

Além de manejar um cutelo, aprendi afrocentricidade no terreiro de Batuque

Luana Rosado Emil⁹⁶

Resumo: Este trabalho apresenta uma reflexão sobre encontros de saberes vivenciados entre os anos de 2011-2015 numa “comunidade” de Batuque, no Rio Grande do Sul. Apresento uma narrativa sobre a aprendizagem no terreiro e a forma como a discussão da afrocentricidade é posta na *egbé*. Embora a aproximação com a bibliografia, não podemos dizer que a comunidade é inteiramente de acadêmicos, ou mesmo de militantes do movimento negro, a maioria tem contato com essa “gramática” a partir do terreiro. Somente nos últimos anos é que suas principais lideranças ingressaram na universidade, justamente na intenção de questionar e provocar a presunção acadêmica ao falar práticas de terreiro. A perspectiva afrocentrada foi pouco discutida pelas ciências sociais no Brasil, embora tenha sido bastante difundida entre os intelectuais negros no Brasil. A perspectiva da afrocentricidade, proposta especialmente por Asante recebeu crítica de autores como Paul Gilroy. Essas críticas denotam mais a necessidade de desenvolvimento dessa discussão do que o encerramento ou fim de uma proposta. Assim o objetivo é discutir a partir da vivência afrocentrada desenvolvida no interior da comunidade, como essa proposta e conceito tem sido traduzido em seu processo de transmissão do conhecimento-prática.

Palavras-chave: Afrocentricidade, conhecimento-prática, povo de terreiro

A proposta deste Simpósio Temático, Encontros de Saberes, na ReACT, remeteu diretamente a memória da minha inserção em campo, na ocasião da realização da pesquisa de mestrado com uma comunidade de terreiro de Batuque, em Porto Alegre no Rio Grande do Sul. Inicialmente, pensei em partilhar duas narrativas sobre encontros, contudo percebi que se tratavam de dois enfoques inseridos na mesma narrativa, qual seja: o encontro entre o conhecimento acadêmico e o conhecimento vivido na comunidade no *Ile*. Nesta relação insere-se o paradigma

96 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, membro do Núcleo de Estudos de Religião – NER/PPGAS/UFRGS.

epistemológico da afrocentricidade que, no contexto brasileiro, foi retomado desde a militância anti-racista e de afirmação negra.

No Batuque, para entrar no salão é necessário retirar os calçados, assim somente de pés descalços⁹⁷ é possível entrar e conhecer um terreiro. Trago essa imagem como metáfora de algo que ouvi muitas vezes de meus irmãos do *Ile*: que para aprender era necessário ter humildade; assim, para aprender neste espaço é necessário em dada medida despir-se de pré noções, de verdades, mas, percebi à posteriori, que trava-se fundamentalmente de livrar-se de uma postura de uma certa “presunção acadêmica” que impedia a troca e a aprendizagem. A experiência de aprender no terreiro passa pela realização do “trabalho”, na cozinha, com um cutelo na mão, instrumento novo pra mim, após horas de toque, canto, ouvi de uma das *omós* mais velhas: “está menina é de fé, tem humildade não se mixa pro trabalho”.

O terreiro é um local ritual e também um local de produção de conhecimento, como definiram os *omós oriṣà* (os filhos de santo) do *Ile*; é o espaço de vivência de uma comunidade, que pode ser entendido como uma localidade⁹⁸. Esse grupo, diferentemente da maioria dos terreiros, se denomina mais como comunidade (*egbé*), do que como “família de santo”, embora ainda chamem-se de irmãos. Tais percepções sobre si, que atualmente, embora com ranhuras, ressoam por em boa parte dos membros da “casa”. É uma característica forte dessa *egbé* a tentativa de fugir do “estigma folclorizante”, qual seja, a idéia de que terreiros são espaços tão somente místicos, mágicos e perigosos feitos por pessoas simples e ardilosas.

Na primeira vez que fui dialogar com esta comunidade sobre a possibilidade de realizar, na

97 Norton Correa ao descrever o “salão” das “casas-de-batuque”, na ocasião de sua tese de doutorado (1988) afirma: “o salão só excepcionalmente não possui assoalho de tábua ou parque, provavelmente porque no inverno faz frio e se dança de pés descalços” (p. 116, 1988). Por seu turno, ao narrar a preparação de um ritual “na natureza”, Edgar Barbosa Neto ressalta “ao pés descalços ignoravam as poças de água, a terra gelada e o barro que se formava e podíamos vê-los revolvendo aquela areia escura e lamacenta enquanto, ao lado, o tamboreiro tirava sucessivamente rodas as rezas, cuidando para que o couro do tambor não fosse molhado” (p. 164, 2012). Estar de pés descalços pode marcar quem está dentro e quem está fora do ritual, especialmente nas situações de rua, já no salão para entrar a necessidade de se retirar os calçados, ficar de calçados no “salão” é estar dentro, estando de fora.

98 Definida por Bhabha (1998) como um lugar onde simultaneamente existem o real, o político e o simbólico, sendo esta situação detentora de diversas contradições.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

ocasião, a nossa⁹⁹ pesquisa de mestrado, passei por uma “banca”, como assim me foi definido, uma espécie de comissão formada pelo *Baba*, alguns de seus *omós orișàs* não ocasionalmente escolhidos¹⁰⁰ e o consultor teológico da comunidade. Nessa ocasião, me cobraram o mesmo desempenho que eu teria com o curso de mestrado, visto que o terreiro não é um local para ser olhado, pesquisado, observado, mas um espaço para ser vivenciado. Alguns membros da comissão, colocaram como condicionante à realização da pesquisa a necessidade de me submeter à iniciação, argumentando que a não iniciação seria um impedimento de cunho metodológico. Contudo, outros membros da mesma comissão defenderam que a iniciação “era coisa séria”, e que por isso não deveria “correr o risco de ser usada” como artifício metodológico. “Não podemos permitir que ela entre para comunidade só porque quer fazer pesquisa, que ela faça chão, e depois se não for [coisa] para ela? A pessoa tem que entrar porque quer, porque que sente que é o que quer, afinal há o comprometimento, o trabalho.”, afirmava Chico, um irmão mais velho. Na mesma ocasião, outro membro da comissão, com indignação questionou a facilidade com que teóricos, pesquisadores e, em especial, antropólogos produzem e produziram uma série de conhecimento “sobre” as comunidades de matriz africana, mas não “com” as comunidades de matriz africana e, muito menos com uma “perspectiva desde dentro”, fazendo referência à obra de Juana Elbein dos Santos (1975). E que geralmente tais empreendimentos de pesquisa não tem retorno positivo para as “comunidades de matriz africana”. A *egbé* ao construir uma narrativa sobre si, pontua como marco a realização do Projeto *Ori Inu Ere*¹⁰¹. O projeto consistia no desenvolvimento de ações pedagógicas com crianças e jovens da comunidade (não só os vinculados ao terreiro, mas os vizinhos e agregados) no turno

99 Emprego “nossa” porque entendo que mesmo que seja de minha autoria e responsabilidade, uma dissertação insere-se em uma Universidade, um Programa de Pós-Graduação, um Núcleo de Pesquisa, às vezes uma linha de financiamento. Neste caso está associada ao PPGAS da UFRGS e ao Núcleo de Estudos de Religião - NER.

100 Parte da comissão que me entrevistou (ou sabatinou) era composta por membros mais velhos da Ile e especialmente os filhos e filhas de santo que recentemente tinham iniciado o curso de Ciências Políticas, na Universidade Luterana do Brasil. A partir das relações e ações políticas e militantes que os membros do terreiro se envolviam, foram contemplados com dez bolsas neste curso, na universidade privada referida. Dos que iniciaram o curso apenas uma “irmã” foi adiante, outros desistiram e alguns entram na universidade federal pelo sistema de cotas em outros cursos, inclusive Ciências Sociais.

101 Ori Inu significa “cabeça de dentro”, e Erê no universo brasileiro pode receber o significado de criança, embora não tenha essa tradução.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

inverso da escola. Essas ações, tais como oficina de capoeira, teatro, dança, entre outras tinham como foco a posituação da identidade e da estética negro africana. Para construção e realização do projeto foi também estabelecida a formação também dos educadores, adultos e mais velhos do terreiro em grupos de estudo. Desde esse momento o *Ile* passou por um processo de tornar-se um lugar que se produz e reproduz o conhecimento da “matriz civilizatória africana”. Uma comunidade que vive a partir de “prerrogativas mítico-sociais de matriz africana”. Da porta para dentro do terreiro deixa-se de vivenciar o mundo a partir de uma “matriz civilizatória ocidental” e passa-se a vivenciá-lo a partir de outros conceitos, outros valores, tais como a ancestralidade, a oralidade, a circularidade, a complementaridade e a *oriçalidade* (EMIL, 2013; ALVES, 2012).

Esta construção teórico-prática é construída a partir do entendimento que a comunidade faz de si no encontro com o trabalho de autores Nei Lopes, Muniz Sodré, dentre outros, mas fundamentalmente desde o paradigma da afrocentricidade, como proposta por Molef Asante. Assim, a vivência no terreiro me provocou a refletir sobre como este paradigma – proposto em um universo acadêmico – reverbera no *Ile*.

Afrocentricidade: um paradigma para além da episteme acadêmica

Quanto à esta pesquisadora, formei-me em bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, antes de propor a pesquisa de mestrado. A minha formação, como a maioria dos estudantes de minha geração no Brasil, parte de um leque bibliográfico majoritariamente europeu, são inseridos alguns autores norte-americanos e muito recentemente tem-se discutido a produção latino-americana, asiática e africana a partir dos estudos pós-coloniais e decoloniais. Assim, o argumento afrocêntrico até o momento não era por mim conhecido. Como o debate proposto por cientistas sociais e militantes negros dos Estados Unidos, especialmente durante o período de segregação, a afrocentridade foi sumariamente taxada pelas ciências sociais no Brasil, talvez pelo medo de que tal literatura promovesse a segregação, que em nosso país, aos olhos de alguns antropólogos brancos inexistia e inexistiu diante da harmoniosa falácia da “democracia racial”. Ou mesmo, por desinteresse interessado em relativo às questões raciais, ou ainda por preconceito à produção “militante”.

Diante da evidência irrefutável do racismo no Brasil, inscrito na pele negra, que diversos



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

setores do movimento negro, no sentido de potencializar a ação anti-racista, buscam o diálogo, ainda na década de 70, com o pensamento e a obra de Malcon X, Cheik Anta Diop, Gerge James, Chancellor Williams, entre outros. Neste contexto histórico brasileiro que Abdias Nascimento propõe em 1980 a noção de “quilombismo”, e apontam para farsa da “democracia racial”. O “quilombismo” consiste inicialmente em um sentimento da população negra, neste caso nas Américas, objetivamente expresso na constituição de “uma rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, *afochés*, escolas de samba e gafieiras” (NASCIMENTO, 1980, p. 203) que independentemente de seus objetivos declarados cumprem com “uma importante função social para a comunidade negra [...] genuínos focos de resistência física e cultural” (idem).

Entre os anos 1991 e 1993, o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros, fundado por Abdias do Nascimento, promoveu uma série de seminários sobre o afrocentricidade. Como resultado deste debate foi organizado o Projeto *Sankofa*, coordenado por Elisa Larkin Nascimento, culminando na publicação da coleção *Sankofa*, pelo Selo Negro Edições. O quarto volume é dedicado à noção de afrocentridade enquanto “uma abordagem epistemológica inovadora” (NASCIMENTO, 2009). Neste volume, os autores fazem apanhado de uma série de pesquisadores e pensadores negros e africanos que foram invisibilizados (politicamente) pelo campo acadêmico universitário.

Segundo Ama Mazama (2009), em seu artigo que compõe a coletânea citada, a afrocentricidade surgiu no início da década de 80, com a publicação do livro homônimo de Molefi K. Asante (em 1980) e tem como cerne:

“A afirmativa de que nós africanos devemos operar como agentes autoconscientes, não mais satisfeitos em ser definidos e manipulados de fora. Cada vez mais controlamos nosso destino por meio de uma autodefinição positiva e assertiva” (MAZAMA, 2009, p.111).

Mazama pensa a afrocentricidade para além do campo acadêmico, o formulando praticamente enquanto um paradigma vivencial, afirma a autora:

“Ao colocar os “valores e ideais da África” no centro da vida



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

africana, a afrocentricidade esposa a cosmologia, a estética, a axiologia e a epistemologia que caracterizam a cultura africana. Karenga (2003) identifica como centrais entre as características culturais africanas as seguintes orientações compartilhadas: 1) centralidade da comunidade; 2) respeito à tradição; 3) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético; 4) harmonia com a natureza; 5) natureza social da identidade individual; 6) veneração dos ancestrais; 7) unidade do ser” (MAZAMA, 2009, p.117).

Neste sentido que a afrocentricidade toma traços “normativos”, como pontua a crítica de Paul Gilroy: “o projeto afrocêntrico possui uma confiança absoluta e perversa em um modelo do sujeito racial pensante e inteligente, que está muito distante da dupla consciência que fascina os modernistas negros”. Assim, a principal crítica de Gilroy a este paradigma é a manutenção de uma “perspectiva cartesiana européia”, especialmente a partir da centralidade do argumento em uma linearidade histórica, compreendida a partir de continuidade unívocas. Gilroy pontua ainda que o “movimento afrocêntrico” não foi capaz de questionar a ideia de progresso (ou de desenvolvimento subjacente a esta) ao pontuar o “avanço africano” como destino final de uma trajetória linear prescrita. Em sua obra denominada “O Atlântico Negro”, o autor objetiva justamente frisar a importância das “raízes e rotas”, dos fluxos, das trocas e “elementos intermediários que podem colocar em questão o próprio desejo de ser centrado” (GILROY, 2001, p.357).

Na confluência da afrocentricidade e da leitura de Juana E. dos Santos é proposto - não pela comunidade como um todo, mas por aqueles que tomam para si o trabalho de formulação “teórico-intelectual” do e sobre o terreiro – a “metodologia desde dentro”. Tal proposta não consiste somente em orientar pesquisas científicas e acadêmicas com/na/da comunidade, mas é pontuada como uma posição política, como uma postura ética no mundo. “Ser afrocentrado implica em pensar e agir desde dentro”, explica a “irmã”, responsável pela construção do Plano Pedagógico do Projeto *Ori Inu Erê*. Na aliança destes termos se produz uma perspectiva metodológica que cinde o dentro e o fora, no *Ile* e fora dele, na matriz civilizatória africana e na civilização ocidental.

Como efeito prático na cotidianidade do terreiro tem-se a criação de uma categoria avaliação

ou acusação em relação às atitudes dos outros, “isto não é afrocêntrico”, “isso é de lá, não daqui” ou tais atitudes não são afrocentradas.

Penso que a redução do que foi proposto por Santos (1977) acarreta em uma grave perda. A autora de “Os Nagô e a morte” ao frisar a importância da iniciação para o desenvolvimento de sua pesquisa, propõe que uma metodologia “desde dentro para fora”, ou seja, revelando uma direção, um sentido, uma rota, portanto sem negar a relação (dentro e fora). Neste sentido, tentei defender em minha dissertação que no *Ile* se habita (entre) dois mundos, na relação entre o dentro e o fora. No “entre” é possível perceber o que pode e o que não pode ser negociado. É o que permite uma civilização (a de matriz africana) produzir e reproduzir-se dentro (e fora) de outra (a ocidental).

Assim, embora às categorias de acusação que partem principalmente, naqueles reconhecidos como “os acadêmicos” da comunidade, a forma de estar do mundo desta “comunidade de terreiro” é bem menos essencialista do que a teoria com a qual dialoga.

A prática (entre) da afrocentricidade do Ile

Com o tema: “O melhor lugar para pensar o *Ile* é no *Ile*”, foi realizada em outubro de 2011 uma reunião de autorreflexão da comunidade, este evento foi uma das primeiras observações de campo que realizei com a comunidade. Esse foi um dos momentos em que mais aprendi sobre a forma de habitar o mundo da *matriz africana*. Durante os três dias de *Ipade* (encontro, reunião) da comunidade, acompanhei as discussões do *Ile* sobre a percepção de si, sobre seus princípios e suas regras. Na tentativa de produzir um encontro intensivo, a reunião de três dias, foi feita fora do terreiro, num espaço de treinamento da Companhia de Estadual de Energia Elétrica (CEEE-RS), que dispunha de salas, salões, refeitório e alojamentos. Todos ficamos alojados lá, dividindo o espaço dos pequenos quartos com três camas.

O *Ipade* foi organizado por uma comissão da comunidade (a mesma da banca que me “entrevistou”), que apresentou como objetivo geral “repensar o terreiro com base em pressupostos civilizatórios negro-africanos” e como objetivos específicos “conceituar as bases do coletivo a partir da filosofia Ubuntu; proporcionar momentos de reflexão e de avaliação das relações interpessoais no terreiro; proporcionar momentos de reflexão sobre o papel de cada sujeito no coletivo, facilitada



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

pela construção de Orikis; avaliar e reestruturar as ações sociais e políticas do terreiro; construir diretrizes que orientem as práticas político-pedagógicas do terreiro e avaliar as relações interpessoais no coletivo”.¹⁰² A partir desses objetivos sentiu-se a necessidade de uma imersão maior da comunidade, por isso a ideia de uma reunião na forma de retiro. Nem todos os *omós* participaram, por motivos diversos que vai do desinteresse à impossibilidade, contudo o encontro conseguiu reunir mais de cinquenta pessoas, entre adultos, jovens e crianças (segundo o *Baba*, na última vez que perguntei, ele tem 150 filhos de santo, mas esse número é difícil de precisar).

Neste momento a comunidade passava por um período de luto, devido o falecimento de uma de suas mais velhas. No luto, os tambores são silenciados, não há toque, não há festas. Segundo o *Baba*, houve o entendimento que esse seria “o momento de parar pensar e para retomar com gás e plenos”. Assim, o luto, somando às situações de conflitualidade impulsionaram a iniciativa. Esse processo de pensar-se buscou enfatizar várias dimensões da vida do *Ile* (comunitária, mítica, ancestral).

Chegando ao prédio, buscamos por uma sala que pudesse acomodar nossa primeira atividade. Tal busca foi exemplificadora, segundo a constatação grupo, da diferença organizativa da perspectiva de “matriz africana” e da “ocidental capitalista”. O Centro de Formação da CEEE-RS não foi pensado para eventos onde a circularidade e a oralidade são princípios metodológicos, visto que nele a maior sala é o auditório (com cadeiras fixas e enfileiradas); assim, embora fosse maior e comportasse a todos com relativo conforto, esse espaço não foi utilizado. O grupo preferiu buscar cadeiras e ordená-las em círculo no saguão que antecede o auditório. Esta situação fez com que o cronograma previsto atrasasse¹⁰³. Acomodados num grande círculo de cadeiras, instrumentos, brinquedos, crianças, jovens, papéis, canetas, idosos, computadores, adultos, visíveis e invisíveis

102 Informações retiradas do material de divulgação do I Ipade.

103 Cabe notar que em todos eventos em que participei o cronograma nunca foi uma base rígida. Opa Fola e Baba Diba conversavam durante a RIO +20 que o tempo não é regido por nós, mas é ele uma entidade própria. De fato, no Candomblé, há uma entidade denominada Tempo, mas não necessariamente a este que se referiam. No Dida Ará, outro evento em Porto Alegre, as mães de santo comentavam por ocasião da quebra do cronograma, que o tempo da matriz africana é outro. Nós temos o nosso tempo, para ouvir, conversar, pensar, falar e voltar a ouvir. A metodologia da oralidade necessita de tempo (Fala de Kota Mulanji-Regina Nogueira - durante o segundo Dida Ará, nota do diário de campo).



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

iniciamos. Tudo poderia estar ali, mas não abalaria a concentração. O círculo constituía um microcosmos onde olhar e ouvir eram o veículo da energia. A circularidade não representa a ausência de hierarquia. Quem primeiro anda, quem primeiro fala, quem primeiro canta, enfim, a hierarquia da comunidade se faz “por quem veio primeiro”. Contudo, não significa uma hierarquia etária, pois não está relacionada à vinda ao *aiyé*, mas à compreensão (conexão) do fluxo *aiyé-orun*.

Antes mesmo de iniciar as falas para introduzir a atividade, *Baba* cantou e saudou aos *orisás*. Esta abertura foi cantada e musicada a partir de palmas, tambor e *agogô*. Todos cantaram de forma dedicada, festiva e alegre. A exceção dos “observadores”¹⁰⁴, as pessoas estavam caracterizadas com pelo menos uma peça de vestimenta ritual e com suas guias apresentadas orgulhosamente sobre as blusas. Após esta abertura, dois membros da comissão organizadora explicaram a dinâmica a ser seguida. Do livro “Kitábu - O Livro do Saber e do Espírito Negro-Africanos” de Nei Lopes, foram selecionados alguns excertos, e cada pessoa ganhou um desses excertos em um papelete. A proposta era que cada *omó* deveria ler e comentar o excerto sorteado para o grande grupo, depois todos podiam comentar a referida citação. Todos os excertos retirados do livro são do texto “Moyo: Universo Visível e Invisível” e tem como foco algum dos aspectos que caracterizaria a visão de mundo de matriz africana. A leitura foi feita seguida de opiniões e pensamentos que se relacionavam com a prática no terreiro, o que acontece ou o que deveria acontecer lá.

A dinâmica continuou, e a cada papelete a complexidade desse universo de práticas e ideias se apresentava. Uma das *omós* leu a seguinte citação: “A palavra humana é como o fogo, pode criar a paz, assim como pode destruí-la. Uma só palavra inoportuna pode fazer estourar uma guerra, assim como uma simples fagulha pode provocar um incêndio” (LOPES, 2005, p. 31). Comentou que achava que o excerto queria dizer que deveríamos ter cuidado com o que dizemos, principalmente com o que dizemos para o outro. Imediatamente outros tomaram a palavra para replicar que: “é preferível que se fale ao outro, principalmente quando sentimos que há algo errado”. A partir da discussão sobre a importância da palavra, foi ressaltado que a “oralidade” é por excelência a metodologia da “matriz africana”. Toda a tradição, os mitos dos *orisás* e os cantos

104 Como eu, havia mais três pessoas que foram convidadas para observar e ajudar com a relatoria do evento.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

foram passados pela palavra falada. O grupo reconheceu a importância da palavra pelo poder que ela tem de manter viva a tradição e por sua capacidade resolutiva.

Depois de uma eufórica discussão, decidiram então usar da palavra para resolver um conflito ali mesmo. Alguns irmãos estavam incomodados porque Paulo não parava de entrar e sair da sala, seu telefone já havia tocado uma série de vezes. O incômodo foi então expresso em palavra para ele, que se justificou afirmando que a única possibilidade de ele estar ali era deixando seu celular ligado e atendendo-o, pois estava de plantão no trabalho e a qualquer momento poderia ser requisitado. Depois de explicitada a razão do incômodo, o grupo acolheu a situação. Paulo permaneceu participando da atividade com suas idas e vindas, e ninguém mais pareceu se incomodar, visto que agora todos sabiam que não se tratava de um descaso. O poder da palavra e sua capacidade resolutiva foram demonstrados ali mesmo. “Assim (com diálogo) deveria ser a relação entre os *omós* no terreiro”, concluiu *Baba*, referindo-se aos recentes conflitos (que eu desconhecia).

Agora no saguão do prédio do refeitório, sofás, poltronas e cadeiras são organizadas em círculo, depois do almoço e do futebol. Todos se preparam para discutir a vivência cotidiana no terreiro, o que precisa ser melhorado e as combinações futuras. Os participantes foram divididos, que deveriam discutir a convivência dentro da comunidade, “o que fazem e o que não fazem”, o que dizem e o que não é dito dentro de uma perspectiva de responsabilidade de cada um para o andamento do processo no terreiro e a manutenção do “equilíbrio”. Pensar sobre regras para conviver no terreiro implica pensar em suas próprias atitudes diante do coletivo. Os grupos acabaram discutindo diferentes questões; no meu, inicialmente foi narrada à importância do terreiro para a vida de cada um, com ênfase nos aspectos positivos da comunidade. Ressaltaram, principalmente, o quanto aprenderam no terreiro, sobre política, sociedade, saúde, e narram, quase em tom de testemunho, sua mudança pessoal depois da iniciação. Esse conhecimento é motivo de orgulho e empoderamento. Depois dos relatos começaram a pensar em qual deveria ser a postura dos *omós* perante a *egbé*. Foram pontuadas desde questões relativas à importância de “bater a cabeça” e cumprimentar sempre o *Baba*, antes de cumprimentar os irmãos quando se chega no terreiro; até questões mais práticas (e de trabalho) sobre quem fica até mais tarde para lavar a louça, ou sobre como, às vezes, parece que alguns decidem em detrimento de outros. Isso tudo foi



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

explicitado, demonstrando grande maturidade do coletivo. Depois dessa atividade, as relações passaram até a ficar mais leves. Os ruídos que poderiam haver entre uns e outros, na medida em que foram explicitados, tornaram-se, no refeitório, foco de jocosidades leves. Há conflitos até hoje insolúveis, mas o importante foi que neste momento cada um pode perceber que tem seu lugar.

Uma opinião geral, no grande grupo, foi quanto à necessidade de focar na juventude, relacionando o princípio da ancestralidade com a da circularidade. Se é importante respeitar e aprender com a trajetória dos mais velhos, é também importante respeitar os mais novos, pois eles serão ou foram também, um dia, antepassados. A estratégia acordada para aproximar a juventude foi a do acolhimento, da escuta, do abraço. Os jovens, por sua vez, se comprometeram a colaborar com atividades práticas do terreiro, por exemplo, afazeres domésticos.

Feitos os acordos, iniciou-se o momento mais esperado de todo o evento, a construção dos *orikis*. A ansiedade era, em verdade, vontade de apresentar-se à comunidade de uma outra forma; não só por causa de seu nome (*orukó*), que já carrega bastante significativo, mas também por como é entendido a partir de sua *orisalidade*, de seu *odú*, de seu caminho, e como, a partir de tudo isso, se situa em relação ao projeto mítico-social de “matriz africana” e ao próprio *Ile*. *Orikis* são saudações; os cantos, geralmente em *Iorubá*, entoados durante as festas são também chamadas desta forma. Mas, a proposta dessa vez era a construção, por cada um, de um *oriki* com base em sua *orisalidade*, no seu *orukó* e no seu *odu*. No *Ile* todos tem um nome em *Iorubá* de “batismo” do terreiro. Este nome tem relação com a sua *orisalidade*, sua “mãe” e seu “pai” que orientam sua cabeça e corpo. Eu mesma, um ano depois do *Ipade*, recebi um nome. O *orukó* me foi dado em um momento ritual a partir da realização de oferendas. Me chamo *Oiá Gbemi*, que significaria, *aquela que está com Oiyá*. O *orukó* é um dos pontos de partida para o entendimento da *orisalidade*, mas é pela mitologia que a *orisalidade* se faz habilidade e potência em cada um. Essas construções míticas comportam uma dinâmica espacial (*Aiyé-Orun*) e contemplam a historicidade desse deslocamento. Esse contexto, embora não seja necessariamente narrado, compõe o imaginário mítico.

Segundo Regina, *Omo orisá* organizadora da proposta pedagógica do encontro, “diferente do pensamento ocidental, o pensamento tradicional africano não vivenciou a ruptura entre *mýthus* e *logus*”, ou seja, operaria desde uma mitológica. Tal interpretação, contudo, retoma uma oposição iluminista, para a qual o *logus* seria tudo que se refere ao pensamento racional (as luzes) e o *mythus*



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

a tudo aquilo que é obscuro. Essa oposição, assim como outras propostas pelo pensamento iluminista, tais como mente e corpo, natureza e cultura, indivíduo e sociedade norteiam o pensamento e o ensino de filosofia (ocidental) até os tempos atuais, contudo não necessariamente se expressam na dinâmica da “quase moderna” sociedade em rede (LATOUR, 1994). Pensar na indissociação entre *mythus* e *logus* para interpretar a lógica da “matriz civilizatória africana” é ainda usar dos conceitos dos outros (ocidente, iluminista) para narrar-se, produzindo um grande divisor. Assim, entendo que é menos importante a diferença entre o pensamento ocidental e o de matriz africana do que sua forma distinta de habitar o mundo. Os mitos são fundamentais na construção (percepção) das habilidades que *orientam* esse habitar.

A noção de habilidade (*skill*), proposta por Ingold (2002), aponta para a superação do dualismo mente/corpo pelo postulado de que há um contínuo entre a cultura e a natureza. Para o autor, a cultura não se constitui na acumulação de representações, mas no desenvolvimento de modos particulares de interação nas práticas que os sujeitos se engajam. As habilidades, portanto, emergem do engajamento da pessoa (organismo) em uma coletividade inclusiva. À medida que as pessoas vivenciam o *Ile*, passam a “adquirir” habilidades, de ouvir, de cantar, de dançar, de relacionar-se com o invisível. Mas é na relação com os mitos que o “batuqueiro” desenvolve potências, se relacionam com o contexto mítico de seu *oriṣà*. Os *orikis* expressam uma percepção de si desde a *oriṣalidade* (pertencimento mítico), na qual essa potência é evidenciada. O “ser”, desde essa perspectiva, implica na incorporação de um tempo social mítico (presente-passado) cotidiano. Não só nos momentos rituais se revivem os mitos, mas no cotidiano e no autoconhecimento se faz latente a potência dos *oriṣás*.

“Sou filho de *Bará* com *Oṣun*”: é com força e orgulho que os *omós* trouxeram seu pertencimento mítico na construção dos *orikis*. Algumas saudações formataram-se mais como narrativas, trouxeram a memória de “como cheguei onde cheguei” e os caminhos trilhados até então. Assim, por vezes, trazem uma dimensão de superação, questões superadas ou ainda por superar no meu (no nosso) caminho. Esse foi um momento bonito e de uma profusão de emoções, expressa em lágrimas, sorrisos e tímidos avermelhar de bochechas. A exposição dos *orikis* provocaram a percepção sobre as diferentes potencialidades, habilidades, trajetórias e caminhos, e nessa diversidade foi ressaltada o poder que há na comunidade, enquanto “coletivo”, cada um colocou a

“bênção” de seu *orisá*, a energia, a força, a habilidade à serviço da comunidade na construção de um “projeto coletivo”, neste caso, a vivência desde a matriz africana.

A afrocentricidade aqui pode ser pensada como a aprendizagem das habilidades e potências desde a *orisalidade*, ou mesmo desde as pregorrativas da circularidade e ancestralidade, trazidas não somente em contextos “dentro”, ou rituais, mas agindo na relação (possivelmente conflituoso) com questões do mundo de “fora”. E como tais habilidades se potencializam na vivência coletiva, no dia-a-dia dos fazeres do *Ile*.

Aprender de pés descalços

Ao tirar os calçados e entrar no salão do terreiro lê-se a frase em uma faixa estendida no alto do forro: “Onde houver um negro, haverá trabalho”. No *Ile* os irmãos se reconhecem fundamentalmente pelo “trabalho”.

Vovô Cipriano de Angola, “preto velho”, entidade de Umbanda, quando chega no *ayiè*, cumprimenta a todos os presentes no salão do terreiro: *Saravá, Nêgo? Saravá, Nêga? Saravá Nêgo, Nêgo, Nêgo? Saravá, Nêga?* Muitas vezes ouvi Janice, uma *egbomi* no *Ile*, dizer que “não é fácil ser negro, assim como não é fácil ser batuqueiro”. Janice me explicava que, “para ser negro, não bastava ser negro, isto é, ter pele preta, ainda que tendo pele preta, de qualquer forma, o indivíduo seja identificado como negro, e das duas formas se sofre preconceito”. Então, pessoas de pele preta, sendo negras ou não, sempre se reconhecem, se identificam, pois sofrem o mesmo preconceito. O ideal da perspectiva “afrocêntrica” do *Ile* é que todo preto seja negro, se reconheça esteticamente, ideologicamente, civilizatoriamente como tal, desestabilizando, assim, uma ideia de essência. Quando se trata dessas questões, Janice sempre utiliza anáforas: “Para ser negro, tem que ser negro”, “Para ser batuqueiro, tem que ser batuqueiro”. Com isso ela queria dizer que “para ser”, é preciso “fazer ser”, é preciso viver, vivenciar, experimentar e “trabalhar muito para isso”, complementa a *egbomi*. Portanto, Vovô Cipriano de Angola, chama todos de negô e negâ, por entender que estão todos trabalhando, especialmente os irmãos que compõem a corrente da Umbanda.

E foi a partir do “trabalho”, que entendi, porque minhas irmãs me aconselhavam a ser



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

humilde ou a deixar “meu academicismo”. Para elas a “afrocentricidade”, o “desde de dentro” não está nos livros ou nas palavras difíceis, mas na cozinha, no salão, no fazer lado a lado, no correr para que tudo esteja pronto a tempo, está na vivência cotidiana no conhecer os irmãos e irmãs e suas vidas. Percebi que sem me despir da “presunção acadêmica” e seu *ethos* escolástico jamais aprenderia a manejar um cutelo. Portanto, entendo que no *Ile* tiramos os calçados porque estamos adentrando em um espaço sagrado, mas também por ser esta uma localidade onde se produz e se reproduz conhecimento e, para aprender, é necessário ter a humildade do desconhecer. Pés descalçados indicam humildade de uma perspectiva (epistêmica) que assume a existência de inúmeras combinações e possibilidades no vivido, que “aprende” e “ensina” no mundo pelo corpo. Compreende que o conhecimento, como já referia Bastide (1990), obedece “aos princípios de inclusão, complementaridade, integração”. Queria poder conhecer também uma ciência de pés descalços.

Referências Bibliográficas:

ALVES, Miriam Cristiane. **Desde dentro: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana**. Tese defendida no Programa de Pós Graduação em Psicologia da PUC-RS, Porto Alegre, 2012

ANJOS, José Carlos dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Editora da UFRGS, Porto Alegre. 2006.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2012.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo, Nacional, 2001.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2007.

CORREA, Norton. **O Batuque no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/Ufrgs, 1992.

DOS SANTOS, Juana E. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis: Vozes, 1977.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

EMIL, Luana Rosado. **Habitar (entre) dois mundos: etnografia com a egbé do Ilê Asè Iyemonja Omi Olodô, em Porto Alegre/RS.** Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social/UFRGS, Porto Alegre, 2013

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência,** São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill.** London: Routledge, 2000.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica.** (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Ed.34. 1994.

LOPES, Nei. **Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africano.** Rio de Janeiro: Senac Rio, 2005.

MAZANA, Ama. A afrocentralidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa L. (org.). Afrocentralidade: uma abordagem epistemológica inovadora. Coleção Sankofa, no. 4. São Paulo Selo Negro, 2009. p. 111-127.

NASCIMENTO, Elisa L. (org.). **Afrocentralidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** Coleção Sankofa, no. 4. São Paulo Selo Negro, 2009.