Pai dos cristãos durante a conversão do Reino do Kongo. *Nzambi Mpungu* e Deus Pai são deuses supremos e únicos, a identificação entre eles ocorrida no Reino do Kongo sinaliza um gesto de acolhida incondicional pelas bakongos mas, acolhida não significa sincretismo, quiçá justaposição. Lembramos que Nzambi é a divindade suprema de várias etnias. Se tomamos o recurso a terminologia cristã como metáfora para o culto a divindade suprema das bakongos, mbundos, tios, etc., é porque identificamos rastros de seu culto nas cantigas que descrevem os tempos do cativo, pontos que revelam as petições dirigidas a Nzambi pedindo a libertação:

Numa noite linda, numa noite de luar
Preto-velho orou a Zambi, p'ra cativo acabar
Trabalha Zé, trabalhou; trabalha Zé, trabalhou
Trabalha Zé, trabalhou; cativo acabou

Justaposto ao culto dos ancestrais da terra encontramos no Reino do Kongo o culto a São Francisco e a Santo Antônio. Quiçá, as escravizadas lembravam do culto a estes santos quando habitavam suas aldeias em África e percebiam que aqui os escravizadores rezavam a estes santos ou a eles recorriam com pedidos de manutenção da escravidão. Santo Antonio, talvez, lembrava tanto a proteção que invocavam quando justaposto aos seus ancestrais em África quanto a perseguição e escravização quando invocado pelos escravizadores no Brasil. Sabemos que a religiosidade cristã nem sempre nos acolheu, nestas horas denunciávamos nossas agruras, lembrando aqueles momentos a sacerdotisa canta:



Meu santo Antonio de Lisboa
Veja como a vida está
Quem me abraça e me beijava
Hoje quer me apunhalar

Entendemos a Macumba como os cultos aos ancestrais que acontecem no atual estão do Rio de Janeiro desde os tempos coloniais, quando eram conhecidos como calundus. O termo macumba deriva tanto do kimbundo quanto do kikongo e do ambundo. Os mbundos empregavam *makumba* no sentido de fechamento do corpo, os bawoyo utilizam *makumba* para designar as filhas de santo e os bakongo *makumba* como os fatos prodigiosos feitos por um feiticeiro, o *kumba*. *Kumba* para as mbundos significa a família que mora dentro de um mesmo cercado. Justapondo os sentidos, entendemos que Macumba é a reunião das filhas de santo num mesmo terreiro, formando uma família, com o objetivo de invocar as ancestrais e pedir a sua proteção sob a orientação de uma sacerdotice. Talvez, nesta rota cantamos:

Foi nas almas, nas almas que eu conheci a macumba
Com as almas que eu conheci Maria Redonda
Com as almas que eu conheci Vovó Conga
Com as almas que eu conheci Vovó Joana

As pretas-velhas e os pretos-velhos são os ancestrais familiares que aportaram no Valongo e outros portos. Quiçá nos navios ou nas senzalas ou nos calundus nossas ancestrais perceberam no culto a Nzambi a possibilidade de identificação e pavimentação da possibilidade de mecanismos de solidariedade na luta por libertação. As escravizadas choraram as entes que morreram na travessia cantando: “As almas já acenderam o candeeiro. Eee, lá no fundo do mar”. Restabeleceram o culto a ancestralidade na nova terra sob orientação das quimbandas, das ngangas e das mbandas que reorganizavam a comunidade nas senzalas. As rituantes cantavam:

Vovó não quer casca de cocô no terreiro
Pra não lembrar o tempo do cativo
Vivia perambulando, ai, sem ter nada para comer
Fui pedir as santas almas, p’ras almas me proteger
Foi as almas que me ajudou, foi as almas que me ajudou
Meu divino Espírito Santo, louvo a Deus nosso Senhor



Quando *Nzambi* atendeu o pedido e a escravidão foi abolida e vieram os tempos de carestia, fome e migração para muitas das descendentes das etnias africanas. Foi na macumba que encontraram o conforto para re-existir. Pois noutros tempos:

Eu andava perambulando, sem ter nada pra comer
Vim pedir as santas almas para vir me socorrer
Foi almas que me ajudou, foi as almas que me ajudou
Meu divino Filho, Espírito Santo, rogo a Deus nosso Senhor

Há clareza que a força espiritual que engendra o rito provem das ancestralidades amefricanas. Habitando terras antes ocupadas por xavantes, tamoios, etc. As macumbas reconhecem a anterioridade destes povos que nos ajudaram a conhecer a terra e seus segredos, os rios e cachoeiras, as folhas e frutos. Nesta confluência de etnias busca-se a licença para:

Eu abro a nossa gira
Com Deus e Nossa Senhora
Eu abro a nossa gira
Sambolê pemba de angola
Eu abro a nossa gira
Com Deus e Nossa Senhora
Eu abro a nossa gira
Sambolê pemba de angola
Abriu, abriu, abriu
Abriu deixa abrir
Com as forças da Jurema
Jurema Juremá

E convidar as ancestrais caboclas para receberem sua digna homenagem:

Jurema seu saiote é muito lindo
Seu capacete é azul
Como brilha o diadema
Jurema, eeê; Jurema ea
Jurema filha de Tupinambá
Ela sempre foi e sempre será
A rainha la das matas
Onde mora o sabiá

Proibidas de se organizarem em torno da etnicidade a partir de 1830, as negras que migravam para o sudeste, passaram a se organizar a partir da província que aportaram no país ou de onde emigraram. Num sonho, metáfora para o apelo a resistência as agruras da vida, as descendentes de bantu vindas da Bahia nas migrações deste período, quando chegaram no Rio

de Janeiro cantaram para as pretas velhas que cultuavam no estado da Bahia. E nas terras fluminenses, as pretas velhas, as ancestrais bahianas foram acolhidas: “Saia de babado, pimenta da costa, saias e guias. É uma preta velha toda enfeitada, ela vem da Bahia”. Na mesma direção, entoavam:

Baiana do candomblé, baiana
Todo dia eu vejo a baiana do candomblé
Lá vem a Rosa, a Rosa Baiana
Vamos apanhar dendê na Bahia
Vamos apanhar dendê, eu quero ver

Nesta direção, nas migrações entre as províncias do sudeste, as singularidades que vinham de Minas Gerais para o Rio de Janeiro, cantavam:

Salve mãe Maria de Minas, Mãe Maria de Minas Gerais
Preta velha rezadeira, qualquer mal ela desfaz
Preta velha mirongueira é a razão da minha paz
Na sua curucaia ela traz um cachimbo que vence demanda
Sete pombas, rosas brancas, um rosário de guiné
No cruzeiro abençoado, trabalha p’ra quem tem fé

A fronteira entre as tradições yorubanas e bantu nas macumbas nem sempre estão visíveis aos que querem estar fora dos muros do terreiro. Os encontros entre os descendentes de bantus e de yorubanos nas senzalas, nos quilombos, nas fazendas, nas cidades de ontem e de hoje geraram aparente predominância linguística yorubana nos rituais públicos. Mas como se nota nas cantigas dirigidas a Oxalá, houve uma confluência entre as tradições e a preservação dos aspectos centrais da explicação cosmológica. A cosmologia da macumba é apresentada quando a celebrante canta:

Oxalá criou a terra, Oxalá criou o mar
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás
A pedra deu pra Xangô, meu pai é rei justiceiro
As matas deu pra Oxossi, caçador grande guerreiro
Mar com pescaria farta, Ele deu pra Yemanjá
Os rios deu pra Oxum, Os ventos pra Oiá
Grandes campos de batalha, deu pra Ogum guerreiro
Campinas, pai Oxalá, deu para seu boiadeiro
Jardim com lindos gramados, deu para as crianças brincar
O poço deu pra Nanã, a mais velha Orixá



E o cruzeiro bendito deu p'ras almas trabalhar
Finalmente deu as ruas, com estrela e luar
Pra Exu e Pomba-gira nossos caminhos guardar

E quando falamos em acolhida incondicional das divindades supremas das etnias que chegam as suas terras, lembramos que Mãe Beata confirma que o monoteísmo yorubano não é exclusivista e nem monólotra. A veneração de Olodumare não interdita que nos terreiros onde se cultuam Orixás também se acolha tanto Nzambi quanto o Deus cristão e sua Mãe. A Yalorixá professa:

...pois todos os deuses são iguais. Nada como um galho de arruda, guiné e um rosário de Nossa Senhora.
Tenho muita fé no Rosário de Nossa Senhora.
Agora mesmo recebi de presente um Rosário de um Pajé da Amazônia, não sei como ele adivinhou que eu gostava, eu uso junto com meus elekês (PINTO, 2009, p. 9)

Talvez, quando aportaram em terras brasileiras e diante dos momentos de dificuldade, perseguição ou extermínio nossas ancestrais yorubanas clamaram a Oxalá, senhor yorubano da criação, pela libertação. Encontraram nos calundus organizados pelas bantu um espaço de acolhida e resistência, um local onde puderam justapor suas preces a Olodumare e a Nzambi. Sem qualquer pretensão que as ouvintes confundissem o Orixá da criação com a única e suprema divindade que as etnias bantu cultuavam em África, yorubanos e bantu professam que a unicidade da divindade suprema, Nzambi e Olodumare são os nomes que cada etnia clama o Deus que é o mesmo e sendo o mesmo Nzambi é o pai de Oxalá; e a Olodumare deus supremo yorubano ou a Nzambi deus supremos das etnias bantu, conjuntamente dirigem a cantiga em forma de prece:

Foi, foi Oxalá. Foi, foi Oxalá.
Quem mandou eu pedir
Quem mandou implorar
Que eu fosse na calunga de joelhos a implorar

Notamos que Kalunga para os mbundos era a representação da autoridade, o recebimento da *lunga* ou *calunga* – boneca de madeira que representava o poder de comunicação com os ancestrais – determinava a extensão do território administrado pela linhagem. Quiçá neste lado do oceano calunga manteve a ideia de território habitado pela

ancestralidade, local onde as ancestrais mbundos seriam cultuadas. A confluência entre as mitologias bantu, yorubanas, se explica pelo fato que em África as ancestrais reais em ambas as tradições habitam determinadas áreas da Natureza, locais onde são cultuadas. As ancestrais reais são conhecidas como N'kisses pelas mbundos e bakongos, como Orixás pelas yorubanas e como Voduns pelas ewes e fons. Talvez, a proximidade ritual de venerar as ancestrais familiares antes da veneração as ancestrais reais e a distância dos locais de culto aos Orixás que se organizavam na Bahia, possibilitou que as yorubanas acolhidas pelas descendentes bantu no Rio de Janeiro encontrassem nos calundus um lugar de confluência de suas crenças e cantassem:

Maior que Zambi, maior que Oxalá
Procure neste mundo, não encontrará
Zambi é Pai, Oxalá é Filho
Encontrem na Umbanda, a força do divino
No sofrimento, na minha dor
Foi Zambi e Oxalá que me ajudou

Vivenciando as mesmas agruras, as descendentes das yorubanas dirigem com as descendentes das etnias bantu a mesma prece por ajuda nos momentos de genocídio que por diversas maneiras oprimem a todas as descendentes das etnias africanas para cá trazidas ao seu deus único, Olorum. Nos calundus, nas macumbas fluminenses, descendentes das bantus e yorubanas cantam:

Oxalá, Oxalá, Oxalá, Oxalá
Olha para o mundo e veja como está
A dor e o sofrimento tens o poder de tirar
Senhor que mora no céu, rei na terra, rei no mar
De joelho eu lhe imploro, proteção Pai Oxalá
Filho de Olorum, senhor da criação
Dê malame para os homens e muita compreensão

Nas macumbas a morte não é tratada como sombria ou como a despedida para um além irretornável ou como a finitude absoluta da vida comunitária. A vida prossegue na Natureza, na *kalunga*. A chegada de uma nova moradora nos cemitérios é o anúncio de uma nova vida, a chegante renasce na catacumba ou no cruzeiro como uma flor, a planta metaforicamente é a ancestral enterrada. A morte e a decomposição do corpo fazem parte da



nova história da ancestral, as cantigas usam termos que descrevem o processo biológico da finitude e relatam a Natureza como a nova morada ou seria corpo ou seria metáfora para a preservação da memória da ente enterrada.

Dona Padilha canta:

Lá no Cruzeiro, tem uma rosa
Na hora grande, ela fica mais formosa
Ela é uma rosa, que nasceu primeiro
Na hora grande
Ela é Padinha do Cruzeiro

Dona Cruzeiro canta:

Nasceu no cruzeiro das almas
Uma roseira que já deu flor

Entre ela uma rosa
Tem uma que numa mulher se transformou
Praticando sua caridade com muito amor
Exalando harmonia como perfume da flor

Ela é moça bonita
É fasceira, é formosa
Pombagira do Cruzeiro é a mais bela das rosas

Dona Rosa Caveira:

Uma roseira nasceu na catacumba,
Todas as almas esperavam essa flor!
Oi que linda rosa, Que linda roseira!
Essa rosa tem espinho/ Ela é mulher de Exu Caveira!
Uma roseira criou uma luz na escuridão,
Mas os galhos da roseira se enrolaram num caixão.
Apareceu uma mulher no lugar dessa roseira,
No rosto havia um manto preto que escondia uma caveira.
De um lado do rosto uma mulher linda,
Uma rosa perfumada,
Do outro lado um esqueleto,
Uma caveira toda queimada.

5. Seguindo os rastros da ancestralidade

Desviamos do sincretismo para pensar a macumba porque nas religiões sincréticas há uma escolha, uma decisão que valoriza uma das heranças, uma hierarquização dos elementos recebidos que privilegia algumas categorias, opondo-as hostilmente o que implica na inferiorização dos sentidos que apontariam a hospitalidade incondicional da totalidade das heranças. As categorias hostilizadas permanecem como cinzas, restos de um encontro que poderia ter sido acolhedor. Sincretizar é escolher e valorizar alguns aspectos do espólio, sintetizar o que será lembrado e doado aos descendentes como a origem, esquecendo que toda origem remete as cinzas, traços e rastros das várias origens.

Optamos por justaposição por entender que nossas ancestrais reuniram as heranças, adicionaram as novas categorias sem excluir as que possuíam, conjuntamente celebraram os ritos aos santos e as ancestrais tratando-as igualmente, agregaram nos cantos o apelo a hospitalidade e a recusa a assimilação.

E as descendentes das africanas que não aceitam a assimilação é que anunciam que desconstrução chega quando se põe em questão a soberania do Estado-nação, isto é, ao conceito de soberania que remete não apenas ao direito internacional, aos limites do Estado-nação com sua pretensão de soberania, mas também a história da república que via discursos jurídicos-políticos consagrou a ideia do sujeito como cidadão soberano, livre e responsável na tomada de decisões. Adélia Mathias enuncia que:

Os sujeitos cientes de que não pertencem ao grupo hegemônico vêm criando seus próprios espaços com outras regras. Esses sujeitos vivem livres e distantes das amarras da subjugação. Exercem outros papéis, criam outros sistemas e outras lógicas nas quais não se submetem ao escrutínio limitador de descendentes dos colonizadores (MATHIAS, 2017, p.69).

Assumir a negritude é denunciar que o sujeito soberano foi confundido com o homem branco europeu, e que tal confusão obsidia a paridade na relação com as mulheres brancas e com as mulheres e homens negros, com as mulheres e homens amarelos, com as mulheres-trans e com os homens-trans, e etc. Nas palavras de Mãe Beata de Yemonjá:



A causa da pessoa humana é o que me interessa. Todas as minhas declarações, em qualquer oportunidade, têm essa tônica. E por que a mulher e o negro? Porque estamos historicamente na base da pirâmide. Olhe para as ruas das grandes cidades, olhe para os presídios, olhe para os manicômios e veja você mesmo, nós estamos lá, em maioria absoluta. Quando fui à Califórnia, levada pelo Viva Rio, levantei a questão da convivência e da tolerância que não podem ser palavras ocas, citadas quase sempre como um caoete de quem quer ser moderno. Na verdade, elas ditam o comportamento das pessoas, sejam de onde forem. Na própria África de hoje em dia, os conflitos sangrentos, as revoltas, as desavenças políticas se dão porque essas palavras perderam o seu sentido humanístico e ficaram apenas na oralidade.

Tive a imensa satisfação de fazer palestras na Universidade de Stanford, em Palo Alto, Califórnia, um dos maiores centros de saber dos Estados Unidos, na Universidade da Califórnia-Berkeley, e em todos esses lugares, tribunas importantes do mundo, abordei sempre e com ênfase a questão da defesa dos homossexuais, a repulsa à homofobia, ao tráfico de mulheres, à violência contra o ser humano e ao flagelo do HIV. Exerci o direito de defesa daqueles que muitas vezes não tiveram oportunidade. (COSTA, 2010, p. 118-119)

Quando descrevemos que a república atual é condicionada pelo racismo e racismo étnico e pigmentar, assim como pelo sexismo e outras formas de opressão, queremos explicitar as aporias da sociedade ocidental, isto é, as encruzilhadas que tangenciam as tomadas de decisão.

Hoje em dia, quando observamos a grande quantidade de mulheres negras que trabalham, em diversos setores da sociedade, em espaços profissionais do cuidar, percebemos que ainda nos olham como aquelas que muito têm a oferecer e pouco a receber. Ainda hoje é negada a humanização, inclusão e inserção social da mulher de forma igualitária com o gênero masculino. Defendemos nossos direitos com lutas paralelas, como se a mulher não da fosse espécie humana e não tivesse necessidade de conquistar e viver os seus direitos (COSTA, 2010, p. 17-18)

E se os filósofos europeus tradicionalmente desconfiam das encruzilhadas, nós a reconhecemos como a morada de Bara. Bara, Ogun, Matamba, Gongobila, Sobo, Nanã, isto é, Orisas, Voduns e Inkisses atravessaram o Atlântico junto com as suas súditas. Nestas paragens co-habitam matas, encruzilhadas, rios, cachoeiras, pedreiras com os caboclos, pretos-velhos, boiadeiros, exus, etc. Professora Mãe Beata:

Por ser uma ialorixá, mulher, mãe e filha de Yemonjá, tenho em mim um legado muito necessário à vida humana, pois quando vim ao mundo já sabia que me estava orientado o dever de cuidar e acolher a todos que me procurassem. Percebi que nossa história de mulher vivida é quase como uma roda viva, em que temos de nos obrigar a ser mantenedoras de vários espaços da vida das pessoas. Minha mãe foi assim, minhas tias também, a mulher que me iniciou no candomblé também viveu para servir e acolher (COSTA, 2010, p. 17)



Testemunha Lélia que:

De Exu a Oxalá, em terras africanas ou da diáspora, os orikis/poemas se seguem, cumprindo os procedimentos do ritual nagô/bantu. Em linguagem ocidental, diríamos que este é o modo de estruturação do livro. [...]

No xirê de sua vida, nosso griot canta muitos outros orikis, dançando-os ao ritmo do opanijé, do ijexá, do alujá, do adarrum e tantos outros, ao passar por terras míticas e/ou reais. Dele aqui não falei, para não ser repetitiva ou por efeitos de minha própria limitação (RATZ e RIOS, 2010, p. 63-64).

Quiçá, anunciem que sempre se herda mais de um legado quando diferentes etnias se unem na construção de uma república que tenha por horizonte a democracia por-vir, a hospitalidade in-condicional.

Elegbara rompe a relação espaço-tempo através da militância das pessoas negras na universidade e apela a desconstrução desta instituição quando transforma as experiências individuais ou coletivas das pessoas pretas brasileiras em objeto de pesquisa acadêmica, gesto que questiona a pretensa impessoalidade e neutralidade do cientista, assim como o distanciamento entre pesquisador e objeto. Ariadne testemunha que:

Sou candomblecista, filha de orixá. Na minha cabeça, no meu peito, no meu corpo, habitam as forças da natureza. Não sou apartada do meu tema por uma imposição acadêmica. O meu lugar é nominado e deve ser enunciado, não como sinal de fraqueza teórica, mas sim como comprometimento político e social. Isso não faz com que meu trabalho seja menos válido, e sim mais honesto (BASÍLIO, 2017, p. 143).

Talvez, estas pesquisas operem uma antropologia que sem rejeitar a inteligência adote a compreensão, que não apenas relate sobre o outro, mas que compreenda, interaja, que aceite que ambos – pesquisador e pesquisado – estão em projeto. Conforme Mãe Beata:

Só nos entendendo, e nos juntando com amor e compreensão é que nós chegaremos aonde queremos, com o nosso coração e com a palavra de amor, do amor sagrado, que é lindo. E isto eu estou dizendo, pois em tenho certeza que chegaremos lá (COSTA, 2010, p. 119).

As mulheres negras empregam o repertório aprendido na academia como mecanismos de libertação individual e coletiva, de superação dos traumas vivenciados na academia que lhes rejeitava. Lélia nos conta que:



Meu lance na psicanálise foi muito interessante, a psicanálise me chamou atenção para meus próprios mecanismos de racionalização, de esquecimento, de recalçamento etc. foi inclusive a psicanálise eu me ajudou neste processo de descobrimento da minha negritude (RATZ; RIOS, 2010, p. 61)

Enegrecem o repertório pálido da academia. Segundo Lélia:

Não diria que a teoria foi reinventada, e sim que tivemos de reinventar a prática dos analistas, a prática *senso lato*, para não ficarmos marginalizados. O recurso à imprensa, no fim da década de 1970, é um exemplo disso. Outro exemplo é o trabalho de pesquisa dos analistas nos cultos umbandísticos ou nas escolas de samba. Além de traduzir e ensinar Lacan, nós nos valíamos do nosso conhecimento psicanalítico e da nossa escuta para saber qual era a especificidade da cultura brasileira, o que a diferenciava da cultura europeia e das outras culturas latino-americanas (RATZ e RIOS, 2010, p. 62)

Ou, estas obras ultrapassem a perspectiva dos filósofos europeus, quando destinam seu apelo por uma nova antropologia, por um novo olhar para a outra – a negra – aos homens brancos. As pessoas negras vivem o desvio e o deslocamento que o pensamento europeu apenas tateava, não basta mudar o olhar, é necessário que nós, as outras, assumamos as investigações que nos eram dirigidas e apontemos novas questões, um novo horizonte. Mãe Beata nos assegura que:

As ações e o saber ancestral dos terreiros e suas mulheres ainda não foram de todo esgotados, pois essa nascente jamais secará. Enquanto houver livros, fóruns e pessoas com tais iniciativas, continuaremos vivas, lutando e guerreando não só por nós, mulheres negras e guerreiras, mas também pela sociedade mais ampla, que muito ganhará com tais reflexões e ações (COSTA, 2010, p. 18).

E a pauta de pesquisa das que não aceitam a assimilação é apresentada por Lélia:

A longa epígrafe diz muito além do que ela conta. De saída, o que se percebe é a identificação do dominado com o dominador. E isso já foi muito bem analisado por um Fanon, por exemplo. Nossa tentativa aqui é a de uma indagação sobre o porquê dessa identificação. Ou seja, que foi que ocorreu, para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinado sua construção? Que é que ele oculta, para além do que mostra? Como a mulher negra é situada no seu discurso? (GONZALEZ, 1984, p. 224)



E como desconstruir a atual relação hostil? Como desconstruir os espaços formadores? Como desconstruir o pensamento? A desconstrução já está, já chegou, é o que chega, é o impossível que chega apelando novas relações no país, novos acontecimentos. Mãe Beata indica a escuta como caminho. A escuta dos africanos em diáspora, mas não restringe, deputa a audição de todas as tradições que apelam o respeito a diversidade. Apela a yalorixá:

Convido a todos para ouvirem, não só a mim, mas às outras tradições, aos meus irmãos de outras tradições. Como vocês sabem, as religiões afro no Brasil foram muito massacradas, o negro foi muito massacrado e hoje, graças a Olorum nós estamos sendo reconhecidos. (COSTA, 2010, p. 120).

E a defesa da escuta, o retorno a memória indicados por Mãe Beata de Yemonjá aparece na obra de Lélia como tática de desconstrução e descolonização do pensamento, como recusa do branqueamento da reflexão. Lélia nos diz:

Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso ta aí... e fala. (1984, p. 226-227).

Denunciar o racismo, no formato brasileiro da democracia racial, passa pela compreensão de suas táticas de assimilação das culturas não-brancas. O discurso da democracia racial finge assimilar a cultura negra, mas a embranquece. A aceitação de elementos culturais negros ocorre subalternizando os negros que antes o produziam, instalando pessoas de pigmentação branca como protagonistas e mantendo os discursos que inferiorizam os negros. Além de acontecerem como momentos fotogênicos que corroboram



com o mito da democracia racial e mascaram o cotidiano de desigualdade étnica e pigmentar que marca as relações no país. Segundo Lélia:

O mito que se trata de reencenar aqui, é o da democracia racial. E é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. E é nesse instante que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”, “que passa com graça/fazendo pirraça/fingindo inocente/tirando o sossego da gente”. É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali, ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la. Estes, por sua vez, tentam fixar sua imagem, estranhamente sedutora, em todos os seus detalhes anatômicos; e os “flashes” se sucedem, como fogos de artifício eletrônicos. E ela dá o que tem, pois sabe que amanhã estará nas páginas das revistas nacionais e internacionais, vista e admirada pelo mundo inteiro. Isto, sem contar o cinema e a televisão. E lá vai ela feericamente luminosa e iluminada, no feérico espetáculo (GONZALEZ, 1984, p. 228).

Combater esta violência simbólica que estraçalha a individualidade convencendo-a de sua inferioridade e que a mobilidade socioeconômica só advirá se recusar a memória do povo negro é urgente. Somente a descolonização e desconstrução do pensamento permitirá soçobrar os deletérios efeitos do branqueamento do carnaval sobre os corpos e mentes das mulheres pretas. Lembramos que Lélia disse:

Toda jovem negra, que desfila no mais humilde bloco do mais longínquo subúrbio, sonha com a passarela da Marquês de Sapucaí. Sonha com esse sonho dourado, conto de fadas no qual “A Lua te invejando fez careta/ Porque, mulata, tu não és deste planeta”. E por que não?
Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas (GONZALEZ, 1984, p. 228).

As singularidades negras brasileiras cotidianamente deputam acontecimentos. E, esperamos que os acontecimentos cheguem apelando à hospitalidade incondicional de todas e todos na sua *différance*. Deputamos com esta pesquisa solicitar a todas as pessoas no sentido que somente a desconstrução de nossa época é capaz encontrar no in–decidível, nas aporias da



democracia liberal, no momento de decidir, de solicitar, deputar, apelar e ver chegar o imprevisto, o im-possível, o in-condicional, a democracia por–vir.

Nós estamos onde nós queremos, que é o amor, a compreensão, sermos entendidos como seres humanos. Temos a nossa casa e não uma senzala. Não comer no cocho como nós comíamos, mas ter uma mesa digna, ter um prato. (COSTA, 2010, p. 120)

Luta que não se encerra com a abolição legal do instituto da escravidão, nem com a extensão do direito de votar aos negros e as mulheres, nem com as cotas raciais, etc. A luta contra as opressões prosseguirá, pois:

A união faz a força. Quando a gente quer, a gente consegue. E nós vamos conseguir. Chegará o dia no Universo que nós vamos ter menos guerra, ou nenhuma guerra, menos fome, menos crianças nas ruas. E isso só nós é que vamos conseguir. Para isto, o Pai nos deu esta força e este direito, para nós conseguirmos através do diálogo, de reuniões, encontros, de apertos de mãos, de trazer para si, o outro. (COSTA, 2010, p. 120)

A luta contra as opressões terminará no dia em que não houverem pessoas oprimidas.

Considerações quase–finais: a ancestralidade e o por–vir

A democracia por–vir chega através das rodas de samba, nos quilombos, nas favelas, etc., quando as ancestrais–filósofas anunciam a urgência da rasura entre a escola e universidade, quando reivindicam que suas escrituras funcionam como as forças extra-acadêmicas da desconstrução.

Adélia Martins (2017), defende que literatura brasileira é solicitada, abalada pelas escritoras que narram suas estórias e histórias trazendo para o conhecimento e reflexão de suas leitoras os traços e rastros das práticas calunduzeiras e candomblecistas. Animadas pela resistência das etnias africanas que vieram para o Brasil, as descendentes conectam-se com a ancestralidade para desvelar pela escrita o legado oral que receberam. Legado amefricano que possibilita olhar o passado para vivenciar o presente e deputar o futuro.

Quando anunciamos que a Universidade incondicional não se confunde com a instituição universitária no sentido de recinto ou com a exemplar e representativa figura do



professor, mas tem lugar e procura seu lugar onde o incondicional, a invenção, o dom, o perdão, a hospitalidade, a justiça, a amizade, a desconstrução pode ser anunciada. Pretendemos afirmar que a desconstrução do pensamento é anunciada nas senzalas, aldeias, quilombos, favelas, periferias, rodas de samba, bailes funk, quimbandas, umbandas, candomblés, etc. Ouçamos de Mãe Beata que:

O mundo é este. Ele foi feito para a paz, para o amor. Junte um grupo na sua comunidade, da sua tradição, da sua cultura para dialogar, para entendermos melhor o jeito de cada de vocês. Aprendam uns com os outros. Junte-se a nós nesta missão: levar o respeito, o amor e a paz universal ao coração dos homens e banir de vez o preconceito e a intolerância que tanto nos distanciam de um mundo mais justo e melhor para vivermos! Isso é maravilhoso. (COSTA, 2010, p. 122)

Quando reivindicamos a escuta e acolhida das escrituras das ancestrais negras, propomos nos situarmos nas margens da filosofia acadêmica e ousarmos vivenciar a inversão dos pares binômicos – potência *versus* ausência, centro *versus* periferia – operada pelas nossas pretas velhas e pombagiras quando anunciam que diante de qualquer ameaça de intolerância, violência ou ataque a dignidade da vida humana deve-se decidir pela defesa e acolhida da pessoa que as forças opressoras tentam subalternizar. Quando deputam novas relações humanas fundadas na amizade, na solidariedade, no dom, na justiça, etc. Isto é, enunciamos que a desconstrução do pensamento no Brasil chega através da voz e na performance das pretas velhas, caboclas e pombagiras – nossas ancestrais da hospitalidade incondicional. Testemunha Mãe Beata de Yemonjá que:

Eu sou mãe Mãe Beata D'Yemonja, iniciada na religião dos Orixás. Eu amo nossos Deuses da natureza. Assim como eu amo os Deuses do Candomblé, eu amo os Pretos Velhos.

Quando eu vejo um Preto Velho, sentado em seu banquinho, eu lembro do meu avô, do meu bisavô, da minha avó.

Dos Caboclos nem se fala, tanto faz de pena ou de folha, pois eles são os verdadeiros Deuses e senhores desta nação, então merecem todo o nosso respeito. E eu, como Yalorixá, não poderia pensar de outra maneira, ou estaria infringindo a lei da ancestralidade.

Coisa linda a Preta Velha, sentada em banquinho, com sua arruda, com sua fumaça, sua jurema, falando às vezes coisas que nós nem esperamos.

É maravilhoso ouvir as cantigas, as chulas que eles tiram, as rezas; eu me lembro até de mim mesma rezando crianças. Isto é maravilhoso, só quem não bebe deste pote é que não sabe o que ele tem (PINTO, 2009, p. 9).

Talvez, a Macumba é um acontecimento que aponta um por-vir de descolonização e desconstrução da religião na medida em que apela a diversidade religiosa, quando permite que cada coletividade reunida no terreiro se autogoverne, quando reconhece que cada comunidade que habita nosso território tem sua ancestralidade e tem o direito e o dever de reverenciá-la segundo suas tradições, e principalmente quando recusa toda e qualquer tentativa de universalização da prática religiosa, isto é, reconhece que as religiões resultam da necessidade das descendentes de preservarem suas ancestrais vivas e de contarem suas memórias. Logo, as negras de terreiros comprometem-se e prometem que a experiência religiosa é um espaço de acolhida in-condicional das mortas, das vivas e das que nascerão com o intuito de manutenção da vida humana, da vida dos animais não-humanos, dos vegetais e minerais, isto é, a Macumba e outras religiões de terreiro deputam à preservação da Natureza.

E como pedido que Dona Cruzeiro leve todas as nossas dores, fechamos nossa gira, isto é, nosso artigo, cantando:

Lá vai, lá vai
A bruxa feiticeira
Debaixo da sua saia
Vai levar toda poeira

Referências

- BASÍLIO, Ariadne Moreira. A experiência de falar sobre as religiões afro-brasileiras-Brasília. In: **Revista Calundu.**, Volume 1, Número 1, jan-jun, p. 142-146, 2019.
- CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social - Florianópolis In: **Revista Estudos Feministas.**, Ano 3, Número 2, p.544-552, 1995.
- COSTA, Haroldo. **Mãe Beata de Yemonjá:** guia, cidadã, guerreira. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- FRANÇA, Bianca Zacarias e SILVA, Fernanda Cristina de Oliveira. Noite da libertação: visibilidades, comunhão e aprendizagens em uma festa afro-brasileira - Brasília. In: **Revista Calundu**, Volume 3, Número 2, p. 80-100, 2019.
- FRANÇA, Bianca Zacarias. Umbanda esotérica: uma etnografia sobre o encontro da religiosidade afro com a Nova Era em um terreiro de Belo Horizonte - Brasília. In: **Revista Calundu**, Volume 3, Número 2, p. 101-122, 2019.
- GOMES, Laurentino. **Escravidão:** do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares, volume I. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.



- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira – Rio de Janeiro. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**. [s.l.]: Anpocs, p.223-244, 1984.
- MATHIAS, Adélia. Caminho das águas: confluência entre literatura e religiões afro-brasileiras - Brasília. In: **Revista Calundu**, Volume 1, Número 1, jan-jun, p. 51-70, 2017.
- MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2012.
- NEVES, Ciani Sueli das. E a Jurema se abriu toda em flor: práticas e discursos para efetivação de direitos humanos na Jurema do Ilé Asé Orisalá Talabé - Brasília. In: **Revista Calundu**, Volume 3, Número 2, p. 34-57, 2019.
- NOGUEIRA, Guilherme Dantas e NOGUEIRA, Nilo Sérgio. Seu Canjira deixa a gira girar: a Cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais – Brasília. In: **Revista Calundu**. Volume 1, Número 2, p. 71-90, 2017.
- RATTS, Alex e RIOS, Flávia. **Lelia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, Coleção Retratos do Brasil Negro, 2010.
- REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- ROCHA, Maria Corina e BARBOSA, Muryatan Santana; SILVÉRIO, Valter Roberto (Coordenador). **Síntese da coleção História Geral da África: pré-história ao século XVI**. Brasília: UNESCO, MEC, UFScar, 2013a.
- ROCHA, Maria Corina e BARBOSA, Muryatan Santana; SILVÉRIO, Valter Roberto (Coordenador).. **Síntese da coleção História Geral da África: século XVI ao século XX**. Brasília: UNESCO, MEC, UFScar, 2013b.
- SARAIVA, Luiz Augusto Ferreira. De Vodum a Cabloco: trajetória de Legbá no terreiro de tambor de Mina e Terecô - Brasília. In: **Revista Calundu**., Volume 1, Número 1, p. 7-20, 2017.
- SOUZA, Edimilson Rodrigues de. “Na mata tem ciência, eu vou mandar chamar”: transformação do Cacique Xicão Xucuru em mártir encantado - Brasília. In: **Revista Calundu**, Volume 3, Número 2, p. 58-79, 2019.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 03 de novembro de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 28 de novembro de 2021.