



ENCRUZILHADAS EPISTEMOLÓGICAS: “Acertando o conhecimento europeu ontem com uma pedra que atirei somente hoje”¹

EPISTEMOLOGIC CROSSROADS: Applying the european knowledge of yesterday with a stone I only threw today

Humberto Manoel de Santana Junior
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
humbertonoel@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4423>

¹ Financiamento: Bolsista Doutorado CNPq.

Resumo: As religiões de matriz africana foram e ainda são intensamente estudadas buscando compreender sobre o seu funcionamento, as relações construídas entre os fiéis, assim como entre os fiéis e as entidades. Essa sociedade, enquanto sociedade não-europeia, é estudada com base nos conhecimentos eurocêntricos, o que torna possível compreender as formas de abordagem do conhecimento universal sobre o Candomblé, colocando assim, o conhecimento Europeu como nativo. Dessa forma, sigo o caminho proposto pela antropóloga Marimba Ani, para pensar a roça de Candomblé e a herança africana, a partir das epistemologias oriundas do terreiro. Utilizo a poesia do ogan Wesley Correia, os pensadores negros em diáspora e os africanos enquanto uma encruzilhada de caminhos possíveis a ser construído em diálogo com o romance “O mundo se despedaça”, de Chinua Achebe para enriquecer a discussão de visão-de-mundo e produção de sentido.

Palavras-chave: Marimba Ani; encruzilhada; nativo; conhecimento universal; Wesley Correia.

Abstract: The religions of African origin have been and are still intensely studied trying to understand how they function, the relations built between the faithful, as well as between the faithful and the entities. This society, as a non-European society, is studied on the basis of Eurocentric knowledge, which makes it possible to understand the ways of approaching universal knowledge about Candomblé, thus putting European knowledge as native. In this way, I follow the path proposed by the anthropologist Marimba Ani, to think about the Candomblé landscape and the African heritage, from the epistemologies originating from the terreiro. I use the poetry of the ogan Wesley Correia, the black thinkers of the diaspora and the Africans as a crossroads of possible ways to be constructed in dialogue with the novel Things Fall Apart by Chinua Achebe to enrich the discussion of vision-of-the-world and production of meaning.

Keywords: Marimba Ani; crossroads; native;

universal knowledge; Wesley Correia.

Quem nunca entrou numa encruzilhada,
 Não sabe escolher caminho.
 E quem não passou pela encruzilhada
 Não se encontrou²

Eu brincava de amarelinha na frente da porta lá de casa
 Pular era uma alegria quase assombrada
 Para um menino como eu que via Deus em tudo³

A antropologia se constitui do encontro entre mundos diferentes e a intenção do antropólogo em desvendar esse mundo novo. A semelhança com as expedições colonizadoras dos europeus não é mera coincidência, mas parte da disciplina. Não é por acaso também que quando negros entram para o campo da antropologia ao invés de olhar para o mundo fora e entender, buscam as questões da população negra, não sendo um colonizador desbravando o novo mundo, mas sim um “nativo” olhando os mundos a partir dos conhecimentos do seu povo. Como não existem atalhos e nem facilidade na pesquisa, a entrada de negros pesquisando a partir de seus mundos faz surgir novos problemas para a abordagem antropológica.

Através de uma visão-de-mundo universal buscou-se compreender os modos de aprender, a sobrevivência da tradição e o que se perdeu no Candomblé, quando podemos refletir sobre o que, porque e como se aprende, o que é tradição e o poder de criação para a roça de Candomblé. Essa sociedade, enquanto sociedade não-europeia, é estudada com base nos conhecimentos eurocêntricos. Entrando nessa encruzilhada, escolho o caminho de discutir a roça de Candomblé e a herança africana, a partir das epistemologias africano-centradas, assim como as oriundas do terreiro.

A encruzilhada é um ponto ambíguo na religiosidade afro-brasileira, podendo ser tanto o começo, o iniciar de um fluxo, quanto o fim de um território existencial. Nesse mesmo local que se deve começar a vida, existe o perigo de se bloquear o fluxo⁴. A encruzilhada é esse ponto de encontro, mas também local de tomada de decisões, pois é nela que os caminhos se encontram, mas também onde se escolhe o caminho para seguir. No trajeto que leva a pessoa para essa encruzilhada vão existir os conflitos, as tensões, e são construídos caminhos que levam a possibilidade de (des)encontros. A noção de encruzilhada nos leva a outra noção importante para pensar as possibilidades, as relações, e os (des)encontros entre os mundos invisível e visível que é

² Antonio Bispo.

³ Hamilton Borges.

⁴ ANJOS, 2006.

a confluência. A confluência é baseada nos elementos da natureza, que nos ensina que as coisas de juntam, mas não se misturam⁵.

A encruzilhada epistemológica é uma noção criada a partir do conceito de encruzilhada, enquanto ponto ambíguo, podendo ser começo, o fim, mas também o iniciar de um fluxo que coloca a epistemologia enquanto a possibilidade de confluências. Para forjar a noção de encruzilhada epistemológica, utilizo o conceito de relação enquanto noção que pode ser aplicada a qualquer forma de conexão⁶. Segundo Marilyn Strathern a relação se baseia em duas propriedades. A primeira propriedade da relação é holográfica, pois ela se caracteriza enquanto uma instância do campo que ocupa, sendo que cada uma das suas partes contém informações sobre o todo, assim como há informações sobre o todo envolto em cada uma de suas partes. A segunda propriedade é que a relação precisa que outros elementos a completem, pois devemos sempre levar em consideração entre quais elementos às relações se estabelecem. Nesse sentido, ainda segundo a antropóloga é necessário não somente vê a relação entre as coisas, mas também as coisas como relações. Logo, pensar a encruzilhada epistemológica é refletir nas conexões que vão se fazer presentes desde a relação entre encruzilhada e epistemologia, até a relação entre as epistemologias que se cruzam.

Recorro às poesias “Casa da força”; “Exu não é o diabo, não”; “Roncó”⁷; “Plural” e “África atemporal” do ogan⁸ Wesley Correia – filho do Babalorixá Arlindo Pinto da Silva, do Ilê Axé Oba Nijo Omin, da nação Ketu –, juntamente com pensadores negros em diáspora e os africanos enquanto uma encruzilhada de caminhos possíveis a ser construído em diálogo com o romance “O mundo se despedaça”, de Chinua Achebe para enriquecer a discussão de visão-de-mundo e produção de sentido. Em meio a essa encruzilhada epistemológica é possível perceber que a participação é parte do modo de aprender, e não somente uma metodologia utilizada para compreender esse lugar. A roça de Candomblé nos ensina, dentre outras coisas, a reaprender. A encruzilhada é, portanto, a possibilidade de pensar em novos caminhos, novas perspectivas.

Encontros dos mundos

Os ibos viviam mergulhados em suas culturas, com as regras ditadas pelos seus costumes, situado na Nigéria. Nessa sociedade, seus membros respeitavam a tradição e aprendiam através

⁵ SANTOS, 2015.

⁶ STRATHERN, 2017.

⁷ Nome dado ao quarto sagrado onde são realizadas as iniciações para a nação ketu.

⁸ Homem escolhido pela Divindade para estar lúcido (não entrar em transe) e cumprir diversas funções importantes dentro da liturgia.

da convivência com os mais velhos, numa herança passada de geração em geração. A comunidade se baseava nas relações familiares, de parentesco, de vizinhança. Uma sociedade de guerreiros intensamente competitiva, que através da força da ancestralidade seguia garantindo sua existência. Não estamos falando de uma sociedade harmoniosa, mas que dentro da complexidade das relações, fazia com que as pessoas se percebessem como membro dessa família, e como parte de um todo que é a natureza. A ligação era territorial e ancestral, pois os acontecimentos estavam diretamente ligados ao seu espírito guardião, que devia sempre ser fortalecido. Dentro da sua própria lógica, as entidades interagem em suas diferenças, tendo o respeito da comunidade ibo. As regras entre os ibos tinha todo seu rigor, do qual ninguém podia escapar, fazia parte de um sistema complexo, mas que produzia sentido para os que nele viviam. Essa era a casa deles.

A chegada do homem branco, com a sua cultura baseada nos costumes do mundo em que acreditava ser universal, parte da crença de que tem que ensinar aos que não conhecem o seu mundo, como se deve pensar, ser e no que acreditar desestabiliza o mundo dos ibos. Dessa forma, uma cultura é imposta sem a intenção de tentar entender como aquela sociedade se sustenta, pois através do que esse ser “universal” acredita, é ele quem tem a razão sobre todas as culturas.

O homem branco não consegue compreender um mundo que não se baseia no dualismo que acredita ser ele a única forma inteligente de viver. Do mesmo modo que começa a destruir a cultura ibo, vê seu mundo contestado por parte dos membros dessa comunidade. Os mundos entram em choque. É dessa forma que vemos o encontro dos mundos no romance “O mundo se despedaça”, de Chinua Achebe. O mundo dos ibos que se baseia no aprendizado do cotidiano, como parte integrante de sua cultura, entra em choque com o mundo universal que deve ser ensinado aos que não sabem o que, e como é melhor viver. E assim, o branco invade a casa dos ibos para ensinar-lhes como se vive de forma “civilizada”.

Seguindo o encontro dos mundos vivenciado no romance, podemos pensar o encontro dos antropólogos com a roça de Candomblé. Em meio aos estudos sobre as religiões de matriz africana, uma questão básica que a permeia diz respeito à “estranha” permanência e resistência destas formas de culto no contexto de modernização e industrialização intensa da sociedade brasileira⁹. Enquanto o pensamento eurocêntrico acredita que as culturas tidas como primitivas deveriam desaparecer, o conhecimento africano-cêntrico tem o conceito de sobrevivência baseado numa característica da ordem natural que é a tendência de preservar-se. A autopreservação é a primeira lei da natureza¹⁰. Outra noção importante é a de normalidade

⁹ GOLDMAN, 1984.

¹⁰ AKBAR, 1984.

partindo de uma norma holística, “o que diz que a normalidade é qualquer processo que opera em consistência com a tendência do caráter auto-coservador da natureza”¹¹ As diferenças de abordagem em relação a sobrevivência existe devido a especificidade da *asili* presente em cada pensamento, pois enquanto o Europeu apresenta a ideia de dominar e destruir culturas diferentes, o africano-centrado busca a preservação¹². Devido a isso, se olharmos por uma ótica Africano-centrada, a “estranha” permanência e resistência se tornam a normalidade.

A roça de Candomblé, então, se constituiu enquanto uma África qualitative, baseada no processo de desterritorialização e reterritorializações africanos, que no Brasil vivia de acordo com os valores e costumes de herança africana¹³, onde consegue sobreviver e se estabelecer através do poder criativo existente no seio da vivência do Candomblé¹⁴. No Candomblé é possível compreender a definição de inteligência que vai além do teste de Q.I, sendo definida pelo conhecimento que seria refletido na capacidade de uma pessoa manobrar em meio a um ambiente que oferece obstáculos ao seu desenvolvimento, e do seu “eu-coletivo”¹⁵. Esse poder criativo se apresenta no aprendizado como parte fundamental dessa vivência com toda a poética que a envolve.

Entramos, então, em um mundo que não deve ser olhado com a tentativa de universalizado, de ser encaixado nos esquemas prontos, mas sim do que se deve aproveitar a experiência de um aprendizado diferenciado. Nesse mundo a tradição oral é a forma de registro, e de garantir que essa cultura permaneça viva. Nele, o contato com a roça nos deixa um grande legado, que é a oportunidade de reaprender. Ao entrar na roça entramos na encruzilhada onde o bem e o mal andam de mãos dadas e aumenta-se as possibilidades de caminhos a seguir.

O poder criativo se une aos fundamentos e se reinventa em um novo território. É na roça que as entidades se encontram, onde o território é transformado em um recipiente que precisa fazer a roda girar e o Axé circular, através da coletividade da família que ali se estabelece. É nesse lugar que as energias são equilibradas e exploradas em sua potência, em sua força. O Ilê Axé, terreiro, casa, e para os íntimos na Bahia: é chamado de roça, é um lugar de constante aprendizado com poéticas e estéticas próprias. Chegamos onde toda energia se transforma, o Axé circula e uma pedra, uma árvore podem ser o próprio Orixá, mas sem deixar de ser o que é. Chegamos então, no Ilê Axé que assim como o título desse poema significa “A casa da força”:

¹¹ Idem, p. 10.

¹² ANI, 1992.

¹³ SODRÉ, 2002.

¹⁴ SERRA, 1995.

¹⁵ AKBAR, 1984.

Eu moro onde nasce o vento
que, num instante de fúria, arranca árvores,
postes, telhados, pensamentos

Eu moro onde principia a fonte
e a vejo, em festa, desaguar no mar.
Vejo o mundo diante dela se curvar.

Eu moro onde abraçam as paixões,
onde incendeiam os corações,
onde queima de amor.

Eu moro embaixo do fundo da terra,
eu faço brotar, crescer e frutificar o sonho,
eu dou o retorno ao profundo dos mundos¹⁶.

Enquanto na África, cada divindade tinha seus sacerdotes especializados e locais de culto separados, no Brasil foi impossível que as nações se mantivessem da mesma forma, fazendo com que as divindades, que representam as forças da natureza, se reunissem e fossem cultuadas juntas¹⁷. Aqui retornamos ao princípio da autopreservação e da normalidade, por meio dos quais os comportamentos que mantêm a sobrevivência da família são normais, e os que ameaçam são anormais. Dessa forma, a família pode ser nuclear ou estendida, o que vai depender de quais circunstâncias afetaram a sobrevivência da família¹⁸.

As forças da natureza descritas no poema se encontram reunidas na Casa da Força, onde fazem a sua morada. A divindade Iansã pode em um momento de fúria arrancar árvores e até pensamentos sem deixar de ser Deusa. Um encontro de Oxum, Deusa das águas doces que é a própria fonte, com Iemanjá no desaguar do rio ao tocar o mar. Então, as divindades se encontram e convivem na roça de Candomblé e na natureza. Não é à toa que Wesley Correia finaliza o poema com a descrição da Divindade que mora no fundo da terra, que faz brotar, mas também faz retornar ao profundo dos mundos. Filho de Obaluaê, ele sabe bem que esse Orixá é doença e saúde, vida e morte, e assim, as divindades vão se constituindo, substituindo a dualidade do “ou”, pelo encontro do “e”.

Eis que entramos na encruzilhada que tem a sua própria epistemologia, e não se pode confundir a encruzilhada com a cruz cristã, pois o risco é utilizar o “ou”, onde existe o

¹⁶ CORREIA, 2013, p. 17.

¹⁷ BASTIDE, 1971.

¹⁸ AKBAR, 1984.

“e”, deixando de compreender o bem e o mal como elementos que andam juntos, para separá-los em bem ou mal, por exemplo. O bem e o mal dialogam e mantêm seus caminhos. Assim, o bem segue seu caminhar livre de forma nômade e o mal se fecha em seu circuito de reciprocidade estrito. A ideia de bem e mal são formas de significação de fechamento e abertura de relações sociais, e se cruzam no próprio Exu, que não é bem nem mal, mas os dois juntos¹⁹. Mais uma vez a noção de relação aparece em suas duas propriedades, tanto a holográfica, quanto a necessidade de se completar em outros elementos, o que estabelece a relação entre as coisas e as coisas que estão em relação²⁰. Refletindo sobre a relação entre as epistemologias, voltamos ao (des)encontro entre civilizações, mas ao invés de seguir o caminho da que se pretende universal e dominar a outra civilização, podemos seguir nessa confluência (SANTOS, 2015) a partir de uma abordagem africanocentrada, já que é um fenômeno coletivo, e devido a isso a teoria social atribui preeminência ao grupo e não ao indivíduo²¹. Tornar esse encontro possível nessa encruzilhada é perceber que as civilizações não partem da noção de cultura que são somente relações que variam, mas também variações que se relacionam apontando para um mesmo limite, como no limite da função, uma espécie de limite-tensão, limite-contorno que estabelece uma espécie de relacionamento entre variedades culturais, e assim de civilizações, sendo esse o objeto da antropologia, a saber a variação das relações sociais²². Esse limite da função se faz encruzilhada, pois é o ponto de encontro, e nesse ponto de encontro seguimos utilizando o “e” e não o “ou”, e seguindo ao encontro, ao limite.

Exu garante a sua existência tendo o bem e o mal de mãos dadas a caminhar, abrindo e fechando caminhos pelas encruzilhadas, assim como nos trechos do poema “Exu não é o diabo, não”, de Wesley Correia:

Se não há bem que mereça ou
mal que lhe pareça, ora, preste
atenção:
Exu não é o diabo, não!

[...] E se mesmo Orumilá o vê menino, como
criança costurando destinos, ora, preste
atenção:
Exu não é o diabo, não!

¹⁹ ANJOS, 2006.

²⁰ STRATHERN, 2017.

²¹ AKBAR, 1984.

²² VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

Porque com tamanha inocência faz,
também com a mesma desfaz,
ora, preste atenção:
Exu não é o diabo, não!²³

Na encruzilhada, Exu segue costurando os destinos em sua existência constante sendo bem e mal. Dessa forma, abre os caminhos, pois o ritual afro-brasileiro começa com um pedido para que Exu abra os caminhos²⁴. Exu é então a comunicação, que como o ser humano não consegue ser bem ou mal, mas têm os dois elementos em sua constituição. O corpo humano é também esse cruzamento que pode deixar circular os fluidos ou mantê-lo obstruído²⁵. Nessa encruzilhada, como uma boa brincadeira de Exu, penso se ao invés dos antropólogos procurarem compreender a roça, pudessem utilizar desse lugar para conhecer a si próprio, assim como, “seria de proveito a muitos psicólogos se ele considerassem cobaias não seus clientes, mas a si próprios”²⁶.

O aprendizado e a tradição

Sigo, então, a tentativa de reaprender, a partir da epistemologia da roça, deixando fluir essa compreensão e sua relação direta com o tempo. É o roncó que guarda os mistérios do nascimento enquanto também nova forma de aprender, tanto na feitura do santo e da pessoa, quanto na confirmação do ogan²⁷ ou ekedi²⁸. Então, através de trechos do poema “Roncó”, compartilhamos com Wesley pedaços de sua confirmação como ogan:

Aos sete anos,
cobri-me de palha da costa e
sorri para minha mãe.

Minha mãe, que não me sabia,
(ou sempre soube e calou?)
sorriu diante do mistério
e se resignou.

²³ CORREIA, 2013, p. 24.

²⁴ ANJOS, 2006.

²⁵ Idem.

²⁶ FICHTE, 1987, p. 33.

²⁷ Ogans são apontados pela Divindade e depois confirmados. Diferente do processo de iniciação de quem é a pessoa que recebe a divindade, e tanto a pessoa como a divindade são feitos mutuamente.

²⁸ Mulher escolhida pela Divindade para estar lúcido (não entrar em transe) e cumprir diversas funções importantes dentro da liturgia.

Diante do mistério, não há dinheiro,
 posses, ou grandes construções.
 Há, tão somente, o mistério que nos cala.

[...] E no lugar, para além das razões,
 Nanã abençoa os seus
 e Omolu, quiça, já a tenha perdoado.²⁹

Dentro do roncó, Wesley sentiu-se coberto de palha da costa do seu pai e diante do mistério dos novos aprendizados começou a compreender e recomeçar a relação com sua mãe. Buscou a interação de Nanã e Omolu, como mãe e filho para refletir sobre o mistério dessa relação, durante a sua travessia nesse lugar que vai além da razão ou ao encontro de outra razão. O iniciado não é mais o mesmo, uma vez que através da circulação do Axé as energias se renovam e nascem um novo Orixá e uma nova pessoa.

O mistério e o tempo são elementos do aprendizado que se complementam com a entrada no roncó. Uma iaô³⁰ vivencia esse aprendizado de forma mais intensa. Ao relatar a sua iniciação, Gisèle Cossard apresenta um pouco da sua vivência, afirmando que o santo vai se desenvolvendo com o tempo. Esse desenvolvimento é maior ou menor, segundo os casos, mas o envolvimento acontece sem que a iniciada tenha conhecimento dela, da mesma forma que a escolha de se tornar filha de santo acontece independente da vontade³¹. O mistério do aprendizado é vivenciado no roncó, tendo em comum nos dois casos citados a apropriação do conhecimento de forma a não tomar conhecimento disso e a iniciação independente da vontade.

Na roça de Candomblé, o filho de santo deve aprender de forma a não parecer que está aprendendo, diferente do etnógrafo que deve aprender deixando nítido que está apenas aprendendo³². É muito arriscado o etnógrafo não deixar nítido que está ali somente para aprender, já que pode entrar em competição com os que querem se iniciar.

O processo de valorização das experiências, das vivências, que se encontra na roça, faz com que se produza sentido a partir do que está sendo aprendido, pois o sujeito envolvido no aprendizado é parte dessas histórias, desses saberes. Os iniciados reaprendem os afazeres diários, como varrer e passar roupa, por exemplo. Reaprendemos respeito aos mais velhos através do ato simbólico de apanhar com as baquetas dos tambores, para

²⁹ CORREIA, 2013, p. 21.

³⁰ Pessoa que recebe a divindade em seu corpo.

³¹ COSSARD, 1970.

³² GOLDMAN, 2005.

lembrar a quem devem obediência. Assim como, uma viagem de núpcias é encenada e o casamento é ensinado também³³. Reaprender as simples tarefas cotidianas é um processo necessário para a nova pessoa que nasce após a entrada no roncó e passa a vivenciar um outro mundo sem deixar de ser o mesmo.

O aprendizado adquirido com o tempo vai fazendo parte da constituição da pessoa que aprende. É através do que se aprende que cada membro da roça vai se formando, e vai sendo “feito”, assim como o santo é “feito”, a pessoa também é “feita” numa dupla feitura que vai fazer nascer o fulano de tal Orixá e o Orixá de fulano. O aprendizado constitui o que a pessoa vem a ser na roça e no seu cotidiano daquele momento em diante. O iniciado vai se constituindo enquanto pessoa e seu Orixá individual nascendo, sendo criado, feito, envolto em mistérios, poética e magia, que se materializa em terra.

Um Orixá passa a reger o iniciado, que deve cuidar dele para que se mantenha forte e possa lhe proteger. Um fortalece o outro para que o equilíbrio seja mantido. O iniciado pode ter a influência de outros Orixás, assim como deve fortalecer e cuidar das demais Divindades que lhe acompanham. Assim, a pessoa se torna um ser plural, regido pela influência dos deuses que compõem seu odu³⁴. Mesmo o iniciado sendo filho de determinado Orixá, deve ter conhecimento do que as demais divindades gostam ou não, pois são partes de um todo, assim como ele é parte integrante da natureza, sendo então um ser uno, mas plural. A roça, enquanto África qualitativa se apresenta desde a retirada dos negros, passando pela travessia e chegando ao novo continente, sendo acompanhados por suas divindades. No roncó essa travessia é vivenciada, onde o iniciado se torna Plural, sendo tudo isso ao mesmo tempo:

Eu sou estas Áfricas inscritas,
reescritas,
subscritas.

Eu sou qualquer proa de navio,
Eu sou qualquer mar bravio,
Eu sou o mar, o mar, o mar.

Eu sou estas geografias que se deslocam,
Eu sou estes espaços que se cruzam,
Eu sou estas línguas que dialogam.

³³ FICHTE, 1987.

³⁴ Destino que cada pessoa possui regendo a sua vida.

Eu sou estes amores coletivos,
 Eu sou estes discursos aguerridos,
 Eu sou este plural em um reunido.

Eu sou a perna lânguida da sereia Eu sou
 o sangue na poeira da areia
 Eu sou aquele que passeia³⁵.

O iniciado é então Áfricas inscritas, reescritas. É o negro escravizado que atravessou o mar, mas é também o mar em sua divindade. São as geografias que se cruzam, encruzilhada que se torna outra comunicação, e que de forma coletiva, através do aprendizado junto aos mais velhos, torna-se plural em um reunido. Essa concepção coletiva e plural é de fácil entendimento através da abordagem africano-cêntrica da ciência social que concebe a si mesma como fenômeno coletivo, onde a pessoa é entendida em relação ao “outro”, enquanto uma expressão de si mesmo³⁶. Eis que o tempo se torna aliado do conhecimento, da poética, da vivência, em nome da tradição viva que vai se constituindo enquanto pessoa, plural.

No Candomblé, quem ensina é uma pessoa que vai se constituindo ao longo dos anos, por meio de processos de iniciação e de práticas complexas, cujo equilíbrio e a existência dependem da rigorosa observância dos procedimentos. Aquele que aprende é uma pessoa em processo de construção e seu sucesso está diretamente ligado a esse processo, que não envolve apenas o aprendizado³⁷. Ainda segundo Goldman, aquele que deseja aprender alguma coisa no Candomblé deve saber desde o início que não deve esperar ensinamentos prontos e acabados de um mestre. Ao invés disso, deve-se ir reunindo o conhecimento pacientemente os detalhes que recolhe aqui e ali ao longo dos anos para que em algum momento ele possa fazer alguma coisa.

O conhecimento é relacionado e vivenciado em meio à natureza, estando à disposição, mas tendo que ser capturado envolvendo seus riscos. Ossâim é o guardião das ervas, da sabedoria que vem das plantas e da força que as folhas tem, pois segundo um provérbio do Candomblé: *Kosi ewé, kosi Orixá* (Sem folha, sem Orixá). Nada pode ser feito sem pedir permissão e sem o uso das folhas. Oxóssi é o caçador, aquele que vai à procura e captura, então o conhecimento deve ser capturado, como um animal solto e que precisa atenção para que consiga obter sucesso na sua captura que envolve riscos.

³⁵ CORREIA, 2013, p. 51.

³⁶ AKBAR, 1984.

³⁷ GOLDMAN, 2005.

O aprendizado no Candomblé acontece de acordo com a tradição. O conhecimento é vivenciado e compreendido, e o que nele se chama de tradição é a certeza de que determinada coisa funciona. Dessa forma, se reivindica a tradição a partir do que se aprende com os mais velhos e que é comprovado que deu certo. Assim, dentro da roça os conceitos são construídos através de sentidos próprios para o que é enunciado. Quando se diz que a “roça é séria”, é porque a casa é de respeito. Da mesma forma, a brincadeira nem sempre, ou quase nunca, é só brincadeira. A palavra “tradição” é, assim, parte desse poder criativo que se faz tão vivo na poética do Candomblé.

Nas sociedades orais a ligação entre o homem e a palavra é mais forte, nelas o homem está ligado à palavra que profere. “O homem e a palavra são partes de um todo, pois a palavra encerra um testemunho do que ele é”³⁸. A tradição oral é de grande importância para as civilizações que vieram do continente africano. A palavra falada vai além da ausência da escrita, foi por ela que os conhecimentos sobre seus ancestrais foram passados de geração em geração, relegando a escrita a um plano secundário³⁹. A educação tradicional é um processo que se inicia no seio da família, onde as pessoas mais velhas são ao mesmo tempo, mestres e educadores constituindo a primeira célula dos tradicionalistas. São os tradicionalistas que misturam as primeiras lições da vida através da experiência e por meio de histórias, lendas, fábulas, etc⁴⁰. Através da tradição viva nos mais velhos, a palavra segue seus caminhos comprovando sua força, sua potência e ganha movimento ao se unir ao ritmo para gerar outras forças. Essa manipulação das forças, das energias sobrevive na roça, devido a uma tradição viva que atravessou os mares vindo da África e aqui no Brasil chegaram, fazendo da fala um instrumento de poder, pois

Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, e porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação⁴¹.

Por meio da palavra faz-se uso da magia para colocar em movimento as forças que estão estáticas⁴². As palavras ganham forma, se apresentam, e se tornam também modos de comportamento, o que já resulta numa antinomia, onde se complementam de maneira não-crítica o tipo de descrição e o tipo do que é descrito. Antinomias só podem ser

³⁸ HAMPATÊ BA, 1982, p. 182.

³⁹ VANSINA, 1982.

⁴⁰ HAMPATÊ BA, 1982.

⁴¹ Idem, p. 186.

⁴² VANSINA, 1982, p. 186.

expressas poeticamente⁴³. O simbólico, o poético são elementos que fazem parte da tradição do aprender no Candomblé. As palavras dançam, cantam, se renovam e se transformam. Uma árvore pode ser também uma divindade, a natureza se divide e se une em Deuses. E o Tempo, é divindade, é medidor, pois como afirma um ditado popular baiano: “com Tempo, tudo tem seu tempo”.

O conhecimento da roça segue seu ritmo em descompasso com o que se espera da modernidade. A tradição que não se quer inventada, mas sim confirmada e vivenciada, vivendo em seu tempo. Seu tempo pode significar fora do caminho da normatização de quem tem a crença de compreender, explicar e ensinar como que deve ser, para está em harmonia com o progresso. Como um Exu, morador da encruzilhada, a roça vive, sobrevive e segue o caminho que garantiu a sua resistência, vendo Deus em tudo, mas não um único Deus, e sim Deuses, Orixás que se multiplicam em tantas outras divindades individuais e permanecem vivos na natureza. A roça com toda a sua poética é, dentre outras coisas, uma “África atemporal”:

Antes da hora de agora eu
não tinha hora
e era toda hora ao redor de mim.

Antes, as horas que eu tinha e as
que eu presumia ter eram a
invisível linha
do tempo que eu queria.

Agora resta essa hora morta que
mesmo programada permanece
torta,
sem viço, doentia, desalmada.

Antes, eram as estrelas
indicando a direção.
O sol, a lua, o vento guiando
a navegação.

Este tempo de agora
tão raquítico e sistemático não
tem a mesma razão
daqueles tempos sem razão⁴⁴.

⁴³ FICHTE, 1987, p. 29.

⁴⁴ CORREIA, 2013, p. 20.

A roça se localiza no tempo através da produção de sentido do que existe a sua volta e em seu culto. Entre existência, resistência e re-existência, a roça persiste a imposição da hora morta, programada e desalmada, que na procura de uma iluminação separou a mente e o corpo, produzindo conceitos que assim como o tempo de agora, se apresenta sistemático, mas sem a razão dos tempos de outrora.

Desencontro dos mundos

Entramos num pequeno mundo em que Deuses e seres humanos são partes de um todo que compõem a natureza. E como parte dela, são corresponsáveis pela permanência do equilíbrio. Dessa forma, a tradição é seguida, pois graças a ela a harmonia foi mantida, nos dando condição de desfrutar desse mundo. Como não se pode plantar banana e colher abacate, os membros desse mundo sabem que suas ações modificam ou mantém o ritmo da natureza. Tudo se mantinha na perfeita harmonia, seguindo o ritmo que se baseava nos costumes dos ibos, até a chegada do branco.

O homem branco chega e se instala no vilarejo. Contigo levavam as suas armas, sua crença e suas leis com o interesse de impô-las. Nessa encruzilhada cultural o único encontro possível para o branco era o desencontro, já que o europeu veio sem interesse de se comunicar, mas sim de impor sua cultura. Com a chegada do branco o mundo dos ibos se despedaça, no romance de Chinua Achebe.

A Europa no intuito de conquistar novos mundos (para o europeu) leva a sua civilização, impondo seus valores e ideias através do seu sistema de ensino. Não existe comunicação entre as culturas, porque a Europa acredita que não deve nada às civilizações não-europeias⁴⁵. Seguindo essa definição da Europa no século XIX, é possível refletir sobre como a cultura eurocêntrica enxerga a diferença.

A relação da antropologia com o jogo da diferença é complexa, pois a noção de diferenças é instituinte da disciplina. Os antropólogos desenvolveram o discurso estratégico da “invenção das tradições” como modo de lidar com a falta de regra das diferenças, policiando as boas e más diferenças. É como se o antropólogo tivesse o poder de separar as diferenças autênticas e as que não autênticas, mantendo as diferenças que acredita serem

⁴⁵ RÉMOND, 1976.

selvagens e denunciando as pré-fabricadas⁴⁶. O saber eurocêntrico instituído no antropólogo lhe concede o poder de separar o joio do trigo. Olham para o Candomblé e procuram pureza ou degenerações sem perceber que nessa cosmovisão não se trabalha com “ou”, mas com “e”, onde as diferenças se comunicam em meio à encruzilhada.

A antropologia poderia reaprender, como um iniciado, e rever a sua relação com a diferença. O antropólogo devia aprender com a encruzilhada que se encontra, desessencializando seu olhar intensamente ocidentalizado, dado que

A encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade deve ser levada à sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças⁴⁷.

Através da encruzilhada, o antropólogo pode estabelecer uma comunicação de fato com as diferenças, fazendo como uma iaô dedicada que fica atenta a tudo e se dedica, ao seu trabalho para aprender com seus mais velhos. É em meio também as conversas que a iaô aprende⁴⁸. Dessa forma, o antropólogo pode começar um trabalho de colocar a filosofia não-ocidental numa posição simétrica com a filosofia ocidental, fazendo com que a filosofia da roça se ocupe da antropologia da mesma forma que o espírito de ocupa de um *cavalo de santo*⁴⁹. Nessa forma de comunicação as filosofias se comunicariam sem em justaposição e a filosofia ocidental poderia ter a sua melhor lição de alteridade da forma que se aprende no Candomblé, na prática cotidiana.

Considerações (por agora) finais

A antropologia e o homem branco do romance de Chinua Achebe tem em comum uma herança de um pensamento histórico europeu de encontrar mundos novos. Encontrar, mas não se permitir o encontro. O europeu clássico se encontra no romance que chega ao mundo que acredita ser novo, impõe seus valores e leis com a força de suas armas, em nome de Deus. A antropologia ao invés das armas de outrora, utiliza os seus conceitos para compreender um mundo que para ela é novo, e que tem seus próprios valores, costumes e conceitos. Para a Europa não existe nada que possa aprender com civilizações não-europeias, então podemos classificar e hierarquizar os conhecimentos encontrados no

⁴⁶ ANJOS, 2006.

⁴⁷ ANJOS, 2006, p. 22.

⁴⁸ COSSARD, 1970.

⁴⁹ ANJOS, 2006, p. 120.

mundo novo de conhecimento “nativo”.

Os ibos e a família de santo na roça tem em comum um mundo onde eles são parte da natureza, e a sua relação com as suas divindades é necessária para manter o equilíbrio. Mundos onde diversos Deuses interagem, dançam e ensinam. A tradição é confirmada, vivenciada e também inventada através do poder da criação. O simbólico e a poética são partes constituintes desses mundos, o que podemos perceber no romance de Chinua Achebe e na poesia do ogan Wesley Correia. Através dos seus escritos formas de pensar e viver numa sociedade com laços africanos são apresentadas, com base nos seus valores e conceitos. Outra coisa em comum é que esses mundos existem, sem a necessidade do homem branco explicá-lo como funciona. É como uma simples pergunta que por vezes surge em campo: qual a graça de estudar o que eu aprendi com meus irmãos?

A roça de Candomblé tem a encruzilhada como forma de enxergar o mundo. Local de encontros, desencontros e possibilidades de caminhos a seguir. Se existem possibilidades, o caminho a seguir é escolhido e o resultado é fruto dessa escolha. A observação participante é mais do que uma metodologia quando o assunto é a roça de Candomblé, pois toda forma de aprendizado acontece na roça a partir da participação, pois só podemos catar as folhas em contatos com as plantas. Quando o antropólogo entra na roça com seus conceitos na bagagem, procura das informações que caibam nos seus esquemas e comprovem que seus conceitos foram encontrados ali, ele pode se desencontrar na encruzilhada.

É uma busca para compreender como o Candomblé sobrevive ainda diante do que o conhecimento eurocêntrico reconhece como avanço, relegando o lugar de atraso para essa cultura primeira, e não primitiva. A cultura de origem africana sobrevive não em resposta à cultura eurocêntrica, mas como herança de costumes que já existiam antes da chegada dos europeus. A roça, desse modo, torna-se essa África qualitativa, viva na memória ancestral e vivenciada na materialização da chegada dos Orixás em terra e nos elementos da natureza que são as próprias divindades. Para manter o equilíbrio é preciso fortalecer os Orixás, mas sem esquecer que Exu come antes de todos. A encruzilhada é princípio, caminho e categoria para pensar a diferença.

Entrar na encruzilhada sem pedir licença é não demonstrar respeito a Exu, que vive nela. A encruzilhada como categoria pode ensinar muito sobre como lidar com a diferença numa tentativa de ao invés de compreender o “nativo” através do seu olhar colonizador, se comunicar com a diferença e se tornar sua própria cobaia. Já que a encruzilhada nos

apresenta possibilidades de caminhos, podemos pensar numa relação simétrica do conhecimento da roça com o conhecimento eurocêntrico. Na encruzilhada podemos também fazer como “Exu que matou o pássaro ontem, com uma pedra que atirou hoje”, e transformar o conhecimento eurocêntrico em nativo, partindo dos conhecimentos da roça e de uma análise baseada numa epistemologia africano-centrada. Exu pode atirar a pedra ontem e acertar hoje, pois é atemporal. Não existe lugar no futuro, passado ou presente que ele não possa ir. Morador das encruzilhadas, desse ponto de encontro que também é atemporal, pois a encruzilhada é também encontro entre o mundo visível e o invisível, Exu é o que caminha entre esses mundos. Enfim, a encruzilhada é a possibilidade de escolher caminhos, é também o princípio da caminhada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANI, Marimba. *Yurugu: an African-centered critique of European cultural thought and behavior*. Trenton: Africa World Press, 1992.
- AKBAR, Na'im. *Ciências Sociais Africêntricas para a libertação humana*. *Journal of Black Studies*, vol 14 (4): 395-414, 1984.
- ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- CORREIA, Wesley Barbosa. *Deus é negro: da partida, da chegada, da multiplicação*. Salvador Pinaúna, 2013.
- COSSARD, Gisèle. “A filha de santo”. In Carlos Eugênio Marcondes de Moura. *Olóòrisà: escritos sobre a religião dos orixás*, 1981.
- Fichte, Hubert. *Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 1984.
- _____. *Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé*. *Religião e sociedade* 25 (2): 102-120, 2005.
- HAMPATÉ BÂ, A. *A tradição viva*. In: História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África. São Paulo/Paris: Ática/Unesco. 1982.
- ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC, 2009.
- RÉMOND, René. *Século XIX: Introdução à história de nosso tempo*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1976.
- SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. INCT, Brasília, 2015.
- SANTOS, Hamilton Borges dos. *Teoria geral do fracasso*. Salvador: Maloqueiros, 2012.
- SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro. Imago Ed: Salvador-BA: FUNCEB, 2002.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Trad. Iracema Dulley, Jamille Pinheiro

Dias, Luísa Valentini. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. In: História Geral da África. Vol. I, São Paulo: Paris: Atica/Unesco, 1982.

Humberto Manoel de Santana Junior: Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Relações Étnico-Raciais pelo Programa de Relações Étnico-Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca - CEFET-RJ (2017). Especialista em Estudos Étnicos e Raciais: Identidades e Representações pelo Instituto Federal da Bahia - IFBA (2015). Graduado em Licenciatura em História pelo Centro Universitário Jorge Amado (2010). Foi professor do Curso de Pós-Graduação em Cultura Afro-Brasileira e Indígena do Instituto de Pesquisa e Educação e Tecnologia da Universidade Católica de Petrópolis. Pesquisador do Núcleo de Estudos Afro Brasileiro (NEAB) do CEFET/RJ. Seus interesses de pesquisa tem se concentrado nas questões relativas aos estudos sobre: Antropologia da Religião, Teoria Antropológica e Teoria Sociológica.

Artigo recebido para publicação em: Abril de 2018.

Artigo aprovado para publicação em: Outubro de 2018.