

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Faculdade de Ciências Sociais
Departamento de Ciência da Religião
Programa de Ciência da Religião

Eduardo Bonine

Devir macumbeiro

A epistemologia de terreiro como produtora de conhecimento, de existência e de alteridade
no Brasil.

São Paulo, 2024

Eduardo Bonine

Devir macumbeiro

A epistemologia de terreiro como produtora de conhecimento, de existência e de alteridade no Brasil.

Doutorado em Ciência da Religião

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

São Paulo, 2024

Banca Examinadora

Dedico esta tese a meu avô Marcello e a minha avó Suely que me ensinaram o cotidiano do devir macumbeiro.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo
(FUNDASP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 88887.631112/2021-00

Resumo: Este trabalho apresenta a o devir macumbeiro como um conceito autônomo para se compreender e perspectivar a brasilidade. A partir da epistemologia de terreiro, apresentaremos uma ética exusiaca e uma estética exunouveau alternativas às sistematizações científicas hegemônicas. Partimos da hipótese de que os terreiros do samba, da macumba e do subúrbio são encontros das frestas das disputas sociais, por isso, elaboram e (re)elaboram um corpo macumbeiro ativo na dinâmica da brasilidade com o Brasil-nação. Concluíamos a tese, depois de um levantamento sistemático cruzando bibliografia acadêmica, sambas-enredo e cotidiano de macumba, reafirmando a nossa hipótese de que é possível traçar uma alternativa de existência em meio às políticas de silenciamento e de extermínio dos corpos não desejados pelo Estado hegemônico. O corpo macumbeiro é a brasilidade e o devir macumbeiro seu rito.

Resumo: This work presents the devir macumbeiro as an autonomous concept to understand and perspective Brazilian way. Based on terreiro epistemology, we will present an exusiaca ethic and an exunouveau aesthetics that are alternatives to hegemonic scientific systematizations. We start from the hypothesis that the terreiros of samba, macumba and suburb are encounters between the cracks of social disputes, therefore, they elaborate and a “macumbeiro body” active in the dynamics of Brazilianness with nation of Brazil. We concluded the thesis reaffirming our hypothesis that it is possible to realize an alternative existence amidst the policies of silencing and extermination of unwanted bodies by the hegemonic State. The “macumbeiro body” is Brazilian way and devir macumbeiro is its rite.

<i>Introdução - Laroyê, Exu</i>	<i>9</i>
Por que macumbar?	13
Por que terreirar?	20
Por que macumbar?	23
Por que se (re)elaborar?	28
Por que corpos macumbeiros?	32
Por que terreirar a Universidade?	40
Estrutura	44
<i>Xetruá: a fé do Brasil-nação e o ritual da brasilidade.....</i>	<i>48</i>
<i>Parte 1 – Nós falamos por nós.....</i>	<i>54</i>
Capítulo 1.....	54
1.1 Complexidade e sofisticação	56
1.2 Sociedade e política	61
1.3 Desencanto: epistemicídio capitalista.....	66
Capítulo 2.....	73
2.1 Corpos políticos.....	74
2.2 Corpos macumbeiros.....	76
2.3 Potências de terreiros e prepotências acadêmicas.....	81
Capítulo 3.....	85
3.1 Pensamento exusíaco, a ética das macumbas	86
3.2 Cultura material: Exu vai à Sapucaí.....	91
3.3 Exunouveau, a estética das macumbas	95
<i>Parte 2 – Nós sabemos dançar</i>	<i>104</i>
Capítulo 4.....	104
4.1 Malandros	105
4.2 Madame Satã: um malandro das ruas.....	114
4.3 Malandragem: um corpo abundante	123
Capítulo 5.....	131
5.1 Padilhagem	134
5.2 Padilhas: as sexualidades da brasilidade	141
5.3 Padilhas do cotidiano: amarrações de amor	149
Por sabermos dançar.....	155
<i>Parte 3 – Nós sabemos conviver</i>	<i>160</i>
Capítulo 6.....	160
6.1 Terreiro: um espaço social	163
6.2 Dororidade: as mães da dor	175

6.3 Oiá-Iansã: quem dança a dança já dançada	188
Capítulo 7.....	198
7.1 Cinismo: o contra-amor	201
7.2 Comunidades-terreiro e a prática amorosa	207
7.3 Olubajé: a ritualização do amor.....	219
Por sabermos conviver	232
<i>Parte 4 – Nós sabemos brincar</i>	<i>237</i>
Capítulo 8.....	237
8.1 Terreiro como espaço educativo.....	240
8.2 Criançagem: uma festa.....	250
8.3 Criançagem: transgressão à ordem.....	256
Capítulo 9.....	263
9.1 Entendendo o erê.....	266
9.2 Crianças de terreiro	272
9.3 Racismo religioso	281
Por sabermos brincar.....	290
<i>Parte 5 – Nós sabemos morrer.....</i>	<i>295</i>
Capítulo 10	298
10.1 Morte e arbitrariedade de poder.....	301
10.2 Exu e o mercado.....	306
10.3 Devir macumbeiro e campo-terreiro	311
Capítulo 11	316
11.1 Necropolítica, política de morte.....	318
11.2 Ikupolítica, política da morte.....	325
11.3 Morte: uma vivência festejada.....	330
Por sabermos morrer.....	333
<i>Conclusão</i>	<i>336</i>
<i>Referências bibliográficas.....</i>	<i>344</i>
<i>Anexos.....</i>	<i>350</i>

Introdução - Laroyê, Exu

Para começarmos esta tese, precisamos pensar sobre o conceito de devir. Há uma canção do cantor e compositor Caetano Veloso, cantada por ele e por seu amigo e parceiro Gilberto Gil, em que entoam “mas alguma coisa acontece no quando agora em mim”.¹ Os dois compartilham a sabedoria que existe em se fazer um samba, a necessidade de se fazer um samba, e defendem a ideia de o samba é um grande poder transformador, por existir na confluência entre o prazer e a dor: sendo pai de um e filho da outra.

A ideia de devir, para nós, constituiu esse quando. Essa ideia de tempo e de modo, permitindo um caminho, um percurso, um tornar-se. Acontece que nos desprendemos dessa filosofia etérea do rio e do ser humano, precursora da angústia existencial da transformação compartilhada no Ocidente, defendida por Heráclito,² de que não se pode mergulhar duas vezes no mesmo rio, porque as águas não são as mesmas por conta da fluidez.

Nós nos aproximamos do devir macumbeiro, da nossa capacidade de experimentar o quando por meio da ética exusíaca e da estética exunouveau,³ entendendo a confluência da encruzilhada como oportunidades de caminho, não como angústias paralisantes. O poder institucional, a fé do Brasil-nação, já é armadilha de subalternização e de extermínio de identidades complexas e sofisticadas, está no devir macumbeiro a nossa capacidade de nos elaborarmos e (re)elaborarmos enquanto sujeitos, articulando caminhos individuais e coletivos no ritual da brasilidade.

A coisa que acontece no quando cantada por Caetano e Gil reforça a ideia de que o samba existe porque nós, sujeitos sociais, somos tristes. A festa é uma alegoria da nossa

¹ *Desde que o samba é samba*. Composição de Caetano Veloso, gravada por ele e Gilberto Gil no álbum *Tropicália 2* (1993).

² Não é a nossa intenção nesta tese discutir amplamente o conceito de devir por meio das referências bibliográficas dos autores hegemônicos que constituíram a filosofia Ocidental. Nosso interesse é justamente repensar este conceito por meio da imprevisibilidade da encruzilhada, a partir de uma ética exusíaca e de uma estética exunouveau. Por isso, assumimos que a nossa compreensão conceitual mais se aproxima de Giles Deleuze e Félix Guattari (2012) e de Achille Mbembe (2018). Primeiro, por causa da constituição de um devir elaborado em comunidade, de que o coletivo importa para a formulação de códigos e de repertórios ético e moral. Mesmo quando se conta a história de si, conta-se a história de um coletivo. Essa é a nossa defesa de estética exunouveau, que defenderemos mais adiante. Segundo por conta de um devir de alteridade de sujeito, de ruptura com poderes subalternizantes, na existência e na (re)existência de se compreender pessoal e socialmente diante das transformações e potencializá-las por meio da nossa sujeitificação.

³ Definiremos e explicaremos o conceito de ética exusíaca e de estética exunouveau no capítulo *Nós falamos por nós*, mas ambos os termos partem da mitopoética do orixá Exu, que possibilita a imprevisibilidade e o dinamismo como existências, num processo sociopolítico de ter as ruas, o movimento, as disputas e os encontros como eixo tanto ético quanto estético.

capacidade de existir, de nos transformarmos pelo imprevisto. Em uma tese na qual falaremos de samba, de macumba e de cotidiano, pensar no quando, em suas dimensões de tempo e de modo, é muito necessário. Mesmo que possamos percorrer caminhos alternativos ao entendimento de tristeza, sabemos que o nosso devir macumbeiro constitui a nossa capacidade de elaboração enquanto sujeito, pois a alegria não necessariamente é sinônimo de festa.

Entendemos que o devir macumbeiro é consequência da encruzilhada, das possibilidades e das imprevisibilidades dos caminhos. Por isso, não podemos deixar de saudar Exu: larayê, meu véio. Nós, aqui, vamos divinizar os homens e as mulheres que compõem a brasilidade e humanizar os deuses e as deusas. O que Luiz Antônio Simas, ao pensar a história carioca, classificaria como a atitude para “construir uma civilização amorosa nos confins do Ocidente” (SIMAS, 2019, p. 113).

Sim, os confins do Ocidente é, também, o Brasil. Por isso, como um drible a essa pompa de projeto nacional que nos educa a partir da dor e do comportamento moral sem nuances de cor nem brilho, propomos nesta tese pensar o terreiro como um encontro de lugares fundamentais para constituir a brasilidade: o samba, a macumba e o cotidiano.

Pensemos esta tese como uma festa. Se formos falar de terreiro, de sua epistemologia, precisamos entender o que sustenta sua concepção: a festa. Enquanto um lugar sério, de aprendizagem, de constituição moral e complexidade ética, um ambiente político e de estética própria, o terreiro é um lugar de festa, e toda festa, mesmo improvisada, espontânea ou apoteótica, requer uma preparação.

O carnaval tem ensaio-geral, a macumba tem o despacho do padê⁴ de Exu ao meio-dia e nossas festas de aniversário têm a tarde toda do sábado enrolando brigadeiro, beijinho e cajuzinho. Assim nós aprendemos. Assim nós chegamos até aqui: na defesa de um doutorado.

Durante a qualificação, meu orientador Ênio José da Costa Brito e os primeiros leitores generosos destas linhas, o doutor e a doutora em Ciência da Religião Cláudio Pimentel e Patrícia Rodrigues Souza sugeriram uma introdução conceitual, em que fossem apresentados os conceitos a serem desenvolvidos (complexos e sofisticados, como o

⁴ Comida de Exu: farinha de mandioca crua misturada com dendê, cachaça, mel ou waji.

terreiro!) e a mim mesmo. Mas para falar de terreiro, da brasilidade e de mim, preciso falar de minha avó Suely e de meu avô Marcello.

Ostentosos com seu ípsilon e seus dois éles, essa mulher de Omulu e esse homem de Oxóssi me ensinaram no dia a dia, durante toda a minha formação, que o terreiro é um lugar de desenvolvimento, de circunstância e de encontro: é a festa da vida. E, como o Simas diz, a gente festeja não por ser feliz ou até mesmo boçais, festejamos porque a vida requer coragem, mais ou menos como Guimarães Rosa alertou, requer que busquemos a felicidade nas horinhas de descuidos⁵ e a comemoração de nossa existência a todo instante.

Meu terreiro é, também, a Universidade. É minha feitura de santo pelas mãos de Adokunle de Euá. É minha mãe Suzelena e meu pai Eduardo, uma mulher de Ogunté e um homem de Ogum que tomaram decisões para além de mim, privilegiando o que consideravam ser importante para eles, para mim, para nossa família.

É minha tia Suzeli que, como seu orixá Logun Edé, participou da minha formação com cuidado e zelo. Eu sou o repertório dessas pessoas, uma extensão que se confunde com memórias apreendidas (e aprendidas) pela oralidade. São minha memória do corpo, das músicas, dos odores, meus conflitos, minha ambiguidade, meu caráter: o chão do meu terreiro, em outras palavras, o exemplo empírico da sistematização conceitual desta tese.

São meus amigos e amigas que acompanharam e acompanham o meu cotidiano, constituindo um terreiro nosso. É Amanda, também de Ogunté, a irmã que a vida me deu e Graziella, com quem divido o orí (cabeça) de Oxaguiã, nos mistérios, no atrevimento e na alegria de quem veste branco para farrear e guerrear. Caetano e seu mistério, que me faz rir e ao mesmo tempo me provoca subversões de pensamento e dribles, como um bom filho de Exu. É a Oiá-Iansã de Rubens que canta a imprevisibilidade e as possibilidades a meu lado como um carnaval, sua concentração e apoteose.

Nessa importância cotidiana, é minha tia Cibebe, igual a seu orixá Ossain, o assobio da mata, a sabedoria que guarda as soluções. Depois de adulto, me atrevi a descobrir os mistérios da cabaça graças a ela. E mais importante: é minha irmã Fernanda, de Oiá-Iansã. Costurando minha linha existencial, ela carrega o orí que é meu odu, ou seja, sua cabeça e sua essência cruzam meu destino. Esse é meu terreiro e minha percepção cotidiana da

⁵ Presente no conto Barra da Vaca, do livro *Tutameia* (1967).

malandragem, da padilhagem, da criançagem, das pessoas que aprendem pelo corpo, que driblam, apesar dos infortúnios, o dia a dia com atrevimento.

Apresentar o terreiro como uma alternativa epistemológica à hegemônica, na Ciência da Religião, é um caminho que não se percorre sozinho: por isso, não falo por mim, falo por nós. Patrícia Rodrigues Souza e seus ensinamentos de Religião Material, Cláudia Alexandre e seu samba, seu orí dourado, seu conhecimento profundo enquanto mãe de santo e doutora na disciplina, Cláudio Pimentel e a troca de aprendizagem no grupo de pesquisa Veredas, constituem também esta pesquisa.

Meu orientador Ênio é o meu mais velho. Na lógica de terreiro, a ele reverencio como um saber profundo. Esta tese é acadêmica, é fruto de uma pesquisa contínua que, de alguma forma, começou não com a minha feitura de santo no candomblé, mas com o meu nascimento em uma família materna de ancestralidade: aprendi nas ruas, nas rezas, com as mulheres, no botequim, no amargor do álcool, na doçura das sobremesas, por meio de fofoca, na confusão, no silêncio e, também, na normatividade.

Sobre samba, macumba e cotidiano, Luiz Antônio Simas, dona Helena Theodoro e Milton Cunha também são intelectuais desses terreiros a quem reverencio com admiração. Esses três corpos ritualizam a brasilidade em suas complexas e sofisticadas ética e estética.

Esta tese é a reunião sistemática de diversas leituras acadêmicas e da experiência empírica de um om̃o (filho) Oxaguiã, iniciado no candomblé Ketu e que viveu e vive os mistérios de se perceber enquanto rito da brasilidade. Toda a passabilidade política e social experimentada por mim, enquanto um homem branco, permitiu que eu elaborasse outro espaço de disputa na constituição de um terreiro e essa leitura não pode ser negligenciada nesta tese.

Por isso escrevo esta tese na terceira pessoa do plural. Consigo sistematizar uma malha teórica para conceituar o devir macumbeiro porque outros pesquisadores e pesquisadoras pensaram a brasilidade por meio do cotidiano de terreiro.

Entendemos, ainda, que oferecer uma sistematização da epistemologia de terreiro como um método para a Ciência da Religião não é o fim de uma trajetória acadêmica, é apenas mais uma batida sincopada do surdo, a preparação do padê, o primeiro toque da ramunha,⁶ o grito chamando para o quintal: nós só estamos começando.

⁶ Toque inicial do candomblé.

Mais uma vez, celebrando as palavras de Simas, desejamos que depois da leitura desta pesquisa “cada um tenha o direito de encontrar o mistério do que lhe é pertencimento, em gentileza e gestos de silêncio, toques de tambor e cantos de celebração da vida” (SIMAS, 2019, p. 113). E que isso seja reconhecido e legitimado como um conhecimento, também, acadêmico. Larayê, Exu!

Por que macumbar?

É mão que acolhe outra mão: macumba!
Trecho do samba-enredo da Portela 2024
Um defeito de cor

Tem macumbaria para coroar, axé Helena! Mojubá, Elebará!
Trecho do samba-enredo da Mocidade Unida da Mooca 2024
Oyá-Helena

Pensar o devir nos coloca em constantes elaborações e nos deixa passíveis da própria imprevisibilidade da existência e do cotidiano. A ideia inicial deste projeto partiu do intuito de rever a cosmopercepção elaborada dentro dos terreiros de candomblé de maneira sistemática. Desejávamos, por meio de cruzamentos entre conceitos históricos, sociais e políticos com a prática no dia a dia do terreiro, apresentar para a Ciência da Religião um caminho alternativo às metodologias hegemônicas.

Nossa intenção propunha um compilado epistemológico para observar a “consciência dos terreiros” em seu próprio lugar e a partir de seu lugar, para além das categorias analíticas que não permitem compreender essa cosmopercepção em sua totalidade. Para oferecer uma contribuição epistemológica e desenvolver uma pesquisa fundamentada em terreiro, inicialmente, propusemos elaborar uma pesquisa de escuta,⁷ mesmo que não empírica, de recorte decolonial, em que o foco de análise partiria da hipótese de que a subalternização colonial negligenciou o terreiro a um não-lugar.

Pretendíamos pesquisar uma cosmopercepção elaborada como enfrentamento das práticas de necropolítica de um Estado neoliberalista que dribla o desencanto cotidiano oferecendo os encantamentos da vida. Analisaríamos a relação do Eu com o Outro e a

⁷ Parece contraditório, mas a escuta seria um levantamento sistemático de bibliografia para conceituar a epistemologia de terreiro, uma vez que um conteúdo prévio de pesquisa empírica já foi elaborado na defesa da dissertação de mestrado (BONINE, 2020). Nossa primeira intenção era de aproveitar esse material.

categoria de necropolítica pelas perspectivas de Achille Mbembe. Aplicaríamos essa teoria em um contexto brasileiro, em uma sociedade que ainda é atravessada pelos séculos de escravização dos corpos negros, sendo o Eu-hegemônico o Brasil-nação e o Outro a brasilidade.

Para que a teoria do filósofo camaronês fosse aplicada em solo brasileiro, dialogaríamos com as perspectivas de cruzeiro e de freixo do historiador carioca Luiz Antônio Simas e com conceito de ikupolítica do filósofo wanderson flor do nascimento, ambos desenvolvidos enredados pelas práticas de terreiro. A esta primeira versão do trabalho demos o título de *Ikupolítica: encruzilhada alternativa entre as políticas de morte e de desencanto*. Uma análise da cosmopercepção de terreiros de candomblé como enfrentamento da necropolítica (a estratégia de silenciamento e extermínio de corpos subalternizados).

Mas nosso primeiro devir nos colocou diante da imprevisibilidade e percebemos o modo e o tempo presentes no quando. Em 2020, a brasilidade adormeceu. Não tivemos carnaval, nossos atabaques, em nossas macumbas, tocaram para Orixás solitários e solitárias, nossos quintais se esvaziaram diante de nosso silêncio e à rua só restou aguardar a nossa volta.

A pandemia de Covid-19 provocou um desencanto aos poucos, não por ser apenas o resultado de um vírus letal que poderia levar nossas vidas, mas por revelar o posicionamento de um Brasil-nação que escolheu a quem matar de maneira institucional. Assim, partindo do contexto da pandemia de Covid-19 e das articulações de instituições religiosas brasileiras, pensamos observar a postura de lideranças de terreiro diante do isolamento social para a proteção de sua comunidade e a intenção do Governo Federal de oferecer ampla escuta às lideranças religiosas evangélicas e católicas que requeriam a abertura de seus espaços para cultos e missas presenciais.

Mas vale ressaltar que essa segunda observação apenas impulsionou a pesquisa, mas não embasou o seu desenvolvimento. Acontece que, a partir desse conflito de postura entre as lideranças de terreiro e as lideranças cristãs de um catolicismo tradicional e um evangelicalismo neopentecostal, vislumbramos a hipótese de que a cosmopercepção de terreiro, em sua prática, faz com que o senso de comunidade seja mais forte do que as intenções e os anseios individuais: proteger os seus filhos e filhas e a família estendida é mais

latente do que manter-se unicamente de pé. Essa é a premissa da reverberação do axé, algo fundamental para a manutenção do terreiro, mais se aproxima do coletivo do que o indivíduo.

Esse recorte nos oferece um embasamento analítico para compreender a postura dos terreiros como comunidade, tendo um compromisso solidário entre si, que Raymond Williams⁸ chamaria de política de vida: os corpos subalternizados pelo Estado (classe trabalhadora, negros e negras, mulheres, comunidade queer,⁹ os desassistidos pela lógica neoliberal) têm como política de vida a solidariedade, porque entenderam de alguma forma ao longo da História que precisavam um dos outros para sobreviver.

A cosmopercepção dos terreiros de candomblé¹⁰ pode ser observada dessa forma, como a compreensão para além do indivíduo, um devir contínuo de comunidade: se a vida é um tornar-se constante, o meu devir depende do seu, o que pode representar uma compreensão não competitiva da relação do Outro com o Eu-hegemônico: a brasilidade se (re)elaborando apesar do Brasil-nação, num devir de (re)existência.

Não à toa, a primeira epígrafe desta pesquisa é do romance de um escritor branco português,¹¹ e a última de uma escritora negra brasileiríssima.¹² Resolvemos, quando concluímos a tese, substituir essas epígrafes por não fazerem mais sentido, mas gostaríamos de que ambas fossem inseridas na introdução para revelar os processos de devir pelos quais a própria tese passou.

⁸ Raymond Williams (1969) defende a atitude solidária entre indivíduos subalternizados, como estratégia de sobrevivência perante a política de morte do Estado hegemônico e, também, como a compreensão não individualista da existência, mas a comunidade como articulação necessária para a existência enquanto sociedade. Sua leitura é em relação à classe trabalhadora perante o capitalismo, o liberalismo e o neoliberalismo, mas que pode ser lida por outras categorias negligenciadas pelo plano colonizador e político do Estado, o que nos permite, nesta pesquisa, focar nas comunidades de terreiro. Se para Raymond Williams a cultura comum da classe trabalhadora é a solidariedade, a cultura de sobrevivência dos pobres na premissa da lógica neoliberal de inacessibilidade é a solidariedade, neste texto, a cultura comum para as comunidades de terreiro, enquanto subalternizados pelo Brasil-nação, também é a solidariedade.

⁹ Consideramos comunidade queer como termo adequado para contemplar toda a sigla LGBTQIAPN+.

¹⁰ Nossa proposta inicial era de concentrar toda a discussão da tese em terreiros de candomblé. Com o desenvolvimento da tese, principalmente por discutirmos os rituais da brasilidade em detrimento do Brasil-nação, sentimos a necessidade de considerar terreiros de macumba, para abranger a pluralidade das experiências.

¹¹ Em nossa primeira versão, a primeira epígrafe era do romance *Evangelho segundo Jesus Cristo* de José Saramago: “O outro soldado, riscando o chão como coto da lança, como o destino que parte e reparte, disse, Muito desgraçados somos nós, que não nos chega praticarmos parte de mal que nos coube por natureza, e ainda temos de ser o braço da maldade de outros e do seu poder”.

¹² A segunda epígrafe que inicialmente constava em nossa tese era da escritora brasileira Conceição Evaristo, “Eles combinaram de nos matar. E nós combinamos de não morrer”.

Inicialmente, pretendíamos que esta tese atravessasse o Atlântico negro ao contrário (perspectivado pela diáspora), retomasse o percurso colonial e oferecesse uma perspectiva decolonial às leituras e ao cotidiano do Brasil. Com isso, percebemos a necessidade de uma sistematização da epistemologia de terreiro¹³ para o desenvolvimento da pesquisa dentro do departamento da Ciência da Religião, pois a bibliografia ainda é europeia e pouco complexifica os trânsitos brasileiros.

Percebemos que manter a literatura hegemônica e até mesmo procurar por autores e autoras decoloniais não permitia compreender a complexidade e a sofisticação dos comportamentos religiosos desenvolvidos no Brasil. No país, o que se desenvolve é muito único e próprio de uma dinâmica subalternizada, colonizada e, às vezes, propensa a salamaleques eruditos.

Por isso, as epígrafes¹⁴ que anteriormente compunham esta tese eram uma alegoria para os conceitos de Édouard Glissant (2011). Tanto a perspectiva de cruzo quanto da poética da relação, nos amparavam para perceber a colonialidade praticada no Brasil, por meio do racismo religioso e dos corpos eleitos para morrer. A premissa de nossa pesquisa continua sendo a de que perspectivar nosso pensamento a partir da singularidade é um parâmetro cerceador da colonialidade.

Agir a partir da binaridade é excluir e assassinar as inúmeras possibilidades de ser e de existir no mundo. Por isso, construímos esta diante da pluralidade: não é minha, é nossa. Não é um pensamento, são os pensamentos. Não é uma ontologia, são as ontologias. E não se trata de uma epistemologia, mas das epistemologias. Pensar que fazer ciência em um período pandêmico é um drible na normatividade.

Vislumbrar uma saída em um quarto escuro é esperar e esperar é o que chamaremos, neste texto, de macumbar. Se eles escolheram a quem matar, que a gente possa

¹³ Entendemos epistemologia a partir da definição de Boaventura de Sousa Santos: “Tem a ver com análise das condições de produção e identificação do conhecimento válido, bem como da crença justificada. Possui, por conseguinte, uma dimensão normativa. (...) Consideram crucial a tarefa de identificar e discutir a validade de conhecimentos e de modos de saber não reconhecidos como tal pelas epistemologias dominantes. Concentram-se, dessa forma, em conhecimentos ‘inexistentes’, assim considerados pelo fato de não serem produzidos de acordo com metodologias aceitáveis, ou menos inteligíveis, ou porque são produzidos por sujeitos ‘ausentes’, sujeitos concebidos como incapazes de produzir conhecimento válido devido à suas impreparação ou menos à sua condição não plenamente humana” (SANTOS, 2019, p. 19).

¹⁴ No *Evangelho segundo Jesus Cristo*, José Saramago denunciou a violência praticada como costume, como reprodução banal de um poder concentrado nas mãos de poucos em detrimento da anulação de muitos. Conceição Evaristo, a escritora negra brasileira, por sua vez, constatou: “Eles combinaram de nos matar. E nós combinamos de não morrer”.

não ser o braço que executa a decisão dos outros. Por compreendermos essa pluralidade e percebermos a necessidade de sistematizar uma epistemologia muito própria da brasilidade, reformulamos nossa pesquisa. A essa segunda versão, demos o título de *Da apoteose ao xirê: terreiros do samba, da macumba e do subúrbio*. Uma análise da epistemologia de terreiro enquanto produtora de conhecimentos políticos e sociais para a Ciência da Religião.

Pensar o candomblé “de dentro”, sendo um pesquisador raspado para o orixá Oxaguiã, representa alguns desafios particulares. Não que isso atrapalhe ou facilite, é mais ou menos como a jornalista e pesquisadora do candomblé carioca Stela Guedes Caputo definiu como “o ato de escrever não se separa do ato de viver” (2012, p. 9). Terreiro, diante de sua complexidade e sofisticação, é um espaço de representação e, também, de autorrepresentação.

As dinâmicas estabelecidas entre pesquisador e objeto de pesquisa, seja de abordagem sistemática ou empírica, são construídas e reconstruídas em um processo comunitário. Há muito da terreiragem em cada um e cada uma de nós que somos brasileiros e brasileiras. Por isso, no desenvolvimento desta tese, partimos também da hipótese de que temos uma capacidade muito particular de macumbar a existência.

Ser um pesquisador branco iniciado em uma casa de candomblé ketu permite decifrar alguns códigos e algumas condutas que são muito particulares desses espaços religiosos e, mais do que isso, permite perceber essas mesmas dinâmicas em espaços sociais, políticos, econômico, culturais etc. por já ter uma sensibilidade a essas disputas que passam pelo racismo, pelo classismo, pelo mandonismo e pelo machismo.

Caputo, ao descrever sua postura de pesquisadora diante das escolhas de abordagem acadêmica, revela que

escrevemos para descobrir a nós mesmos. Fotografamos pelo mesmo motivo. Em alguma esquina podemos até encontrar um vestígio de pensamento, uma ideia de desmachucar o mundo inteiro, ou o pequeno mundo de nossa atenção. Então, sugerimos escritas com cuidadosos dedos, atenciosos olhos, sensíveis ouvidos, alimentada de fome. Mas, nos provisórios fins, somos nós que estamos ali, descobertos, reinventados pela nossa própria palavra soprada pela boca e pelo corpo inteiro do outro. (CAPUTO, 2012, p. 10)

Por isso, não há nenhuma pretensão de desassociar o pesquisador do filho de santo. Nem mesmo fazer uma apologia teológica ao candomblé, à macumba, ou a qualquer manifestação religiosa de cultos de matrizes africanas ou indígenas no Brasil. Há a constante

preocupação em entender o espaço religioso brasileiro em disputa, a negligência aos outros saberes que são autônomos e forjados nas encruzilhadas existenciais.

Ser do candomblé e pesquisar academicamente a religião não é reforçar os vícios de percepção de mundo ou tentar transformar sentidos comuns em verdades absolutas, até porque nem mesmo o ambiente acadêmico é um produtor de consensos perpétuos. Se os terreiros são disputados na sociedade brasileira, também o podem ser nas pesquisas sociais. Observar suas dinâmicas, seus sentidos, suas convicções, ajudam-nos a compreender uma estrutura sociorreligiosa desenvolvida por meio da oralidade e dos sentidos. “Todos esses elementos tomados juntos nos permitem estudar a crença ‘por dentro’ para saber o que eles pensam e no que acreditam, e não o que pensamos que eles deveriam pensar e crer” (BENISTE, 2011, p. 16).

Esse estudar “por dentro” é o conflito do pesquisador e da pesquisadora macumbeiro e macumbeira que estuda macumba. Ao mesmo tempo é entender religião e religiosidade para além do seu restrito significado enquanto conceito europeu. Sobre isso, tomamos a perspectiva da historiadora Maria Antonieta Antonacci que repensa o lugar dos conhecimentos elaborados pela oralidade e pelos sentidos no campo epistemológico.

Para ela e para nós, a religião é um conceito europeu. Isso fez com que as cosmopercepções africanas (e indígenas) fossem negligenciadas às categorias de animismo e fetichismo. Como estudar religiosidades sem vícios acadêmicos do campo conceitual da religião? O que ultrapassa os limites restritos do conceito e pode ser elaborado de outra forma, revelando outros conceitos que permitem perceber a sociedade? Para a historiadora,

questões relacionadas à espiritualidade de corpos negros, que leituras do mundo europeu pensaram em seus termos de religião. (...) Diante desafio de entrar nos candentes debates do campo religioso, que divide homens e deuses, levantar perguntas, abrir discussões que, mesmo sem respostas, fiquem no ar, provocando desordens no instituído, foi um caminho. Interrogando para interromper análises que amarraram o mundo africano ao pé do Ocidente, que se autoconcebeu umbigo do mundo, alcançamos estudos que cunharam e mantêm termos como animismo, fetichismo, totemismo, com que a episteme europeia catalogou modos de crer e viver” (ANTONACCI, 2014, p. 30)

A postura intolerante, excludente e homicida em classificar os povos africanos (e indígenas) provocou a não percepção de suas complexas elaborações sociais e, consequentemente, a subalternização da brasilidade, tanto no campo acadêmico quanto no campo social, relegando à segundo plano suas contribuições éticas e estéticas. Poderíamos

pensar, então, que ser um pesquisador macumbeiro pesquisando macumba seja um facilitador às sensibilidades sociais do tema, mas acreditamos que seja mais do que isso.

É a postura macumbeira definida por Luiz Rufino e Luiz Antônio Simas, como “pesquisador cambono”. Seguindo uma postura de pesquisador-aprendiz e uma postura consciente e propositiva de que não se produz ciência desassociada de política, o corpo acadêmico é um corpo, também, político.

Para os autores, a figura do cambono é

como símbolo que compreende uma série de fazeres/saberes, é potente para pensarmos a atitude do pesquisador que se orienta pelos saberes assentados nas epistemologias das macumbas. O cambono é aquele que se permite afetar pelo outro e atua em função do outro. No desempenho de suas atividades, participa ativamente das dinâmicas de produção e circulação de saberes. Assim, o cambono é aquele que opera, na interlocução, com todas as atividades que precedem os fazeres/saberes necessários para as aberturas de caminhos. (...) “O cambono é o que mais aprende”! Essa expressão pode variar de lugar para lugar, porém mantém conservado o mote de que os aprendizados, as tessituras de saberes se dão em meio às circulações das experiências cotidianas. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 36 e p. 37)

É justamente a postura de pesquisador cambono que nos permite entender a ciência como uma variante de tempo e de modo, um quando, um devir, um contínuo espaço de dinâmicas em alternância, sem consensos permanentes: pesquisar não acaba, as hipóteses estão sempre em aberto. O não saber também abre possibilidades. Por isso que ser macumbeiro e pesquisar macumba não é um facilitador, é o reconhecimento de um não-saber, por justamente se perceber em um lugar “de dentro” e ao mesmo tempo “de fora”, diante de um fenômeno social que é plural.

Ainda sob a definição dos autores em *Fogo no mato, a ciência encantada das macumbas*:

O pesquisador em atitude de cambono nos desloca e nos coloca diante de uma intrigante condição, pois nos lança na porteira da condição de não saber e da emergência do ato de praticar. (...) Ler a relação da condição de não saber e a do ato de praticar como dados não opostos confrontam a dicotomia entre teoria e prática, tão presente nos discursos de grande parte do arcabouço científico moderno. Na lógica assente na epistemologia das macumbas a condição de não saber é necessária para o que virá a ser praticado. Essa dinâmica se inscreve na perspectiva de uma forma de educação que é compreendida como experiência, na bricolagem entre conhecimento, vida e arte. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 37 e p. 38)

Por isso, ser macumbeiro não faz com que o pesquisador e a pesquisadora de macumba seja um exímio conhecedor de todos os códigos e todas as condutas, nem mesmo um apologético, faz com que se perceba um não saber diante das relações, das negociações, dos desejos, das seduições, das confianças, das políticas, das culturas e das trocas desses processos sociais que configuram a terreiragem.

Talvez reconhecer o não saber seja a maior contribuição de um pesquisador cambono, forjado no ferro de Ogum, nas encruzilhadas de Exu, nas dinâmicas dos caminhos não conhecidos, ainda a serem explorados e experimentados, “um dos princípios elementares nas produções de saber assente nas epistemologias das macumbas: o princípio da imprevisibilidade” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 39).

Nos terreiros, quem é cambono acende charuto para malandros e padilhas, coloca café para pretos velhos, percebe a muvuca dos erês, tenta controlar e ao mesmo tempo libertar essas crianças. Nesses espaços, ser cambono é observar não somente com os olhos, mas com o corpo. Experimentar seus sentidos de um jeito amplo, o devir, a continuidade e a manutenção, a certo modo, dependem dele.

Cambonar no terreiro e cambonar na pesquisa sistemática sobre terreiro é uma postura de se colocar à disposição para entender a pluralidade, os dribles e os imprevistos que surgem daquilo que até pode ter códigos pré-estabelecidos, mas é no entusiasmo, na disputa, na festa, no sacolejo, nas idas e nas vindas que se constitui. Na imprevisibilidade, na sensibilidade e em um constante devir. Por isso, o quando nos coloca outra vez passíveis de um tornar-se algo diferente e, depois de ter concluído esta tese, voltamos a este texto inicial para repensarmos seu título e propomos outro: *Devir macumbeiro. A epistemologia de terreiro como produtora de conhecimento, de existência e de alteridade no Brasil.*

Por que terreirar?

Talvez essa seja a primeira pergunta que um pesquisador ou pesquisadora cambono deva fazer a si mesmo e depois propor a quem for acompanhá-lo em sua pesquisa. Nós, enquanto brasileiros e brasileiras, podemos partir da hipótese de que fomos elaborados e (re)elaborados a partir de uma dinâmica de terreiro.

Para além de nossa crença religiosa ou de nossos posicionamentos institucionais sobre religião, a nossa capacidade de terreirar é uma consequência social da brasilidade. Tentaremos, com esta tese, entender de maneira sistemática o que compõe a terreiragem e sua importância na dinâmica do ritual da brasilidade em detrimento da fé do Brasil-nação.

Em um primeiro momento, quando ainda pretendíamos desenvolver uma pesquisa empírica da cosmo percepção dos terreiros de candomblé, partiríamos da análise do que o pai de santo, sacerdote de terreiro e acadêmico, Sidnei Nogueira, chama de epistemologia de terreiro em seu texto *Epistemes de terreiro como acolhimento social e espaço de cura* (NOGUEIRA, 2021).

Nossa intenção era de recortar temporalmente a nossa análise entre março de 2020 e março de 2022, primeiro ano da pandemia de Covid-19, justamente para estabelecer um diálogo direto entre duas frentes: a institucional, por meio das categorias de bio e necropolítica, e a religiosa, por meio da epistemologia de terreiro. Mas fomos surpreendidos pelas imprevisibilidades do desenvolvimento de uma tese de doutorado que colocou diante de outras possibilidades, inclusive a de repensar nossa pesquisa empírica e elaborá-la de forma sistemática, mas sem abandonar a epistemologia de terreiro.

A proposta de que um terreiro carrega uma epistemologia é defendida por Nogueira em seus textos acadêmicos e divulgada de maneira sucinta e política em seu perfil da rede social Instagram (com mais afinco no primeiro ano da pandemia), para denunciar a postura genocida do governo de Jair Bolsonaro que, por meio de um discurso religioso, estabelece uma política social de colonialidade, cujo um dos alvos é as populações negra e indígena e seus saberes, sejam sociais, políticos, econômicos, artísticos e religiosos.

Diante do que seria uma política de morte, um terreiro ofereceria uma política da morte, em que morrer não é uma ameaça à vida, e que as performances estabelecidas na comunidade religiosa oferecem os instrumentos sociais necessários para que se viva em sociedade. Essa relação pode ser percebida por meio do cruzo (de frestas) desses saberes e desses sentidos muito circunscritos em um espaço específico: o Brasil.

Daí a intenção de não chamar a categoria analítica de cosmopercepção africana¹⁵ e, sim, de cosmopercepção de terreiro,¹⁶ a terreiragem, uma vez que a demarcação territorial se torna relevante para a compreensão dessa singularidade. São dinâmicas sociais que só ocorrem na brasilidade, por serem

aquelas que driblam o padrão normativo e canônico e insinuam respostas inusitadas para sobreviver no meio que normalmente não as acolheria. (...) Temos cada vez mais a necessidade de ousar olhares originais contra a tendência de normatização, unificação e planificação dos modos de ser das mulheres e dos homens no mundo. Nossa tarefa brasileira é a de superar a exclusão e, ao mesmo tempo, a ideia de missão civilizadora que insiste exclusivamente nos padrões de representatividade, consumo e educação engessados pelo cânone. (SIMAS, 2020, p. 27 e p. 28)

Da cosmopercepção de terreiro emerge o corpo macumbeiro. Com isso, colocando luz sobre esses cruzos e frestas, podemos compreender, em um espaço brasileiro, o que Achille Mbembe chama de devir negro em sua *Crítica da Razão Negra*, em duas frentes: primeira, a percepção do subalternizado de se compreender nesse lugar perante o Estado; segunda, o que ele faz (e elabora) quando está sujeitado a esse lugar. É um tornar-se sujeito diante de uma política de assujeitamento. Ser um macumbeiro é se apropriar de seu lugar social e se constituir a partir das frentes de: (1) ser um corpo que dança; (2) ser um corpo que convive; (3) ser um corpo que brinca.

Nessa relação mbembiana do Eu-hegemônico com o Outro-subalternizado, os terreiros de candomblé podem se revelar um contraponto de resistência ao Estado e à sua necropolítica, uma alternativa de existência, por isso, uma (re)existência. A epistemologia de terreiro oferece a alternativa: a ikupolítica,¹⁷ na afirmação de “nós sabemos morrer”.

Essa subversão da política de morte para a política da morte não é apenas uma substituição de artigo de preposição, é uma atitude complexa e sofisticada nas dinâmicas sociais que pode sistematizar muitos aspectos da epistemologia de terreiro, como a ontologia exusíaca, a malandragem e padilhagem dos corpos, a quitanda dos erês na valorização das crianças etc.

¹⁵ OYĒWUMÍ, 2021. Entendemos cosmopercepção como uma categoria analítica para conferir a autenticidade a grupos subalternizados pelo cânone hegemônico. Na construção de uma epistemologia de apropriação do Outro há um processo de colonização de pensamentos e de corpos.

¹⁶ Optamos por escrever “de terreiro” em vez de “dos terreiros” entendendo que a primeira construção já infere uma pluralidade.

¹⁷ Ikú: morte em yorubá. O termo é um jogo semântico com necropolítica: a política de morte neste conceito deixa de existir para, na percepção dos terreiros, ser a política da morte.

Esses conceitos são elaborados cotidianamente na perspectiva de terreiro, na terreiragem da vida. Macumbar é uma decisão individual e coletiva de alguns corpos sociais que se (re)elaboram constantemente. Esses são os aspectos desenvolvidos ao longo da tese e apresentados como fundamentais para entender e compreender a religiosidade desses corpos sociais. Por isso, diante das mudanças pelas quais passamos no desenvolvimento da pesquisa, fomos surpreendidos pela necessidade de outro título e da escrita de uma conclusão empírica e sistemática, ao experimentar o cruzo do samba, da macumba e do cotidiano por meio do enredo da Mocidade Unida da Mooca, escola de samba da zona leste de São Paulo que homenageou em 2024 a intelectual Helena Theodoro com o enredo *Oyá-Helena*.

O devir macumbeiro nos colocou diante da complexidade e da sofisticação do terreiro e sambar, macumbar e experimentar o cotidiano se tornaram o tempo e o modo de ser e de estar no ritual da brasilidade em detrimento da fé do Brasil-nação. Por isso, para ilustrar a nossa tese, convidamos quem a lê a se atentar às epígrafes escolhidas. Elas sugerem possibilidades muito caras às nossas perguntas e hipóteses desenvolvidas nesta pesquisa.

A começar pela complexidade e pela sofisticação da macumba: por ser uma mão que acolhe outra mão,¹⁸ num exercício comunitário de se constituir enquanto sociedade e sujeito. Depois, pelas epistemologia, metodologia e ontologia elaboradas em um corpo¹⁹ que reflete o seu legado e se torna espelho da nação: tem macumbaria para coroar, reconhecendo esse modo e esse tempo como um conjunto de saberes.

Por que macumbar?

Seriam os corpos macumbeiros apenas corpos que despacham alquidar com farofa e vela acesa na encruzilhada ou vestem branco às sextas-feiras? A terreiragem está somente nos objetos? O que é uma decisão e uma postura macumbeira da vida? Essas perspectivas

¹⁸ Em 2024, a Portela apresentou na Sapucaí um enredo baseado no romance *Um defeito de cor* da escritora Ana Maria Gonçalves. A ideia da escola de samba é de (re)elaborar a trajetória de Kehinde, no Brasil Luísa Mahin, negra escravizada no século XIX em diálogo com a história do advogado, abolicionista, orador, jornalista, escritor e patrono do movimento abolicionista no Brasil, o baiano Luís Gama. (Composição: Rafael Gigante, Vinicius Ferreira, Wanderley Monteiro, Jefferson Oliveira, Hélio Porto, Bira e André Do Posto 7).

¹⁹ Em 2024, a Mocidade Unida da Mooca, escola do grupo de acesso do carnaval de São Paulo, homenageou Helena Theodoro, intelectual negra precursora na inserção do carnaval no ambiente acadêmico. O trecho que antecede o “tem macumbaria para coroar” é “Yáyá saracoteia, / bota a saia pra rodar. / Refletindo o seu legado, / mais um raio no congá! / Yáyá saracoteia, onde nasce a devoção. / Sua origem é raiz, / é o espelho da nação”. (Composição: Ala de Compositores da Mocidade Unida da Mooca).

rasas e preconceituosas precisam ser revistas no ambiente acadêmico e, por isso, perspectivam esta tese. Não se trata de separar o que é um objeto religioso de uma abordagem material da religião. Nem mesmo reforçar de maneira pejorativa o que constitui a identidade de corpos políticos e sociais.

Nós entendemos que os estudos materiais da religião são relevantes e importantes para um arcabouço epistemológico da nossa disciplina, mas as experiências dos corpos macumbeiros não são amplamente contempladas nessas categorias, por justamente entendermos que não estão desassociadas em corpo e agências atribuídas a esses objetos. A perspectiva material é um caminho possível, mas existem outros nessa encruzilhada exusíaca da imprevisibilidade macumbeira.

A complexidade e a sofisticação da brasilidade estão justamente no cruzamento dessas perspectivas, na abordagem encruzilhada das dinâmicas sociais. A nossa problemática parte da questão: só é possível encontrar epistemologia em terreiro por meio de uma perspectiva material? Nossa hipótese é a de que não. A epistemologia, a ontologia e a metodologia dos corpos macumbeiros configuram um devir que pode, sim, ser experimentado em uma cosmopercepção própria da brasilidade.

Outra questão que temos é a de que, assumindo uma epistemologia de terreiro, ela pode ser uma alternativa às hegemônicas, tanto na esfera social (bio e necropolíticas) quanto na religiosa (agência material)? A nossa hipótese é a de que sim, o devir macumbeiro é um tempo e um modo de ser e de estar que constitui existências e (re)existências.

Acreditamos que, por meio de uma perspectiva material, essa epistemologia de terreiro é estética e sensual. Então, como compreender sua cosmogonia sendo que é popular, coletiva, tradicional, oral e contextualizada? Aí então mais um caminho a ser explorado por meio de um corpo de pesquisador cambono, cuja atitude “equilibra-se entre a desconfiança das certezas que lhe são apresentadas e dos caminhos que se reivindicam como formas alternativas” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 40).

Relembrando nossas epígrafes, a macumba é mão que acolhe outra mão constituindo um coletivo, um devir em comum. E é o reconhecimento de um legado por ser, também, espelho da nação. O corpo macumbeiro elabora um ritual de brasilidade como alternativa às imposições da fé do Brasil-nação.

Entendemos que a epistemologia de terreiro é elaborada no cotidiano, por isso, sensível ao corpo cambono que “pratica a cisma como uma arte de inacabamento” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 40). O cotidiano é um devir, é uma variante, é uma disputa e ajuda a elaborar um conceito de (re)existência. Oferece percepções e conflitos ao pesquisador e à pesquisadora que percebem uma epistemologia à margem do cânone ortodoxo e escrito.

A terreiragem, por meio dos corpos macumbeiros, é elaborada para além dos conteúdos religiosos, e pode ser experimentada pelo corpo, apropriada pela memória, e transmitida pela oralidade. Por isso, é um instrumento de adaptação constante, de (re)elaboração do existir. É percebida pela postura do pesquisador e da pesquisadora cambono que “se lança de corpo aberto para os cruzamentos e alinhava suas narrativas acerca dos conhecimentos na mesma medida em que as vive sob a lógica das encruzilhadas” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 40).

A encruzilhada é um ponto de encontro. A partir dela o desconhecido pode ser experimentado. As hipóteses podem ser elaboradas. O inusitado pode (ou não) acontecer. Por isso, para que consigamos estruturar o devir macumbeiro, nós nos perguntamos: Como os terreiros elaboram a cosmo percepção da morte? Como a prática cotidiana é elaborada em dialética múltipla de conflito com a necropolítica? A partir de quais frestas emergem os corpos que sabem dançar (malandragem e padilhagem)? Os corpos que sabem conviver (terreiragem)? E os corpos que sabem brincar (criançaagem)? Como esses saberes das ruas se elaboram da apoteose do samba ao xirê da macumba?

Diante dessas perguntas, uma é imprescindível para a elaboração desta tese: como esses corpos, os macumbeiros, sistematizam uma epistemologia como alternativa aos cânones hegemônicos da Ciência da Religião, a fim de apresentar recursos metodológicos da brasilidade para se elaborar uma ciência a partir dessa malha teórica?

Essa resposta pode vir de diversas formas, tanto empíricas quanto sistemáticas. O que precisamos, enquanto pesquisadores e pesquisadoras cambonos, é “reconhecer, aprender e ensinar” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 63). Mas um reconhecimento autônomo, que confere sujeitificação ao Outro. Uma aprendizagem complexa e sofisticada que permite dinâmicas sensíveis de abordagem e de aplicação. E um ensinamento não finalizado, com permissões de novas experiências e outras abordagens. Cambonar é se colocar disponível para o quando e pesquisar não se distancia dessa postura.

Por isso, optamos, para a elaboração desta tese, a junção desse reconhecimento, dessa aprendizagem e desse ensinamento por meio de uma abordagem sistemática, entendendo ser necessário, antes de qualquer aplicação empírica, um levantamento sistemático do que constitui a epistemologia de terreiro e suas diferentes possibilidades de aplicação.

Como entendemos que não se separa o fazer acadêmico de um posicionamento político, desenvolvemos a sistematização desta pesquisa pela teoria política: lógica de produção, sujeição de corpos, corpos-mercadoria. Reconhecemos a necessidade de um olhar decolonial, de um rompimento com o assujeitamento do objeto (corpos macumbeiros) e com a prática sistemática de desaparecimento dos rituais, mas defendemos a necessidade de compreender a decolonialidade como um exercício de alteridade próprio, por isso, a maioria de nossa bibliografia é de intelectuais brasileiros e brasileiras.

Pretendemos apresentar a cosmopercepção de terreiros, o devir macumbeiro, como um recurso epistemológico para a Ciência da Religião, com o foco na singularidade desse conceito, sem estruturá-lo por meio de uma metodologia comparativa (com outras organizações religiosas). Acreditamos que esse exercício científico prejudicaria o entendimento de uma consciência religiosa complexa e sofisticada particular da brasilidade, que se sustenta de maneira autônoma.

Os conceitos já pré-estabelecidos em nossa disciplina para analisar as religiões e as religiosidades reproduzem lugares de subalternidade ao cânone da Ciência da Religião. A macumba é singular do Brasil e plural nas experiências de brasilidade, por isso, optamos por sistematizar uma epistemologia com autores e autoras que pesquisam e praticam a macumbaria: Luiz Antonio Simas, wanderson flor do nascimento, Luiz Rufino, Vilma Piedade, Helena Theodoro, Claudia Alexandre, Vagner Gonçalves da Silva e Rafael Haddock-Lobo, Maria Antonieta Antonacci, Stela Guedes Caputo e Patrícia Rodrigues Souza e Leda Maria Martins.²⁰

Entendemos que o Estado elege corpos para ocupar um não-lugar social, subalternizados, violentados e exterminados tanto em sua sociabilidade quanto em sua religiosidade. O ambiente acadêmico pode reproduzir essa violência ao ignorar maneiras de

²⁰ Nós já elaboramos um debate sobre o lugar da epistemologia de terreiro na disciplina no artigo *Encruzilhadas epistemológicas na Ciência da Religião: uma reflexão sobre as categorias analíticas “teologia” e “cosmopercepção”* para a construção da disciplina. (BONINE, 2021)

ser e de estar no mundo diferentes das hegemônicas. Por isso, ao sistematizar uma epistemologia de terreiro e conceituar o devir macumbeiro, pretendemos revelar uma brasilidade que ritualiza a vida em detrimento da fé imposta pelo Brasil-nação.

Sabemos da retórica religiosa alinhada ao projeto neoliberal de extermínio de corpos não produtivos como um recurso de manutenção do sistema de necropolítica, em que os subalternizados só podem sobreviver enquanto puderem ser explorados. Acontece que vislumbramos um saber que possibilita esses corpos existirem apesar da constante violência a qual são sujeitados.

Com isso, por meio da epistemologia de terreiro (em que o contrário da vida não é a morte, mas o desencanto), o devir macumbeiro nos permite observar que a ameaça não está na morte, em perder a vida, mas no Estado que invalida os direitos de viver e de morrer dos subalternizados. Partimos da hipótese de que ritualizar a vida, estabelecer uma ética exusíaca e praticar uma estética exunouveau são recursos de encantamento da existência.

Se durante a pandemia do Covid-19, nossos atabaques se silenciaram, nossos carros alegóricos não desfilaram, nossas macumbas não aconteceram e nossas crianças não brincaram nas ruas, o desencantamento da vida aos poucos tomou conta do cotidiano das pessoas. Mas os corpos macumbeiros forjados na brasilidade, em detrimento do Brasil-nação, se elaboraram a partir do que Luiz Antonio Simas chamou de “revolução macumbeira”.

“Não me ocorre agora nenhum delírio comunista, mas o que eu tenho de delírio macumbeiro não está no gíbi. Um deles é fazer comunista perceber que nossa revolução passa pela macumba”. Em 4 de junho de 2021, seis meses depois do início da vacinação contra Covid-19 no Brasil, o historiador Luiz Antônio Simas escreveu o texto acima em sua rede social, como uma provocação à fala da atriz Juliana Paes que chamou o protesto de brasileiros e brasileiras contra o governo de Jair Bolsonaro de “delírio comunista”.²¹

Quando se fala do epistemicídio da comunidade de axé no país, enquanto um projeto colonial, o eixo final desse projeto culmina no fantasma comunista que assombra as classes conservadoras detentoras do poder no país, as pessoas que sustentam o projeto de nação chamado Brasil em detrimento do assassinato da brasilidade.

²¹ Matéria sobre o delírio comunista nas eleições de 2022. Disponível em: <https://www.opovo.com.br/noticias/politica/2021/06/04/caso-juliana-paes--como-o-fantasma-do-comunismo-demoniza-opositores-e-prejudica-os-debates.html> (Último acesso: fevereiro de 2024).

Pensar em uma revolução que passa pela macumba é assumir categoricamente que a brasilidade precisa ser colocada em um espaço de disputa institucional, tomar as ruas e recuperar seu fôlego no cotidiano, para que seja sistematicamente entendida como um instrumento de combate ao colonialismo que investe na violência.

A revolução macumbeira é a sistematização da epistemologia de terreiro como uma ferramenta sociopolítica para nós, pesquisadores e pesquisadoras da Ciência da Religião, não reforçarmos a colonização do Brasil-nação e considerarmos a brasilidade como um saber ritual, social, político e religioso que contribui para o fazer científico, seja como objeto ou como metodologia.

A brasilidade, com toda a sua metodologia empírica que passa pela compreensão do corpo, da fala, dos objetos (por exemplo, o tambor), da consciência de pertencimento comunitário (terreiro) para além da produção escrita que fundamenta os cânones, oferece algo muito caro ao pesquisador cambono: a trinca do conhecimento, da vida e da arte. Essas percepções que oferecem possibilidades de experimentar o Brasil em sua complexidade.

“A brasilidade é o encanto de (re)existência do Brasil, um projeto genocida de nação”. Assim Luiz Antônio Simas concluiu sua postagem na rede social, em 4 de junho de 2021. Essa frase nos revela que a colonização acabou no século XIX com o Brasil independente, mas a colonialidade ainda existe, como uma alegoria analítica para escravidão. O país segue na eficiência de ser um Brasil-nação para poucos, apenas para os colonizadores que forjaram a “conquista” da América como um projeto de novo mundo na modernidade.

Essa é a resposta do porquê macumbar, a percepção de coletivo, de comunidade, de mão que acolhe outra mão. É importante percebermos os corpos macumbeiros, pois a partir deles podemos perspectivas brasis apesar do Brasil. Por que macumbar? Porque precisamos existir.

Por que se (re)elaborar?

Macumbar é um processo de (re)existência e de (re)elaboração que surge a partir da cosmopercepção de terreiros nas dinâmicas da brasilidade. Nós nos (re)elaboramos enquanto sujeitos porque os terreiros (do samba, da macumba e do cotidiano) oferecem perspectivas

epistemológicas para sermos e estarmos em sociedade. E esta tese pretende sistematizar essa epistemologia como contribuição para a produção científica na Ciência da Religião.

Para perceber essa epistemologia, precisamos lançar mão de categorias próprias, uma vez que as categorias analíticas que respaldam a disciplina não dão conta de observar as comunidades de terreiros em suas particularidades, sem resvalar na pasteurização das práticas religiosas e no pensamento homogeneizador. São muitos os saberes elaborados e desenvolvidos dentro de um terreiro, principalmente a ética e a estética, que chamaremos de ética exusíaca e estética exunouveau.

Essa epistemologia de terreiro pode ser aplicada, na Ciência da Religião, como uma metodologia alternativa aos cânones que elaboram uma ciência à parte, projetando o cientista e a cientista para fora do campo religioso. Pensar a partir da epistemologia de terreiro é propor um cotidiano muito próprio da apoteose do carnaval ao xirê de macumba: a brasilidade. O pesquisador ou a pesquisadora cambono percebe o princípio da imprevisibilidade desse cotidiano, porque nele “se encontra uma peripécia exusíaca que, assim como seu autor (Exu), nos desloca e nos confronta com a possibilidade de uma verdade que seja única” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 39).

Não nos cabe a unicidade do pensamento, nem mesmo a defesa de uma verdade singular e absoluta: as possibilidades de pensamento e de experiência são inúmeras. É na pluralidade que pensamos, nos constituímos e nos colocamos à prova na Universidade, ao formularmos e reformularmos hipóteses que sustentam nossas pesquisas.

Por isso, para esta tese, antes de sistematizarmos nossa brasilidade, traremos à roda diversos autores e autoras para constituir um pensamento plural. Além dos e das intelectuais que já apresentamos anteriormente, iniciaremos com uma revisão bibliográfica dos conceitos do martinicano Édouard Glissant, do camaronês Achille Mbembe, do português Boaventura de Sousa Santos, da indiana Veena Das, do sul-coreano Byung-Chul Han, da nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí e da estadunidense bell hooks.

Esse primeiro momento de revisão bibliográfica e colheita de insumos será sucedido por uma fase mais sistemática do que empírica, que pretende compreender, por meio de identificação dedutiva, a aplicabilidade dessas referências teóricas e sua efetividade ou não. É a nossa postura de pesquisador cambono ao entender que “manter-se fixo em uma certeza é manter-se não aberto aos efeitos de mobilidade necessários para a prática do cruzo”

(RUFINO; SIMAS, 2018, p. 38). Sabemos que ao ampliarmos a roda do nosso xirê acadêmico, podemos vislumbrar mais aplicabilidades conceituais e experiências cotidianas.

Como já observado anteriormente em uma dissertação de mestrado,²² esse exercício de escuta em terreiros de candomblé pode ser bem-sucedido, por oferecer perspectivas muito particulares sobre as condutas que atravessam a religiosidade em sua complexidade, sejam políticas, sociais, históricas, antropológicas etc; mas antes de escutar os terreiros, precisamos entender o que foi conceituado como dinâmicas próprias desses terreiros em outras pesquisas acadêmicas, o que já foi elaborado como malha teórica. Se na experiência de mestrado fizemos um exercício empírico, nesta tese de doutorado nos concentraremos na sistematização de um arcabouço teórico.

Foi por meio desse processo de escuta, experimentado na abordagem empírica do mestrado, que tornou possível a compreensão da estrutura sólida que uma religiosidade oferece a seus fiéis, bem como os impactos que exerce sobre a sociedade. Porém, esse exercício, quando aplicado a religiões subalternizadas, parte de um processo delicado que requer determinada sensibilidade acadêmica para reconhecer a própria lógica dos espaços religiosos. Nós mesmos constatamos que

entre essas paredes se articulam o sistema de cognição e a educação cultural desenvolvidos em uma lógica própria, contextualizada, que para além de qualquer classificação de um olhar estrangeiro (o do pesquisador), apresenta-se de forma completa: com códigos de conduta, de inferências educativas e ritualísticas. (BONINE, 2020, p. 34)

Assim, amadurecendo o aprendizado metodológico da experiência de mestrado, entendendo o lugar de pesquisador cambono e macumbeiro cujo objeto de pesquisa é macumba, acreditamos que outra experiência acompanha o desenvolvimento desta tese de doutorado: a complexidade da sistematização de todo um arcabouço teórico que possa ser compartilhado por cientistas da religião como uma malha teórica consistente.

²² Um exercício anterior de pesquisa sobre o candomblé foi elaborado na defesa do mestrado em Ciência da Religião pela PUC de São Paulo. Partimos da pergunta sobre um possível embranquecimento do candomblé na cidade, ao analisarmos o Axé Ilê Obá, tradicional terreiro da nação queto no bairro do Jabaquara, zona Sul. Nossa conclusão foi a de que se fizemos uma contagem de fenótipos, o embranquecimento é constatado pelo número de pessoas brancas ser maior do que o de pessoas pretas no barracão, mas acreditamos ser mais interessante pensarmos as ações e as dinâmicas praticadas em um ambiente que se pretende mantenedor de um saber afro-brasileiro. Assim, fizemos uma análise qualitativa por meio do conceito de Achille Mbembe de disputa entre o Eu-hegemônico e o Outro-subalternizado e constatamos que, apesar dos esforços de manutenção da tradição de povos pretos, o candomblé pode se tornar um lugar de privilégio branco se não houver uma sensibilidade para essa relação de poder. (BONINE, 2020).

Nós entendemos que a sensibilidade de pesquisador cambono se revela para além da compreensão dos lugares das falas, da proposta de análise decolonial, da ideia de percepção pelos cruzos e pelas frestas, mas em uma atitude política e acadêmica de não compactuar com o racismo epistemológico que está nos “vícios acadêmicos das disciplinas constituintes, como o da comparação pela perspectiva eurocêntrica das religiões, por meio de uma epistemologia colonizadora e unilateral” (BONINE, 2020, p. 35).

Outra referência nessa sensibilidade metodológica é o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva que defende a compreensão da religião como objeto de estudos, mas sem objetificar a religião. Um paralelo interessante, que reforçou a preocupação da elaboração da dissertação de mestrado e agora reforça a continuidade na tese de doutorado, são os encontros possíveis a partir das experiências social e religiosa. Essas experiências, quando ouvidas em entrevistas no mestrado, e agora sistematizadas como epistemologias por referenciais bibliográficos, são muitos particulares dos seus sujeitos de fala, requerem a “cumplicidade de crença” dos pares acadêmicos não nas narrativas religiosa, nas mitologias ou nas percepções subjetivas, mas na posição científica do pesquisador, porque

quando o pesquisador constrói uma descrição, pedindo ao leitor que “creia” nele, solicita uma cumplicidade do leitor em relação à realidade mítica que ele próprio experimentou ao conviver com pessoas que acreditam na ingerência dos deuses em suas vidas. Isto não seria, porém, um problema epistemológico se a narrativa etnográfica tivesse por objetivo também explorar suas próprias condições de produção e refletir as complexas percepções das experiências social e religiosa dos investigadores e dos investigados. Mas a obrigação importa ao cientista de produzir explicações sobre a realidade social, evitando questionar ou problematizar essas percepções, faz com que as fronteiras entre a natureza das percepções religiosas e científicas permaneçam sempre vigiadas para que não se misturem e poluam a objetividade e a transparência da realidade fixada pela narrativa etnográfica. (SILVA, 2000, p. 128)

Embora não se aplique a esta pesquisa uma etapa metodológica empírica de entrevistas, nós iniciamos o desenvolvimento de nosso projeto com análises das falas de Sidnei Nogueira, uma liderança de terreiro e intelectual negro em seu perfil de Instagram e de sambas-enredo que atravessaram a Sapucaí no carnaval carioca²³ em diferentes anos.

Essas análises nos permitirão traçar dois perfis de compreensão científica, o primeiro de escutar, no caso ler, o que essas vozes de terreiros (samba e macumba) têm a dizer sobre

²³ Os sambas analisados nesta tese são todos do carnaval carioca, com exceção do *Oyá-Helena* que desfilou no grupo de acesso de São Paulo em 2024.

a articulação de sua cosmopercepção de modo prático; e o segundo de identificar uma base sólida que corresponda, ou não, à hipótese de uma epistemologia de terreiro sustentada nas constituintes das práticas de terreiro, nos corpos macumbeiros, permeadas pelas perspectivas de cruzo no cotidiano brasileiro e seus eventuais impactos políticos e sociais.

A esses perfis de compreensão científica, alinha-se o nosso posicionamento de pesquisador cambono, que nos coloca em um lugar de constante atenção às potencialidades do objeto, nas perspectivas de cruzo que “parte da implicação de que não há como pensar as produções de saber presentes em determinadas práticas culturais sem que nos afetemos e nos alteremos por aquilo que é próprio delas” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 33). Tanto que na conclusão, compartilharemos a nossa experiência com o terreiro do samba, em contato direto com o enredo *Oyá-Helena* da Mocidade Unida da Mooca.

Ninguém está à parte, nem mesmo o pesquisador ou a pesquisadora que se pretende isento, distante, à parte de seu objeto. Inclusive, acreditamos ser preciso sujeitificar o objeto, reconhecer a sua alteridade para além do nosso olhar, da nossa perspectiva. Precisamos perceber a presença do cruzo na elaboração da tese, na nossa (re)elaboração enquanto pesquisadores e no devir do objeto em questão, inclusive com possíveis frustrações.

Diante do objeto-sujeito, o cambono se coloca disposto a uma troca de alteridades: a de aprender. Só que podemos (e devemos) aprender sambando, macumbando e convivendo.

Por que corpos macumbeiros?

Nós iniciamos a nossa pesquisa com o desejo de sistematizar a complexidade que sustenta a afirmação de que, nos terreiros, “nós sabemos morrer”. Depois do primeiro ano de estudo, entendemos que o complemento dessa informação estava em outras três: “nós sabemos dançar”, “nós sabemos conviver” e “nós sabemos brincar”.

Não nos daríamos por satisfeitos em elaborar uma pesquisa que se concentrasse apenas na morte, pois percebemos a necessidade de sistematizar outros saberes que constituem a epistemologia de terreiro e o conceito de devir macumbeiro. Acreditamos que todos esses saberes passam por nossa sensibilidade em relação ao corpo que possibilita nossas experiências estéticas fundamentais para nossas elaborações políticas, sociais, culturais, econômicas, religiosas etc.

A percepção de morrer parte da compreensão da ikupolítica, da política da morte (re)elaborada pelos corpos macumbeiros. Ela faz mais sentido, conceitualmente falando, a partir do traço teórico entre biopolítica²⁴ e necropolítica.²⁵ Para isso, as compreensões de Foucault (2008), de Agamben (2015) e de Mbembe (2018b) são pilares fundamentais para refletir esse lugar dos subalternizados diante de um Estado cujo projeto seja o de morte dos indivíduos indesejados ou não producentes.

Nós desejamos uma reflexão que aproxime essas teorias das particularidades brasileiras, pois nos interessa observar como os corpos macumbeiros existem e (re)existem apesar dessas violências. Assim, pudemos observar que a epistemologia de terreiro promove uma ética exusíaca e uma estética exunouveau que não se restringe apenas ao saber morrer e ao combate à bio e à necropolítica, por isso, desenvolvemos outras complexidades e sofisticações características do devir macumbeiro nos primeiros capítulos desta tese.

As contribuições sobre o cruzo e as frestas das religiões e da sociedade no Brasil e o quanto essas particularidades estão amalgamadas nesse contexto nacional são importantes para o desenvolvimento das reflexões aqui pretendidas. Alinhada a essa ideia do historiador Luiz Antonio Simas (2020) está a perspectiva defendida dentro da Ciência da Religião de singularidades forjadas nos entrelugares,²⁶ que não correspondem a nenhum conceito analítico hegemônico, pois

as práticas liminares produzem ações e pensamentos liminares, que foram negados, ocultados. Ações e pensamentos produzidos num terceiro espaço, no entre-lugar. Esta categoria foi bem trabalhada por Homi Bhabha. Espaço de contato entre o pensamento hegemônico e o subalterno, com suas táticas e estratégias de empoderamento. (...) Do encontro de elementos culturais diferentes emergem entre-lugares, interstícios culturais onde a articulação social da diferença se dá sob

²⁴ Biopolítica pela perspectiva de Michel Foucault e de Giorgio Agamben: o modelo sobre o qual se aplica a exceção como norma de vida, a redução da vida no campo à mera vida natural, biológica, para tornar o ser humano um mero ser vivente exposto à vontade dos que controlam o campo, não se pode negligenciar uma reflexão que coloca, também, a religião como instrumento de controle dos seres viventes: é para essa reflexão que quero olhar. Se para os excluídos a exceção é o modo de vida cotidiano, há a hipótese de que a religião pode ser instrumentalizada como manutenção dessa lógica, uma vez que aparentemente ela oferece a humanidade aos negligenciados pelo Estado enquanto mantém a manutenção do poder nas mãos desse Estado defendido religiosamente pelos negligenciados.

²⁵ Necropolítica é o recorte mbembiano da biopolítica. Se em um primeiro momento, os indivíduos reduzidos à mera vida natural deveria ser governado e deixar-se governar, a necropolítica evidencia os que nem são considerados indivíduos. As existências que ou são ignoradas pelo Estado ou são vítimas de um projeto genocida desenvolvido por esse poder. Em um contexto racista, como o brasileiro, essa necropolítica recai sobre os corpos negros, logo, sobre qualquer produção que esteja neste campo simbólico do negro (devir negro): religiões de matriz africana sendo um exemplo.

²⁶ Optamos pela grafia sem o hífen, embora em citações tenhamos respeitado a escolha do autor ou da autora.

a forma de negociação complexa, mescla de reencenação do passado, colaboração e contestação, onde ambivalências e antagonismos estão presentes. (BRITO, 2020. P. 62)

Os conceitos de cruzo, de frestas e de entrelugares fundem-se, o que contribui para a análise dessa particularidade religiosa de maneira única, em que seu impacto social não se separa do político, nem do econômico, por isso, saber morrer também é saber dançar, conviver e brincar.

A compreensão mbembiana de um devir negro (MBEMBE, 2018) faz frente à necropolítica (MBEMBE, 2018b) a partir do momento em que essas lideranças de terreiro se veem enquanto o Outro-subalternizado pelo Estado, é mais do que uma racialização e uma violência cor de pele, é o racismo religioso subalternizando seu território religioso em um Brasil forjado no cristianismo.

Essa relação nos permite perceber as disputas entre o ritual da brasilidade e a fé do Brasil-nação. Pois o devir macumbeiro instrumentaliza os corpos de terreiro a se sujeitificar, mesmo que pela perspectiva do apesar de: o processo de (re)elaboração é se reconhecer no lugar do Outro e sua alteridade de sujeito.

Assim, nós entendemos que reflexões sobre racismo religioso e racismo epistemológico são importantes para o desenvolvimento desta tese, como já elucidado por Simas em seus apontamentos sobre o lugar ocupado pelas religiosidades de matrizes africana e indígenas nas produções acadêmicas. Para o autor,

nosso racismo epistêmico, que muitas vezes se manifesta em curiosa simpatia pela macumba, no fundo não reconhece esses saberes como sofisticados e libertadores, mas apenas como peculiares e folclorizantes. Nós, que na maioria das vezes somos ensinados a ver no corpo o signo do pecado, é que não temos a mais vaga ideia de como lidar com ele. As pombogiras gargalham para as nossas limitações, enquanto dançam na rua. (SIMAS, 2020, p. 23)

Brito também revela um caráter homogeneizador na Ciência da Religião nas análises de religiões de matrizes africana e indígena, ao traçar um panorama histórico na produção científica de 1987 a 2018. Segundo ele, nesse período,

predomina uma tendência que podemos denominar comparativista, aproximando a temática afro do universo cristão brasileiro, católico principalmente, favorecido pela ênfase, então, no estudo da religiosidade popular. É a partir da pesquisa sobre

as “religiões do povo” que os cientistas da religião brasileiros começam a se aproximar do universo afro-religioso. (BRITO; PIMENTEL, 2019, p. 180)

Esse caráter de “religiões do povo” revela um lugar de subalternização dessas práticas, seja diante do Estado e sua paradoxal relação com o povo, seja diante da ciência hegemônica, em que se procura pasteurizar as experiências, em vez de evidenciar e reconhecer suas singularidades.

Por isso, nós compactuamos com a defesa de Brito de se levar em consideração o lugar de onde o pensamento nasce (do objeto e do pesquisador) na produção científica. Acreditamos que

quanto à diferença colonial, pode-se descrevê-la como uma diferença de pensamento e de tudo que envolve a visão de mundo e comportamento do colonizador e colonizado. Para percebê-la faz necessário levar em conta o lugar de onde o pensamento nasce, dado que possibilita identificar particularidades. Um autêntico contraponto ao pensamento do colonizador que quer homogeneizar. (BRITO, 2020, p. 60)

Por isso, para trazer à tona esse lugar de onde o pensamento nasce, desenvolveremos esta tese não só entre atlânticos, pelas categorias analíticas estabelecidas na Europa e em África que se (re)elaboram em contexto brasileiro, nas quais os entrelugares se tornam cruzos e frestas, mas no próprio cotidiano da brasilidade, por meio de conceitos específicos das ruas: a malandragem, a padilhagem, a terreiragem e a criançagem. Acreditamos que esses conceitos sistematizam a nossa capacidade de ritualizar a vida.

É por meio dessa encruzilhada epistemológica que dribla o assujeitamento colonial e o desaparecimento dos rituais, que a violência da bio e da necropolíticas se torna a existência da ikupolítica. A cosmopercepção de matrizes africana e indígena se rearticula como cosmopercepção da brasilidade, pois isso, dançar, conviver e brincar só são possíveis porque sabemos morrer.

Uma sociedade ritualizada, organizada por meio da ressonância comunitária, é um paradoxo para o neoliberalismo, daí os terreiros de macumba, por meio de sua cosmopercepção, são muitas vezes atravessados pelas políticas de não-lugar e ocupam a subalternidade do Outro diante da hegemonia.

O conceito de ikupolítica dá um poder à morte não de forma violenta e antipática, ela deixa de ser uma ameaça cristã-ocidental e ganha outro poder, mais libertário, uma vez que

as pessoas não se percebem isoladas, diante do pacto narcísico e da efemeridade da vida tão caros ao neoliberalismo.

Se a morte não é uma ameaça, todas as vidas são importantes para a ressonância comunitária, nenhum sujeito sobressai a outro em valor de vida. A sociedade forjada por meio da epistemologia de terreiro é um corpo em ressonância como alternativa ao isolamento imposto pela colonialidade. Como um exercício de morte e individualidade, a reflexão de Byung-Chul Han nos auxilia a entender como o neoliberalismo opera na ameaça à vida. Segundo ele,

o regime neoliberal isola as pessoas. Ao mesmo tempo, invoca-se a empatia. A sociedade ritual não necessita de empatia, pois é um corpo de ressonância. É justamente em uma sociedade atomizada que a exigência de empatia é mais forte. O badalo atual por empatia é antes de mais nada condicionado economicamente. A empatia é utilizada como meio de produção eficiente. Serve para influenciar e conduzir emotivamente as pessoas. No regime neoliberal, não apenas o tempo de trabalho, mas também a pessoa inteira é explorada. A gestão emocional se mostra aqui como ainda mais eficaz, pois, do que a gestão racional. (HAN, 2021, p. 26)

Tanto a empatia individual (promovida pelo neoliberalismo) quanto o regimento dos corpos (promovido pela biopolítica) são dispositivos de controle de uma sociedade que se organiza por meio da colonialidade, de um pensamento colonial enraizado que hierarquiza saberes, vivências, experiências e pessoas. Por isso, entendemos que também se mata alguém impossibilitando que se dance, se conviva e se brinque.

Essa lógica faz com que a alteridade se perca por meio da subalternidade, com que as relações se organizem por meio de uma dependência violenta e submissa (GLISSANT, 2011). O Outro, na epistemologia de terreiro, não é subalternizado, não é um corpo passível de exploração emocional nem de coações disciplinares, é um corpo com possibilidades de experimentação, é um corpo ritualizado, também, por meio dos sentimentos. Acreditamos que

nas ações rituais, sentimentos também participam. Mas seu sujeito não é o indivíduo isolado para si. (...) Esse sentimento coletivo solidifica comunidade. A atomização crescente da sociedade também abrange o balanço dos sentimentos dessa comunidade. Formam-se cada vez mais raramente sentimentos de comunidade. Para isso, dominam afetos e emoções efêmeros como estados de um indivíduo isolado para si. Em oposição a emoções e afetos, os sentimentos são comunitários. (HAN, 2021, p. 25)

Uma comunidade ritualizada em que as experiências são ressonâncias, também, de sentimentos é alvo de ataque de uma sociedade neoliberal, pois deve ser combatida para que o regime de controle e de empatia individuais seja mais bem-sucedido. Com isso, além do racismo religioso (NOGUEIRA, 2020), os terreiros de macumba foram atacados pelo poder político/estatal hegemônico brasileiro em toda formação do Brasil-nação e, de forma direta, no período presidencial de Jair Bolsonaro, de 2019 a 2022 (BONINE, 2022).

A intersecção entre uma sociedade ritualizada e a ikupolítica ocorre pelo corpo. “Rituais são processos de incorporação, encenações do corpo” (HAN, 2021, p. 24). É pela possibilidade plural que o corpo apresenta (SOUZA, 2019) que se desenvolve dois olhares e duas práticas sobre ele: a de dispositivo de controle (sujeito a ataque e extermínio coloniais) e a de produtor de conhecimento (epistemologia de terreiro). Precisamos nos lembrar que de

os regimes válidos e os valores de uma comunidade são experienciados corporalmente e sedimentados. São inscritos no corpo, incorporados, ou seja, internalizados corporalmente. Desse modo, os rituais criam um saber e uma memória corporalizados, uma identidade corporalizada, uma comunhão corporal. A comunidade ritual é uma corporação. À comunidade como tal é inerente uma dimensão corporal. (HAN, 2021, p. 24)

A essa perspectiva de saber e de memória, por meio da possibilidade plural do corpo, soma-se, na epistemologia de terreiro, a performance exusíaca de ser e de estar no mundo, enquanto categoria sistemática de conhecimento: o corpo macumbeiro é possível.

A terreiragem, na revolução macumbeira, constitui-se por meio da oralidade, dos corpos que falam, das apreensões a partir da fala, dos dizeres, das danças, das cantigas, dos sambas-enredo, da sacralidade e da profanação. A oralidade, tendo a música como recurso, é a permanência ontológica de um grupo social. A epistemologia sofisticada e complexa que, como “um meio de comunicação e documentação, e serve como ferramentas essenciais para a tradição oral” (MUKANA, 2014, p. 11).

Na perspectiva da brasilidade, percebemos uma consciência ecológica da vida e uma experiência comunitária. O que, nesta tese, conceituamos como terreiragem, são os pactos sociais elaborados nos terreiros e em seu cotidiano. Se o Brasil-nação segrega as experiências nos valores binários da colonialidade, a terreiragem é herdeira direta das cosmopercepções indígena e ubuntu, “baseada no relacionamento simbiótico entre todos os elementos dentro do universo” (MUKANA, 2014, p. 11).

Talvez, o maior desafio acadêmico frente às dinâmicas da brasilidade esteja na redução metodológica para perceber as complexas e as sofisticadas manifestações de terreiro que não estão reduzidas e segregadas a apenas uma das abordagens: festa, religião ou quintais de casa (cotidiano). A terreiragem, por meio de corpos macumbeiros, atravessa os muros e os limites dos recortes de pesquisa e (re)elaboram-se no cotidiano e constantemente: é um devir. Como escreveu Kazadi wa Mukana, sobre a oralidade como recurso epistemológico, é

importante para um melhor entendimento e interpretação do tecido cultural brasileiro, não só da perspectiva da preservação de elementos culturais africanos, no Brasil, mas também do reconhecimento de seus significados em várias manifestações culturais, desde o contar histórias a designs iconográficos. (MUKANA, 2014, p. 12)

Por meio dos corpos e dos recursos de oralidade, a terreiragem e os corpos macumbeiros sistematicamente se cruzam e se reconhecem nos espaços de disputa e de acordos. As práticas culturais brasileiras, política e culturalmente experimentadas, são os cruzos de diversas outras experiências.

Os terreiros do samba, da macumba e do subúrbio correspondem ao recorte desta tese, cujo intuito é elaborar sistemática e metodologicamente a terreiragem como um recurso teórico a ser aplicado na Ciência da Religião. Uma malha teórica para auxiliar pesquisadores e pesquisadoras diante religiosidade brasileira, uma vez que terreiros são a máxima corporeidade daquilo que (re)existe no Brasil.

Nós acreditamos que podemos perceber as dinâmicas desses terreiros como uma experiência ecológica da vida, “insinuando-se em realidades vivenciadas sem apartações entre reinos humano e espiritual, animal, vegetal e mineral, suas crenças, sons e palavras irrompem em exercícios imprevisíveis” (ANTONACCI, 2014, p. 16). Pois o que se tem nessa encruzilhada são as possibilidades ética e estética da terreiragem, da decisão de macumbar a vida.

Nesta tese, abordaremos percepções cotidianas de (re)elaboração da existência sem distinções valorativas ou excludentes, “nas injunções com bichos e outras forças de uma natureza viva e atuante, subjaz concepção de unidade cósmica de povos e cultura em diáspora” (ANTONACCI, 2014, p. 15). O devir macumbeiro, por essa compreensão ecológica, é o que promove a capacidade da alteridade e da sujeitificação de corpos enquanto comunidade.

A terreiragem é uma constante insurgência diaspórica, mesmo na ressignificação da brasilidade diante do Brasil-nação. Os corpos macumbeiros carregam consigo produtos ético e estético de fronteiras. A oralidade é um recurso metodológico de manutenção epistemológica e de elaboração identitária que está para além da constituição de campo político-cultural no singular, é uma existência plural que se reproduz em (re)existências plurais mantidas por meio de visões de mundo, poderes, crenças e saberes encantados com constantes interações conflituosas e harmônicas com o desencantamento colonial: é o drible exusíaco na normatividade.

Segundo a historiadora Maria Antonieta Antonacci,

traços de seus horizontes delineiam-se em provérbios e expressões artísticas, extravasam em danças, ritmos e instrumentos musicais, não só na arte de fabricar artefatos sonoros com toques e tons de suas línguas, como em habilidades de comunicação audiovisuais que desafiam leituras ocidentais. (ANTONACCI, 2014, p. 15)

A terreiragem está em diferentes espaços onde as dinâmicas da brasilidade se cruzam com o corpo, num acordo exusíaco, ou seja, ético e estético de alteridade e de sujeitificação. Está no desfile de carnaval, no xirê de macumba, nas festas cotidianas de quintal, e no que antecede esses eventos, no que os presentifica e, também, no que possibilita o porvir dessas expressões sociais, religiosas e artísticas. A terreiragem é o que rejeita e o que aceita esses espaços também. É uma manutenção de conhecimento em constante dinamismo.

O ritual ganha uma percepção política e o samba, a macumba e o cotidiano atributos epistemológicos: embora ambientes propícios para trocas ontológicas e manutenção de saberes, esses lugares, sob o pressuposto arcabouço da terreiragem, são o próprio saber. Desses espaços surgem duas grandes elaborações do cotidiano da brasilidade: a ética exusíaca e a estética exunouveau, que fazendo jus à frente prefixal do orixá Exu, “em híbridas e renovadas encenações, africanos recortaram, enfrentaram, interromperam estruturas e poderes excludentes com ironia, astúcia e anuência de seus ancestrais” (ANTONACCI, 2014, p. 17) e a brasilidade (re)elaborou essa capacidade.

Sob essa interpretação de Antonacci está o conceito de tradição viva de Amadou Hampâté Bá (1981), mas a terreiragem é um encontro, uma implosão, uma interrogação e uma estratégia que está para além da possibilidade de apreensão de viveres em culturas da voz frente a das letras. Terreiragem também pode ser experimentada e conceituada por essa

perspectiva. Sua epistemologia é uma alternativa ao desprezo ocidental pela oralidade e é alternativa à hegemonia dicotômica, ao desaparecimento dos rituais, aos assujeitamentos e subalternização do Outro e à política da morte e do desencanto.

A brasilidade, por meio dos corpos macumbeiros, é uma dinâmica de (re)existência, uma alternativa ao Brasil-nação: surge por meio dos corpos sem fronteiras que dançam, brincam, rezam e convivem. Segundo Antonacci, corpos e saberes que

protagonistas de histórias e culturas orais, em regimes de símbolos e de energias de seus corpos comunitários, traduziram traumas e transgressões a sofrimentos cotidianos. Em contínuo negociar e refazer de suas inserções, povos e linguagem africanas seletivamente ressignificaram suas tradições, reinventando Áfricas no Novo Mundo. (ANTONACCI, 2014, p. 17)

Os terreiros são uma dessas reinvenções: malandragem, padilagem, dororidade e criançagem são os conceitos que compõem a malha teórica de sistematização da epistemologia de terreiro apresentada nesta tese. E o devir macumbeiro é uma possibilidade de existência que dança, brinca e convive porque tem consciência de que um dia morre.

Por que terreirar a Universidade?

Terreiro é um lugar de (re)elaboração. Nós vamos sistematizá-lo por meio de três eixos: o do samba, o da macumba e o do subúrbio, tendo o corpo, a religião e o cotidiano como conceitos político-sociais que estruturam o nosso percurso de pesquisa. Terreiragem é o que sistematiza uma prática “inscrita em determinado tempo/espço (que) nos aponta as produções diaspóricas e refletem as dinâmicas dos contatos e processos interculturais que amalgamam um complexo de sociabilidades trans-africanas” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 54).

Nós entendemos que o corpo macumbeiro terreiriza as experiências sociais, principalmente por meio da complexa e sofisticada sabedoria de ritualizar a vida. Esses processos interculturais cruzados nas diásporas brasileiras estruturam o que entendemos como brasilidade: o devir macumbeiro é um chamado para o corpo que dança, que convive, que brinca e que sabe morrer.

É preciso que nós reivindicemos, também, outra percepção diaspórica que vá além da travessia atlântica. Um terreiro, por meio da perspectiva da brasilidade, compreende

percepções de mundo experimentadas por corpos pretos, indígenas e ciganos que se encontram de diferentes modos nessas diásporas brasileiras. O que se pressupõe são identidades construídas num devir cotidiano, consequências dos processos de (re)existências constantemente elaborados no Brasil.

Para que possamos conceituar a terreiragem, sistematizar sua epistemologia e oferecer uma malha teórica e outra metodológica, é importante assegurar a complexidade das reinvenções e a sofisticação das experiências, por nos indicarem que “as múltiplas formas de reivindicção das identidades negras dão os tons das negociações, alianças e jogos estabelecidos” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 54): a brasilidade é samba, é macumba e é cotidiano.

Essas identidades precisam ser compreendidas de maneira plural, seja na experiência negra, na indígena ou na cigana. A pluralidade é o tom que confere nuance a nossa abordagem acadêmica. Se partimos da perspectiva de apresentar a ikupolítica como alternativa às bio e necropolíticas, precisamos entender que se trata de uma negociação, de uma aliança e de um jogo sociopolítico estabelecidos como disputa: ora com consenso, ora com entraves.

Apresentar a política da morte em detrimento à política de morte parece a conclusão de um percurso que só foi anunciado, mas ainda não experimentado por nós nesta tese. Vislumbrar essa chegada, esse ponto de encontro, essa encruzilhada exusíaca requer a sistematização dos terreiros como lugares de identidades, de sujeitos que redefinem constantemente seus pertencimentos, a partir de recriações simbólicas.

Por ser uma tese defendida na Ciência da Religião, podemos associar terreiro única e exclusivamente a um espaço religioso, o da macumba, seja dos candomblés, das umbandas, dos jarês, dos batuques, dos Xangôs, dos tambores de minas etc., mas também o entendemos como um espaço político, cultural, econômico e social. É um toma lá, dá cá constante, de mobilidade, de reinvenção e de continuidade.

É um samba que atravessa a avenida, é o som dos atabaques e o corpo das iaôs (filhas de santo) dançando e é, também, as brincadeiras de quintal, as jogatinas em praça pública, os tabuleiros nas esquinas, as mesas com petiscos e bebidas em bares etc. “Inventar terreiros é parte de uma dinâmica de reconhecimento, afirmação e acabamento de si” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 55).

Enquanto nós defendemos a terreiragem como um dispositivo acadêmico, uma metodologia própria para se perceber a brasilidade e uma epistemologia consistente, também estamos nos conhecendo, nos afirmando e dando um acabamento a nós mesmos. É a ação do pesquisador cambono e ao mesmo tempo a ambição científica de compreender a sociedade “de dentro” em trânsito com a “de fora”.

Nossa contribuição científica ambiciona a necessidade de perceber, metodologicamente, os corpos de terreiro e de sistematizar suas ontologias acadêmicas, a fim de constituir o que Juana Elbein dos Santos chamou de “esforço dos pesquisadores” ao assumir a intenção de ouvir os subalternizados. Segundo ela, esses movimentos

mudam os donos dos códigos. A antropologia, as ciências sociais, estão se descolonizando. Hoje, os países africanos e latino-americanos, as chamadas “minorias”, estão estruturando novos institutos e novos cientistas. Ainda em dificuldades, os intelectuais estão se questionando. Depois de tantos genocídios, guerras pela independência e lutas, o exercício decidido da descolonização e a afirmação das alteridades como “sujeitos sociais” numa coexistência dialética e democrática nos parece ser o melhor caminho para nossas nações substancialmente pluralista. (SANTOS, 1982, p. 14 *apud* SILVA, 2000, p. 132)

Nós entendemos, já na defesa do mestrado no Programa de Ciência da Religião da PUC-SP, a evidente a necessidade de uma quebra das fronteiras epistemológicas hegemônicas para emergir uma perspectiva decolonial de análises empírica e sistemática de constituintes sociais tão particulares, como os terreiros brasileiros, frutos de inúmeros cruzos históricos e contínuos impactos político-sociais que perpassam as categorias de gênero, de etnia e de sexualidade.

Debruçar sobre uma cosmopercepção de terreiros, sobre a ética exusíaca e a estética exunouveau, oferecer a ikupolítica como uma categoria analítica de compreensão epistemológica e conceituar o devir macumbeiro podem representar, também, o combate ao racismo acadêmico que silencia a produção cultural e a identidade religiosa de corpos subalternizados pelo Brasil-nação. Segundo os autores Rufino e Simas,

o racismo opera, entre muitas faces, de forma mais contundente de três maneiras: na impressão mais direta da cor da pele; na desqualificação dos bens simbólicos daqueles a quem o colonialismo tenta submeter e no trabalho cruel de liquidar a autoestima dos submetidos, fazendo com que esses introjetem a percepção da inferioridade de si e de sua cultura. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 110)

Além dessa contribuição acadêmica, há a urgente necessidade social de analisar as estratégias genocidas de um Estado neoliberal de apropriação e de homicídio do Outro-subalternizado, no assujeitamento de corpos e no desaparecimento dos rituais.

A compreensão de um devir macumbeiro das comunidades de terreiro e das articulações de suas lideranças assumindo a dualidade do Eu e do Outro podem representar o que Mbembe (2018) categoriza para além da raça e do racismo, um trabalho de compreensão e de interpretação do que a hegemonia racializou, mas que ultrapassa essa máscara:

É típico da raça ou do racismo sempre suscitar ou engendrar um duplo, um substituto, um equivalente, uma máscara, um simulacro. Um rosto humano autêntico é convocado a aparecer. O trabalho do racismo consiste em relegá-lo ao segundo plano ou cobri-lo com um véu. No lugar desse rosto, faz-se emergir das profundezas da imaginação um rosto de fantasia, um simulacro de rosto e uma silhueta que, desse modo, tomam o lugar de um corpo e um rosto humanos. O racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de deturpação do real e de um fixador de afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o conteúdo recalcado volta brutalmente à superfície. Para o racista, ver o um negro é não ver que ele não está lá; que ele não existe; que ele não é outra coisa senão o ponto de fixação patológica de uma ausência de relação. É necessário, portanto, considerar a raça como algo que se situa tanto aquém quanto além do ser. É uma operação do imaginário. (MBEMBE, 2018, p. 69)

Iniciamos com a intenção de uma perspectiva decolonial que se justificava por trazer à tona, academicamente, vozes não ouvidas. Mas em nossos trânsitos durante a elaboração da tese, percebemos a necessidade de perspectivar a brasilidade e reconhecer o devir macumbeiro como um conceito surgido por meio de nosso cotidiano.

Essa nossa perspectiva também corrobora com o que Mbembe de que apenas a perspectiva hegemônica não é suficiente para revelar a complexidade e as particularidades dos territórios colonizados, pois

o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo (copertencimento) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda, em seu próprio espelho. (...) O fato de o negro ser este (ou então aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender”. (MBEMBE, 2018, p. 11 e p. 12)

Com esta tese, nós pretendemos oferecer uma contribuição social aos traços brasileiros de (re)existência e uma contribuição epistemológica à Ciência da Religião, uma abordagem que seja outra, alternativa às hegemônicas, a fim de ampliar o repertório e a relevância da disciplina nas Ciências Humanas como um todo.

Vamos falar da política da morte em vez da política de morte. Vamos apresentar corpos que falam por si, que sabem dançar, conviver e brincar. Corpos contaminados daquilo a que chamamos de festa, que

nos terreiros daqui – toda e qualquer sorte de terreiro – as contaminações se evidenciam na medida em que, vira e mexer, um santo da banda de lá resolve baixar na de cá e aí o fuzuê está armado! Nos ritmos, nas palavras, nos gestos, nas comidas, nos preceitos, na estética das roupas, nas danças e organizações de festas. Seja nas histórias, nas intrigas, nas fofocas, nos bens passados de mão em mão, nas alianças, nas crenças, nos encantamentos ou nas confluências de pessoas que entram e saem dos barracões, cruzam as esquinas, giram na roda, desfilam na avenida, firmam o chão... há sempre algo a ser cruzado. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 55)

Propomos, então, cruzar o nosso pensamento, (re)elaborar as nossas perspectivas acadêmicas, talvez seja por isso que é chegado o momento de terreirar a Universidade, fazer com que pares acadêmicos, companheiros e companheiras de disciplina, sacolejem seus corpos viciados, permitam-se ao encantamento de um devir em constante drible.

Para nós, esta tese só faz sentido de existir por ser algo que emerge das encruzilhadas, ocupa as ruas e permite, nas travessias, ser elaborada a partir de outros referências em diferentes corpos. Esta pesquisa não se encerra neste texto, ela é um corpo em mutação, em trânsito, malandro, exusíaco, passível de constante reorganizações, um devir macumbeiro.

Estrutura

Quando ainda desejávamos apenas conceituar a ikupolítica, nós entendíamos que a frase de Conceição Evaristo (“Eles combinaram de nos matar. E nós combinamos de não morrer”) nos possibilitava perceber um eixo da epistemologia de terreiro, o de que “nós sabemos morrer”. Ikupolítica é a política da morte. Quem tem o poder, a agência ativa e a

voz de ação é a própria morte, que ganha um poder prático dentro das comunidades de terreiro.²⁷

Nesse primeiro momento, o trecho de José Saramago, (“Não nos chega praticarmos parte do mal que nos coube por natureza, e ainda temos de ser o braço da maldade de outros e do seu poder”), nos ajudava a perceber uma conformidade hegemônica a respeito da banalidade de seu mal. O que Veena Das (2020) assume como assujeitamento, Byung Chul-Han (2021) como desaparecimento dos rituais e Boaventura de Sousa Santos (2010) de epistemicídio.

Só que para chegarmos, nesta tese, à elaboração da ikupolítica, percebemos a necessidade de revelar a complexidade e a sofisticação que estrutura a epistemologia de terreiro. Algo anterior precisa ser apresentado para que outras perguntas e hipóteses possam ser elaboradas no ambiente acadêmico.

Aproximamo-nos mais da estrofe da Portela, de que a macumba é “mão que acolhe outra mão”, constituindo comunidade, coletividade e sociabilidade. Também entendemos que para se refletir um legado é preciso ser reflexo de uma Nação, produzir macumbaria.²⁸ O devir macumbeiro nos revela a potência do ritual da brasilidade como uma alternativa à fé do Brasil-nação, sendo o primeiro um conjunto de saberes capaz de promover existências e (re)existências nos espaços político-sociais de disputas; e o segundo a imposição colonial por meio do medo, da ameaça, da apropriação e da violência subalternizante, utilizando a fé dominante como um instrumento de controle.

Para que conceituemos o devir macumbeiro, dividiremos esta tese em quatro partes, pois desejamos traçar um caminho com possibilidades de alternância, elaborado na encruzilhada de seus conceitos. Nós mesmos fomos modificados e transformados por meio do devir, do quando e do tornar-se durante o percurso de elaboração desta tese. As imprevisibilidades de tempo e de modo também agiram sobre nossas decisões, escolhas, encontros, epifanias, perguntas, respostas, hipóteses etc.

²⁷ Esse poder prático também pode ser entendido dentro da Ciência da Religião, como um poder material. Embora a gente discuta a Religião Material como uma possibilidade de compreensão da epistemologia de terreiro, optamos por não concentrar as experiências da terreiragem e do devir macumbeiro sob essa perspectiva porque nossa intenção é a de justamente oferecer autonomia e independência à epistemologia de terreiro, sem referenciais que reforcem objetividade em vem de encantamento.

²⁸ Referência ao samba-enredo da Mocidade Unida da Mooca de 2024, *Oyá-Helena*. (Presente na epígrafe da tese).

Iniciamos com o desejo de falar sobre morte, sobre a sabedoria que há em morrer. Depois, entendemos a necessidade de pesquisar, estruturar e apresentar outros saberes que passam pelo corpo, pela festa, pelas ruas, pelos encontros e pelas disputas que permitem sujeitos existirem e (re)existirem. E terminamos por sambar, ao concluir a tese o encontro imprevisto e ao mesmo tempo encantado, resultado de um devir macumbeiro, com a Mocidade Unida da Mooca e seu enredo sobre Helena Theodoro.

Então, pensemos o desenvolvimento desta tese como um convite para percorrer um caminho que sabe o lugar de chegada, mas que precisa de um certo preparo na concentração. Na primeira parte da tese, *Nós falamos por nós*, apresentaremos nossa malha conceitual, estruturaremos nossa compreensão de epistemologia, nosso lugar na Ciência da Religião, a necessidade de ir além dos conceitos já elaborados nos estudos decoloniais: epistemologia do Sul, subalternidade do objeto e desaparecimento dos rituais como instrumento neoliberal.

Por meio da brasilidade, é possível perceber que apesar do desencanto, há uma (re)existência a partir do encantamento da vida no cotidiano dos corpos macumbeiros que se elaboram pela ética exusíaca e estética exunouveau.

A segunda parte da tese, *Nós sabemos dançar*, é estruturada pelas experiências do terreiro do samba, dos corpos que têm gingado, da malandragem e da padilhagem. “Nós sabemos conviver” é a terceira parte, em que estruturaremos o cotidiano das macumbas, da convivência dos corpos em suas alteridades, em sua capacidade de amar, no que conceitualmente podemos chamar de terreiragem.

Na quarta parte, *Nós sabemos brincar*, estruturaremos as experiências de ser criança e de ser o mais velho na epistemologia de terreiro. Na perspectiva das ruas, dos subúrbios, dos quintais de casa, quais são os corpos que brincam, que exploram a liberdade e precisam ser educados por meio de uma lógica não institucionalizada? O tempo, enquanto um dispositivo de controle neoliberal/hegemônico para a experiência da vida, ganha outra interpretação a partir da epistemologia de terreiro.

O que nos leva à última parte da tese, *Nós sabemos morrer*, em que o conceito ikupolítica é abordado em sua complexa dialética com as estratégias hegemônicas. Corpos libertos e viventes como alternativas a corpos indesejados e matáveis. Para entender que a morte é uma festa, um drible na vida ordinária, vamos fazer desta parte o encerramento de

um xirê, a dispersão de um samba na avenida, o fim de uma festa no quintal: o que acaba por ora, pode (e deve) antecipar um próximo início.

Este trabalho não é um fim. É uma proposta de pensamento alternativo ao que se produz sistematicamente nas Ciências Humanas: projetar o Outro a partir do Eu. A invertida aqui é uma oferta de pensamento brincante, exusíaco, alternativo. É a abertura de possibilidades: que a leitura desta pesquisa possa permitir outras metodologias para a Ciência da Religião.

Se “não há sociedade ou cultura que não apresente algum tipo de sistema de crenças religiosa” (GUERRIERO, 2013, p. 243), como percebemos os corpos que são suas próprias crenças? Se, pelos estudos materiais, conseguimos compreender religiões que são experimentadas por meio do corpo, como colocar em prática, de maneira científica, a existência de um corpo macumbeiro que, se percebido no tempo e no modo, deixa de ser material para ser um devir?

Xetruá: a fé do Brasil-nação e o ritual da brasilidade

Antes de iniciarmos a primeira parte desta tese, *Nós falamos por nós*, percebemos a necessidade de conceituar o que compreendemos como fé do Brasil-nação e como ritual da brasilidade. Esses dois termos estruturam o nosso argumento sistemático e permeiam toda a nossa pesquisa estabelecendo dois campos de sociabilidade brasileira: o da colonialidade e o da (re)existência.

Os terreiros de macumba acreditam na brasilidade. Ela é pensada, experimentada, compartilhada e elaborada nas cantigas de Caboclo, seja os considerados “de pena”²⁹ ou “de chapéu”, em uma dupla pertença entre os povos originários, os Indígenas, donos da terra, e os Boiadeiros e Sertanejos, conhecedores da terra. Ambos os mantenedores do solo e da produção que compartilham uma experiência ecológica da vida.

Os saberes que compõem o ritual da brasilidade, nas complexidades e sofisticações ontológicas, epistemológicas e metodológicas são como uma oferenda para abrir caminhos, como “um sacrifício arriado nas barras do tempo. Aí está um ebó cuspidado nas esquinas de hoje. Uma política parida nos vazios, uma pedagogia que se tece nas invenções cotidianas” (RUFINO, 2019, p. 5). Na disputa com o Brasil-nação, a brasilidade é percebida nos escombros daquilo que permanece vivo para que possamos, como Luiz Rufino propõe em *Pedagogia das encruzilhadas*, cantar os caminhos inacabados.

²⁹ Sobre os indígenas e os caboclos que baixam nas macumbas, nós desenvolvemos uma pesquisa apresentada em Congresso Internacional comparando a historicidade dos terreiros com o samba-enredo da Imperatriz Leopoldinense de 2017 e o 2 de julho de Salvador/BA. *De filho esquecido do mundo a guerreiro imortal derradeiro* (Reflexões sobre a epistemologia de terreiro na dinâmica indígena) foi apresentado na SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) em 2023 e partimos do mesmo pressuposto desta tese, de que a brasilidade é uma (re)existência a partir do cruzamento, é a potencialidade percebida por meio do encontro. A epistemologia de terreiro surge como uma alteridade ética e estética ao Brasil-nação pelos terreiros do samba, da macumba e do cotidiano: são os corpos encantados que dançam, vibram, experimentam e existem. O que se experimenta no corpo que samba, também é experimentado no corpo que reza e no que existe socialmente. Os âmbitos da festa, da religião e da sociedade são uma continuidade, uma consequência cotidiana um do outro, é no contexto social, no dia a dia, que se desenvolvem percepções e dinâmicas de ser e de existir no mundo. Para nós, a epistemologia de terreiro presente no culto aos caboclos “de pena”, no samba *Xingu, o clamor que vem da floresta* da Imperatriz e na independência do Brasil pelos caboclos baianos em 2 de julho representam a construção política da relação de alteridade entre o Eu-hegemônico e o Outro-subalternizado na dinâmica do Brasil: quais as histórias são contadas? As memórias construídas e reconstruídas por meio da oralidade ganham potenciais dinâmicas quando experimentadas pela estética de carnaval ou pela ética religiosa, por isso, acreditamos que nossa discussão tenha sido um exercício fundamental para a composição desta tese e para promover diferentes discussões sobre a ontologia da brasilidade. (BONINE, 2023)

O canto é a festa, um saber que se desenvolve, se pratica e se compartilha apesar das violências, inclusive, como consequência delas, estabelecendo uma relação intrincada entre as imposições e assimilação da fé do Brasil-nação e as subversões e encantamentos do ritual da brasilidade. Há uma cantiga de Boiadeiro, entoada nas macumbas, que diz de “lá vem vindo, e não vem só, de lá vem vindo a força maior”. Com isso, os terreiros nos ensinam a permanência dos corpos e dos espaços por meio dos processos de sociabilidade compartilhados: quem vem lá? De onde vem? Por que não vem só?

As pedagogias encruzilhadas que Rufino caracteriza como sabedorias de fresta, “encarnadas e enunciadas pelos corpos transgressores e resilientes, (que) sempre estiveram a favor daqueles que as souberam reivindicar” (RUFINO, 2019, p. 9) são experimentadas pela macumbaria quando a brasilidade pede pelos que lá vêm, e que vêm acompanhados, para compor a comunidade, produzir ontologias, epistemologias e metodologias de vida que não se restringem a um *ethos* civilizatório, mas às possibilidades plurais de existências que entendem o saber como “imaneente à vida, às existências em sua diversidade” (RUFINO, 2019, p. 9).

Baixar em terreiro é coisa séria. É por meio dessa perspectiva encantada da vida que conseguimos perceber (re)existências incorporadas, compartilhadas, experimentadas, reinventadas e reorganizadas. Enquanto a fé do Brasil-nação estrutura um ideal ético e estético que se pauta na colonialidade da hegemonia europeia e no neoliberalismo produtivista estadunidense, o ritual da brasilidade narra “o mundo através da poesia, reinventando a vida enquanto possibilidade” (RUFINO, 2019, p. 9) e complexifica e sofisticava a “própria vida, nas relações sociais comuns e no cotidiano das pessoas” (LODY, 2020, p. 82).

Quando é chamado para macumbar, o Boiadeiro (que vem de lá e não vem só) chega cantando que “quando eu vim de lá de cima, eu vim foi de pé no chão. Sapato de couro cru, chapéu de couro na mão”, e complexifica ainda mais o que se entende como humanidade, um processo instituído e empregado pela colonialidade, apartando e segregando corpos indesejados em detrimento do poder hegemônico. O Boiadeiro, em sua simplicidade brejeira e sertaneja, pedindo licença a seus e suas irmandades “de pena” chega para cantar um Brasil subalternizado, mas não subordinado, compartilhando um repertório de (re)existência.

A humanidade, para a macumbaria, surge dos trânsitos das ruas, das incorporações e das lembranças. Se, por meio das escolhas subalternizantes da narrativa hegemônica, “a história, como um ofício de tecer narrativas, investe fortemente sobre o esquecimento” (RUFINO, 2019, p. 14), na macumba se contam histórias, se produzem vidas e se percebem existências: macumbar é não esquecer. Tanto que perguntam ao Boiadeiro: “Seu Boiadeiro, que horas você chegou?”.³⁰ Enquanto ele responde cantando: “Eu cheguei de madrugada depois que o galo cantou”. E a curimba³¹ continua “saiu ontem, chegou hoje, demorou e chegou agora. Ô me diga Boiadeiro, onde é que você mora?”.

Ir e vir é a liberdade desse corpo em trânsito, que promove a travessia como experiência de vida. Morar não é um lugar, é um devir, uma “marca inventiva da reconstrução da vida enquanto possibilidade produzida nas frestas, em meio à escassez, e na transgressão de um mundo desencantado” (RUFINO, 2019, p. 15). O que se compartilha com a chegada do Boiadeiro é um saber conduzido pelo laço, que não aprisiona, mas possibilita.

A fé do Brasil-nação é o contrário, é a colonização do pensamento, do exercício de se manter vivo, uma sociabilidade praticada pelo medo, pela ameaça e pela castração. Uma reprodução de códigos éticos e estéticos por meio da religião, da política, da educação, da cultura e da economia. A fé é um dispositivo de controle para a promoção a subalternidade, ainda mais por ser algo fantasioso e inalcançável. O que a fé hegemônica provê? Se pensarmos na promessa de vida eterna dos cristãos, sua fé garante a fantasia de uma boa (ou má) morte. Nessa perspectiva escatológica do que é viver, a fé produz sobras de vida.

Se “a colonização é uma engenharia de destruir gente” (RUFINO, 2019, p. 12), as vidas que emergem dessas diásporas violentas são sobras e o que se faz com elas? Depois de usadas e gastas, são dispensadas. Esse projeto de Brasil-nação tem a fé como um dispositivo bem-sucedido para as suas intenções violentas de exercício de poder. Acontece que a brasilidade se (re)elabora em meio a essas travessias e às assimilações de um contexto de fé, tamanhas a complexidade e a sofisticação do que emergem das frestas encruzilhadas, (re)encantando o mundo.

O ritual da brasilidade é o nosso desvio, fomos produzidos como

³⁰ Cantiga de Boiadeiro cantada nas macumbarias.

³¹ Atabaque das macumbas.

seres vacilantes e aí inventamos a ginga, sapiência do entre³² para lançar movimentos no vazio deixado. Os seres submetidos às lógicas de opressão desse sistema são inventores dos jogos de corpo, palavra e ritmo. Tomado pela cadência da vadiação (invenção lúdica e sabedoria de fresta), (jogamos) praticando alguns giros e negaças, plantando ponta-cabeça. Assim, (invertemos) algumas posições, (cruzamos) algumas noções para fazer outros caminhos – essa é a potência da transformação assente nas encruzilhadas. (...) A descolonização deve emergir não somente como um mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social na vida comum, é, logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário. Por mais contundente que venha a ser o processo de libertação, é também um ato de ternura, amor e responsabilidade com a vida. (RUFINO, 2019, p. 11 e p. 12)

Por isso, podemos assumir que o ritual da brasilidade, ao promover existências e (re)existências, sem precisar apenas resistir à fé do Brasil-nação, promove alteridade e sujeitificação das ontologias, epistemologias e metodologias que surgem das encruzilhadas. Percebemos, então, o devir macumbeiro como uma dessas possibilidades de ser e de estar em sociedade por meio de uma experiência macumbeira, que assimila ancestralidades indígenas e africanas na corporeidade brasileira.

A ética e a estética compartilhadas nos terreiros são cantadas pelo Boiadeiro ao perguntar brincando “cadê a minha corda de laçar meu boi? O meu boi fugiu eu não sei para onde foi. Vai pra lá, vaqueiro, tomar jaleco de boi. Tomar jaleco de couro na porteira do curral”.³³ São compartilhados um cuidado e uma atenção de sociabilidade, o que se aprende cantando e se ensina dançando é a tomar “tenência”, a cuidar do que está sob sua vigia (o boi), mas que não é seu, é da natureza. Essa é a ética do cuidado. E a estética está no processo de sujeitificação ao tomar jaleco de couro, uma forma de se “paramentar” para constituir identidade. O encantamento compartilhado nas macumbarias, faz com quem entendamos que o Boiadeiro quando deixa de ser é porque ele é, não porque ele foi. O tempo e o modo de seu devir é o quando.

Essa ética e essa estética são alternativas à colonialidade europeia e ao neoliberalismo estadunidense por repensar a posse, o domínio e o extermínio de corpos e de saberes. A curimba ainda canta para a chega do Boiadeiro que “seu Boiadeiro por aqui choveu, choveu que abarrotou, foi tanta água que seu boi nadou”³⁴ reforçando um processo de existência em vez de resistência, a resiliência. O que nos é ensinado, por meio da travessia, é a experiência

³² Entre é uma compreensão do encontro, das possibilidades que surgem por meio dos cruzos.

³³ Cantiga de Boiadeiro cantada nas macumbarias.

³⁴ Cantiga de Boiadeiro cantada nas macumbarias.

ecológica, o aproveitamento dos desígnios daquilo que compreendemos como natureza: choveu um monte e impossibilitou o porvir? Então é hora de o boi beber água e nadar para depois continuar.

O tempo e o modo estruturam um devir na macumbaria dos Boiadeiros, por meio das cantigas, das palavras que não se limitam “a ser veiculadoras dos sentidos, a palavra é carne, é materializadora da vida, propiciadora dos acontecimentos” (RUFINO, 2019, p. 14). É no ritual da brasilidade que podemos perceber o que se canta em “da minha boiada ainda me falta boi, me falta um e me faltam dois. Ou me faltam dois e me faltam três?”.³⁵ É um cantar à comunidade, à percepção plural da vida, à não suficiente percepção individualista, ao processo circulatório do que foi e do que virá, à ancestralidade, por ser “a vida enquanto possibilidade, de modo que ser vivo é estar em condição de encante, de pujança, de reivindicação da presença como algo credível” (RUFINO, 2019, p. 15): é a falta de quem ainda pode (e deve) chegar.

Para a macumbaria, o Boiadeiro se (re)encantou para que o ritual da brasilidade também possa promover (re)encantamentos e experiências de alteridade e de sujeitificação. Por isso, ele se apresenta cantando um “boa noite, meus senhores, dai-me licença para um cavaleiro. Eu moro em uma casa arreada, o meu nome é caboclo vaqueiro. Deus nos salve, ô casa santa, onde deus fez a morada. Onde mora o cálix bento e a hóstia consagrada”.³⁶ O próprio Boiadeiro é uma experiência de circularidade complexa e sofisticada dos trânsitos brasileiros. É o cruzo das macumbarias com o ritual, não com a fé. A casa santa, o deus, o cálix bento e a hóstia consagrada do Boiadeiro não são dispositivos de controle colonial, são mistérios e possibilidades.

Sua identidade circular, sua sujeitificação e sua alteridade também estão presentes em sua saudação “sai sai sai, boa meus senhores. Sai sai sai, boa noite eu venho dar. Sai sai sai, eu me chamo Boiadeiro. Sai sai sai, aqui e em qualquer lugar. Sai sai sai, não nego meu *naturá*”.³⁷ Ele, por si só, é uma experiência encruzilhada e conta à comunidade de terreiro que é possível ser trânsito, ser cruzo, ser fresta e ser possibilidades.

³⁵ Cantiga de Boiadeiro cantada nas macumbarias.

³⁶ Cantiga de Boiadeiro cantada nas macumbarias.

³⁷ Cantiga de Boiadeiro cantada nas macumbarias.

A ponto de revelar os mistérios e os perigos da vida, “aparei/amarrei minha roseira para tirar do caminho, em terra de Boiadeiro não se pisa em espinho”.³⁸ Viver requer atenção, mas por tanto ficar atento é que não se pode deixar de viver. E compartilha as experiências de alteridade e a subversão às imposições coloniais, ao cantar que “a menina do sobrado me tomou por seu criado. A menina do sobrado mandou me chamar por ser criado. Eu mandei dizer a ela: estou vaquejando meu gado. *Ôlou* Boiadeiro, eu gosto de samba dobrado”.³⁹

Boiadeiro entende o valor da lida, do trabalho na terra, não só por ser um conhecedor da compreensão ecológica da existência, mas por entender a corporeidade, por isso também reforça o gosto pela dança, pela festa e pela sociabilidade. O ritual da brasilidade está na reza do Boiadeiro, que compartilha seus ensinamentos ao tragar cigarro de palha, tirar o chapéu, ajoelhar aos pés da curimba e entoar “Estrela Dalva é minha guia que me *alumeia* sem parar. Pela benção de Nossa Senhora e por toda estrada de Aiocá...”.⁴⁰ Seu laço alcançou os cruzos das macumbarias, da santa da branquitude aos caminhos do mar que levam até Iemanjá, sabedoria da negritude.

Por isso, defendemos nesta tese o pensamento encruzilhado. O ritual da brasilidade é o que nos permite perceber um “saber praticado nas margens por inúmeros seres que fazem tecnologias e poéticas de espantar a escassez abrindo caminhos” (RUFINO, 2019, p. 5). Nossa sistematização da epistemologia de terreiro é toda estruturada na presença e na mitopoética de Exu, mas precisávamos pedir licença ao dono da rua, ao pai do riso e ao detentor das possibilidades, para conceituarmos o que entendemos como ritual da brasilidade e fé do Brasil-nação por meio da circularidade do caboclo Boiadeiro.

Porque o mistério e as possibilidades de experimentar a vida no quando, no tempo e no modo de um devir macumbeiro já foram cantados por ele que põe chapéu e arremessa o laço: “Ah ainda o quê?, eu dei um tiro e quero ver zunir, eu quero ver cair. Seu Boiadeiro é quem sabe onde a flecha caiu”.⁴¹ A fé do Brasil-nação impõe seus valores, reproduz sua colonialidade e subalterniza saberes e corpos para manutenção de seu poder, mas a complexidade e a sofisticação das macumbarias está em atirar na mata escura e saber onde a flecha cai. Xetruá!

³⁸ Cantiga de Boiadeiro cantada nas macumbarias.

³⁹ Cantiga de Boiadeiro cantada nas macumbarias.

⁴⁰ Cantiga de Boiadeiro cantada nas macumbarias.

⁴¹ Cantiga de Boiadeiro cantada nas macumbarias.

Parte 1 – Nós falamos por nós

Capítulo 1

Em 27 de dezembro de 2022, professor Sidnei Nogueira, em seu perfil na rede social Instagram compartilhou um texto seu publicado dois dias antes, em 25 de dezembro, no *Le Monde Diplomatique Brasil*, cujo título propõe: *Epistemes de terreiro como acolhimento e cura social*.⁴² A linha fina (ou retranca) que acompanha a proposta sugere que “é no centro da encruzilhada que nos livramos do controle e reencontramos o cuidado”.

Importante não negligenciar o pequeno recado que digitou em sua postagem para divulgar a sua publicação:

Eu sempre falarei sobre nós e divulgarei a nossa cultura e o nosso modo de pensar, estar e fazer um mundo melhor. Diante de inúmeros projetos, atividades, terreiro e família, eu estava realmente sem tempo para escrever sequer mais uma linha, mas não poderia abrir mão mais uma vez do “nós falaremos por nós” e ficou lindo. Controle não é cuidado. Obrigado a minha irmã Ekede Ellen de Osun pelas trocas e revisão – a episteme de Terreiro no *Le Monde Diplomatique*. Agradeço pelo convite e pelo espaço. Laroye! (NOGUEIRA, 2022, postagem em seu perfil do Instagram)

Diversos elementos em sua postagem são fundamentais para que possamos perspectivar a dinâmica de um terreiro e, daí, sistematizarmos sua epistemologia. O primeiro quesito é o nós em detrimento do eu, “falarei sobre nós”. A potência que existe em não cooptar as vivências para individualizá-las, mas compreender que no espaço comunitário a divisão se estrutura a partir da conjugação da primeira pessoa no plural.

O segundo quesito está na divulgação constante daquilo que, por conta do processo colonizador e do pensamento colonial, ficou estigmatizado como o Outro, ocupando um lugar de subalternidade, o não-lugar social, de apagamento e de assassinato, “divulgarei a nossa cultura e o nosso modo de pensar, para então fazer um mundo melhor”. O que está no cotidiano de um terreiro são produções constantes de cultura, de pensamento e de participação política na sociedade.

⁴² NOGUEIRA, Sidnei. Epistemes de terreiro como acolhimento e cura social, artigo para *Le Monde Diplomatique Brasil*. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/epistemes-de-terreiro-como-acolhimento-e-cura-social/> (Último acesso: fevereiro de 2024).

“Nós falaremos por nós” é a tomada da narrativa histórica sobre suas vidas e suas perspectivas, um possível lugar de fala muito mais complexo e atento. Por isso, configura o terceiro quesito necessário para sistematizar a epistemologia do terreiro. Só é alcançado por quem estabelece uma ligação direta com disputas e estratégias de quem pratica a escuta atenta e a empatia social diante da roda de axé, como o próprio Nogueira escreve, “controle não é cuidado”. Falar por si mesmo é se libertar da falsa perspectiva de atenção muitas vezes direcionada por quem ocupa o posto de hegemonia político-social.

Veremos, nesta tese, que perspectivar um pensamento encruzilhado é mais do que reconhecer o lugar de fala do Outro e se despir dos vícios pré-concebidos pela referência do Eu-hegemônico: é desenraizar⁴³ os pés do chão, entender os sentidos do corpo de um jeito amplificado, escutar, silenciar, perceber, deixar-se encantar, não querer simplesmente entender, mas sentir. É ser exusíaco.

Então, por fim e nem um pouco menos importante, o que encontramos no texto de Nogueira é o “Laroyê”. Cumprimento e agradecimento ao orixá Exu, princípio dinâmico da existência e do encanto na cosmopercepção dos terreiros de axé. Sem Exu nada se faz, nem se vive nem se morre, por isso, é o cumprimento final de Nogueira em sua postagem e o ponto inicial desta tese, da nossa intenção de sistematizar a epistemologia de terreiro enquanto produtora de conhecimentos políticos e sociais que a disciplina da Ciência da Religião precisa reconhecer.

Neste primeiro capítulo, nós tentaremos responder à pergunta: existe uma epistemologia de terreiro? É única ou plural? Por que está atrelada às dinâmicas de cuidado, de acolhimento e de cura social?

Começaremos por um diálogo com Boaventura de Sousa Santos, por meio dos conceitos de exclusões abissais e não-abissais, situando cosmopercepções de terreiro nas sociologias das ausências e das emergências (SANTOS, 2019).

Para territorializar esses conceitos, traçaremos um paralelo com a disputa entre o Brasil-nação e a brasilidade, uma categoria cara para os escritos do historiador Luiz Antônio

⁴³ Permitir se expandir em imprevisibilidades e possibilidades éticas e estéticas. Esse conceito dialoga diretamente com o que Edmilson de Almeida Pereira (2022) chama de tensão “enraizerrante”. No terceiro capítulo da tese, discutiremos essas possibilidades de o sujeito experimentar poeticamente os saberes por meio de uma diluição do verbo, do som, da imagem e do corpo, complexificando e sofisticando o saber e a existência.

Simas, em suas denúncias de violência epistêmica sofrida pelos saberes não hegemônicos de um Brasil colonizado e exaustivamente colonial.

Por fim, neste capítulo, apresentaremos o que talvez seja o mais importante para que possamos compreender as trocas constantes entre o Eu-hegemônico e o Outro subalternizado (MBEMBE, 2018): Exu. É a partir filosofia exusíaca que as relações são estabelecidas e a epistemologia de terreiro é estruturada.

1.1 Complexidade e sofisticação

Por que pensar na epistemologia de terreiro é se deparar com uma encruzilhada na Ciência da Religião? Primeiro, porque não se trata de uma epistemologia simples e singular. Nós a entendemos como o encontro de três terreiros complexos que sistematizam uma epistemologia: o terreiro do samba, o terreiro da macumba e o terreiro do cotidiano. Em outras palavras, é um convite para se pensar o Brasil a partir da brasilidade, no encontro da dança, da religião e do quintal de casa, das ruas, dos espaços de sociabilidade.

Segundo porque a Ciência da Religião se construiu por meio de uma lógica binária de compreensão de mundo, a partir, inclusive, da dualidade humana: conhecimento e afeto.⁴⁴ O que cabe à razão e o que é da ordem emocional? A racionalidade conceitual e a racionalidade sensível. Essa dinâmica entre o ser social e o ser individual que conflita duas forças “naturais” da humanidade auxiliou na objetificação da religião, enquanto uma coisa, um produto da sociedade, possível de ser explicado cientificamente.

O verbete *Epistemologia*, no *Dicionário de Ciência da Religião* (USARSKI; PASSOS, 2022), abre com um parágrafo revelando que as reflexões epistemológicas “tiveram destaque na prática da ciência nos últimos dois séculos, com o fito de garantir que

⁴⁴ Dualidade humana: conhecimento e afeto; racionalidade conceitual e racionalidade sensível. Ser social e ser individual como duas forças “naturais” do ser humano. Religião pode ser usada no singular, como coisa, como se possuísse uma essência explicada cientificamente, mas que não aparece para o senso comum. Religião como força, virtude dinâmogênica é a sua essência, muito maior do que um conjunto de crenças. Forças que dominam (impõem moral) e que sustentam (potencializando o ser humano). O fiel vive na ilusão, mas isso não faz com que a religião seja falsa. Apresenta-se por meio de fatos. A religião não se explica por si, é um fenômeno social que precisa, metodologicamente, ser explicado de fora, como se o fiel fosse o último portador de sua explicação para o cientista, para que haja esse contato. Acontece que essa leitura reducionista e singular do que se projeta enquanto religião não contempla a complexidade que se revela na dinâmica do cotidiano. Pensar em religião como algo que pode ser observado em sua singularidade, dentro de um processo colonial de epistemicídio, exclui todas a diversidade e potência que pode surgir desse fenômeno.

se apresenta um conhecimento fidedigno sobre um aspecto da realidade, e não um discurso autorreferencial” (CRUZ, 2022, p. 293).

Essa garantia de conhecimento se estruturou por métodos científicos de explicação e de redução de determinados objetos. O que nós queremos discutir é que a produção de conhecimento a partir da explicação e da redução estipula uma chancela de reconhecimento do que é válido e do que deixa de ser considerado relevante para os modelos do conhecimento de uma sociedade: reproduz a violência hegemônica de certo e errado, legítimo e ilegítimo, adequado e inadequado.

O impasse na produção acadêmica ocorre ao percebermos que metodologias podem ser insuficientes para conferir alteridade a grupos sociais invisibilizados, negligenciados, subalternizados e objetificados. Por isso, entendemos que quando nos permitimos ser considerados um ou uma cientista da religião, principalmente brasileiros, não pressupomos apenas reconhecer o lugar da disciplina enquanto autônoma e constituinte de discursos e de referências, mas percebemos que os paradigmas clássicos de sua constituição (explicação e redução) são insuficientes para religiões que escapam das restritas margens conceituais hegemônicas.

Nossos paradigmas são canônicos e europeus, o que nos deixa amarrados quando pensamos sociabilidades que não correspondam a esses lugares de referência. Por exemplo, pensemos em um paradigma de formação epistemológica da Ciência da Religião, o newtoniano. Herdado dessa prática científica exata, “o único conhecimento seguro é aquele obtido por indução a partir de fenômenos (...), alcançando (assim) uma explicação científica” (CRUZ, 2022, p. 293). Se pensarmos quais são as ferramentas de indução e quais as inferências de fenômeno possíveis, perceberemos determinada restrição em nossa metodologia, pois estudamos um objeto social.

Colocar o ser humano como um objeto científico, a partir do positivismo, objetificou corpos e forjou a emancipação de outros por meio de um poder comparativo, transformando-os em referencial. Nós herdamos um vício colonial estruturado na dicotomia do Eu-hegemônico e do Outro-subalternizado, por isso, precisamos nos atentar a nossos referências, bibliografias e idiosincrasias sociais.

Apesar de observarmos os fenômenos (aqui religiosos) que não são comuns a uma sociedade colonial-cristã, se não formos sensíveis a nossa brasilidade, a nosso espaço de

estudo e a nossa complexa sociedade, podemos incorrer a uma pressa ingênua de referencial hegemônico e reproduzir uma comparação, criando um conflito balizador de expectativas metodológicas que mais excluem do que agregam conhecimento.

Podemos, também, pensar a respeito do paradigma romântico que garantiu à Ciência da Religião a ação metodológica da subjetividade revista por alguns discípulos de Schleiermacher,⁴⁵ principalmente por Wilhelm Dilthey. Os recursos da historicidade e da intencionalidade do ser humano, “o que requereria um método inteiramente diverso (...), (o que) propõe um método interpretativo (hermenêutico), cujo objetivo é a compreensão histórica do acontecimento em análise” (CRUZ, 2022, p. 293). Seriam recursos suficientes para as Ciências Sociais?

Acreditamos que nem o paradigma romântico, mesmo com sua proposta de abordagem em terceira pessoa na produção científica, o que em última instância poderia legitimar vivências não-hegemônicas, conseguiu garantir a alteridade epistemológica desses grupos sociais subalternizados.

Se a ciência se pretende explicativa e reducionista, como conseguimos elaborar uma pesquisa que repense esses lugares que mais reproduzem violências do que reconhecem espaços de sociabilidade? Nossa perspectiva parte de uma proposta à Ciência da Religião produzida no Brasil na segunda década do século XXI: queremos perceber e incorporar outras percepções que também explicam a sociedade sem reduzir o foco para elas, mas a partir delas: elas não serão interpretadas por meio do modelo hegemônico, mas por meio de conceitos e metodologias próprios que ofertarão caminhos para se interpretar e, possivelmente, sustentar futuras análises.

⁴⁵ Friedrich Schleiermacher produziu, no século XIX, instrumentalização metodológica para a interpretação da religião, nos eixos de dialética, ética e estética. Max Muller (2020), em *Introdução à Ciência da Religião*, defende o estudo comparado das religiões. O que é religião, qual fundação tem na alma do ser humano e quais leis segue em seu crescimento histórico. Parte de uma aspiração essencialista, logo, hegemônica-colonial. Propõe comparação como método próprio da disciplina. O cientista deveria conhecer muitas para ter uma diversidade comparativa. Faculdade de fé, sendo religiões concretas, positivas, históricas, doutrinárias. E administrando a capacidade de apreender o infinito, fé no ser humano, ideia bem romântica, como se portasse uma visão de mundo inerente. Um propósito mais sistemático, em que se lida com formas históricas da religião, uma tarefa empírica, um trabalho comparativo. E, também, estuda a faculdade de intuir o infinito, a teologia teórica. Émile Durkheim (2012), sendo um autor anfíbio, um diálogo entre a linhagem positivista e a linhagem romântica, perspectiva que a religião deixa o aspecto de especulação e ganha o de ação. Em *O problema religioso e a dualidade da natureza humana*, incorpora a questão do método sociológico para as religiões. Todos os fenômenos que produzem na natureza são naturais. Forma elementar da essência das crenças e práticas religiosas em geral.

Nos diálogos internos do reducionismo metodológico da religião, tem-se a premissa de que “só podemos conhecer algo quando reduzimos o desconhecido em termos do já conhecido, ou então que, dados os limites cognitivos da mente humana, é estritamente necessário que se modele o mais complexo em termos do mais simples” (CRUZ, 2022, p. 294).

Se nos propusermos a produzir uma Ciência Social, principalmente no campo da Ciência da Religião, reaplicando essa conduta, o que resta nas frestas cotidianas da brasilidade que sobrevive ao projeto de Brasil-nação? Observações reducionistas e conclusões estigmatizadas sobre religiosidades incorporadas e (re)incorporadas no dia a dia de brasileiros e de brasileiras: orgânicas e conflitantes. Com esta tese, nós queremos chamar a atenção para os recursos científicos que nós mesmos produzimos em nosso cotidiano, elaborando alteridade e sujeitificação para sujeitos sociais que experimentam metodologias, epistemologias e ontologias não hegemônicas.

Por que pensamos dessa maneira? Se nós nos preocuparmos em abandonar esses conceitos canônicos de nossa disciplina e nos alinharmos metodologicamente a intenções de explicar religiões, também reproduziríamos violências. Por exemplo, se “a explicação da religião implica uma dissolução do objeto em termos de algo que seria inferior e indigno, como é o caso da apresentação freudiana da religião como ‘neurose’ obsessiva universal” (CRUZ, 2022, p. 294), será que teríamos a conclusão de que todos os indivíduos religiosos são neuróticos?

Esse resultado, também binário e pouco produtor ao campo social da brasilidade, é baseado em uma metodologia que não alcança as especificidades sociais de indivíduos que se organizam a partir de si mesmos, por meio de seus corpos, de seus acordos políticos, de suas economias etc. Pode, em muitos casos, excluir a alteridade do sujeito-objeto em toda a sua potência de produção de conhecimento, enquanto um dispositivo epistemológico da sociedade.

Por isso, nós já iniciamos esta tese com uma hipótese alternativa às bases de leitura epistemológicas da Ciência da Religião. Propomos um drible à conduta normativa. Para basearmos a leitura das epistemologias de terreiro e a conceitualização do devir macumbeiro, propomos uma subversão dos aspectos clássicos da teoria da ciência, em vez de explicar e

reduzir, vamos complexificar e sofisticar. Na invertida exusíaca, propomos fazer a seguinte contradança: explicação dá lugar para a complexidade e a redução para a sofisticação.

Essas são as duas chaves conceituais que permearão as epistemologias de terreiro não como um referencial conclusivo, mas como um ponto de partida: sistematizar essas produções de conhecimento e perceber a capacidade de se elaborar a existência (e produzir ciência) a partir delas.

Quem se propõe a perspectivar a sociedade por meio dos elementos da epistemologia de terreiro, em vez de explicar, complexifica e em vez de reduzir, sofisticar. E podemos até nos esforçar em perceber que isso já está pressuposto até mesmo nas defesas mais conservadoras da prática disciplinar nos estudos da religião, por exemplo nas invertidas ao positivismo clássico por sustentar que o conhecimento se constrói a partir de “fatos dados”. “Os epistemólogos da ciência contemporânea concordam com os românticos que os fatos são produtos de uma interpretação, não sendo simplesmente postos” (CRUZ, 2022, p. 295)

Mas nosso esforço de procurar inferências nos dogmas conservadores nos revela que não se trata apenas de uma brecha romântica, de uma constatação interessante de concordância com a subjetividade romântica, de interpretar em vez de constatar construção por meio de “fatos dados”.

O que procuramos estabelecer é, também, uma revisão quanto à metodologia subjetiva: não há isenção absoluta por parte de quem produz ciência. Reconhecer que os objetivos alcançados ocorrem a partir de escolhas e de privilégios é necessário e importante, mais do que uma simples constatação interessante. Até por isso mesmo podemos nos colocar num lugar de complexidade e de sofisticação científicas quando nos percebemos um pesquisador macumbeiro cujo objeto é a macumba.

Na última das hipóteses, na conclusão desta nossa tese, nossa resposta pode ser resolvida com um despacho! Por isso, nós pesquisadores cambonos, macumbeiros e macumbeiras que pesquisam os cruzos das religiões de matrizes africanas e indígenas em nosso país, e nos dedicamos ao campo sociorreligioso brasileiro e à brasilidade, precisamos estar desassociados apenas da expectativa do resultado: o que nos interessa é o devir.

Para nós, igual à defesa metodológica de Stela Caputo, é preciso perceber os cruzamentos do processo, sem mutilarmos nossa pesquisa para caber aos moldes conservadores. Uma mutilação que fazemos é

quando nos livramos do processo e apresentamos apenas o resultado. E mais: apresentamos esse resultado como se ele sempre fizesse parte de uma questão teórica arrumada em nossas cabeças. Cometemos essa primeira mutilação talvez porque, para o chamado “mundo acadêmico”, ou “mundo da universidade”, pareça mais positivo apresentar o percurso trilhado sem os tropeções, as confusões, sem a hipótese relativizada, abandonada e outra hipótese quem sabe reconstruída, sem os atalhos equivocados pelos quais enveredamos, sem os momentos em que nos perdemos e não sabemos por onde ir, sem as boas ou más surpresas vindas do campo pesquisado. (CAPUTO, 2012, p. 24)

O pesquisador cambono entende que a terreiragem e os corpos macumbeiros são dinâmicas processuais, conflitos e harmonias traçados em espaços de disputa. Nossa proposta metodológica é exusíaca ao nos permitir um vaivém inusitado, quando nos desapegamos das certezas para nos permitir a imprevisibilidade: desejamos complexificar e sofisticar.

1.2 Sociedade e política

“Ninguém duvida de uma sensação atual de que fracassamos como sociedade”. Essa é a frase que abre o artigo de Sidnei Nogueira, uma sensação observada por ele no contexto da pandemia de Covid-19 no mundo, que elaboraremos melhor na última parte desta tese, em “Nós sabemos morrer”. Entretanto, o que Nogueira explicita em seu texto é um fracasso enquanto território e sua capacidade de se compreender enquanto coletivo.

Poderíamos assumir, diante deste trecho do autor, que a brasilidade sucumbiu ao projeto de Brasil-nação. Segundo ele,

é incontestável que uma sociedade saudável, tida como “civilizada” – para além da noção universalista e autorreferenciada de civilização – uma sociedade que se pretenda humanizada e com princípios éticos voltados para a manutenção ou encontro do que podemos chamar ‘harmonia melódica existencial’, que dança em favor da vida, ou seja, uma canção, coletivamente, produzida e voltada para a vida, para a alegria, para a igualdade, para os afetos e cuidados de todes,⁴⁶ todas e todos, jamais naturalizaria 700 mil mortes”. (NOGUEIRA, 2022, postagem em seu perfil do Instagram)

Nós podemos pensar que o artigo de Nogueira é, à primeira vista, um protesto, um desabafo, um argumento triste e um grito bradado sobre a negligência do governo de Jair Bolsonaro à saúde pública, e o é. No texto, também reitera o projeto de extermínio

⁴⁶ Embora em nossa tese, tenhamos optado pelo plural genérico ou, então, por concordâncias com o feminino e o masculino, reconhecemos a importância da aplicação do gênero neutro. Em citações, respeitaremos a grafia.

epistemológico e sociopolítico de corpos negros, femininos, da comunidade queer, periféricos, quilombolas e toda uma gama de identidades não hegemônicas.

O que, logo no primeiro parágrafo do texto, pode passar despercebido a olhos não acostumados com a subversão da ordem são as ações de (re)elaboração de vida, estruturalmente escondidas e falsamente viciadas em uma negligência subordinada pelo poder hegemônico, as epistemologias de terreiro: a macumbaria.

Ao assumir que “ninguém duvida de uma sensação...”, Nogueira já convida a quem lê seu texto inferir uma percepção muito cara às pessoas de axé: a comunidade. Ele diz que ninguém duvida de que se praticou um genocídio no Brasil, mesmo sabendo que existem pessoas que conscientemente assumem o contrário, que não houve negligência do governo Jair Bolsonaro. Com o seu texto, ele chama a atenção para esse comportamento macumbeiro, esse senso de coletividade, que dribla a ordem imposta e subverte o discurso da “civilização” nacional, forçadamente desenvolvidos para fazer com que o subordinado se cale em seu lugar periférico.

Há, por outro lado, quem leia o texto de Nogueira, reconheça e admita as verdades e a coerência ali postas, mas perspetive as alternativas de pensamento ainda por uma lógica eurocêntrica. O que Boaventura de Sousa Santos defende como império cognitivo, em que todas as elaborações de conhecimento, frutos de corpos de sociedade colonial, correspondem às demandas do imperialismo econômico. Dessa forma, é instaurada uma cooptação mercadológica e uma apropriação das alternativas de pensamento pela massificação neoliberal. Por meio de uma padronização de pensamento e reprodução de conhecimento, grupos colonizadores continuam controlando grupos colonizados.

O que Boaventura afirma, é que o “as ideologias modernas de contestação política foram em grande medida cooptadas pelo neoliberalismo” (SANTOS, 2019, p. 7). Com isso, o sistema econômico e político, captura a elaboração de produtos, transformando demandas sociais e categorias de conhecimento em produtos de um mercado, à disposição e a serviço de uma lógica produtivista, um extrativismo de corpos, de identidades e, depois, de questionamentos: é um pensar igual por reprodução. Ou, então, questionar também de maneira igual, dentro dos limites permitidos pelo neoliberalismo.

Nós entendemos, inclusive, que essa cooptação de questionamentos é o que sistematicamente apaga a epistemologia de terreiro, a macumbaria, e sua potencialidade de

se perguntar sobre o ser e o estar no mundo. Para o Brasil-nação, como veremos mais adiante nesta tese, o que não está subalternizado à esfera dos produtos e das demandas, é matável por meio de um processo de racismo religioso. O ritual da brasilidade, embora constantemente combatido pela fé imposto do Brasil-nação, existe e (re)existe em sua complexa e sofisticada capacidade de encantar e macumbar a vida.

Nós entendemos que a fé, para o Brasil-nação, é o dispositivo de controle mais eficaz, por perpetuar o medo, a violência e a salvação como perspectivas autocentradas e próprias de determinados grupos. Entendemos que “a política dominante se torna epistemológica quando é capaz de defender ativamente que o único conhecimento válido que existe é aquele que ratifica sua própria supremacia” (SANTOS, 2019, p.7), assim, a fé válida é a do Brasil-nação e toda a capacidade de ritualizar a vida da brasilidade é algo à parte, subalternizados, excluído e matável.

Não podemos nos esquecer de que uma perspectiva política é construída anteriormente às ações sociais, educativas e econômicas, um grupo social se reúne por meio de códigos éticos e morais antes da sistematização ontológica. Por isso sabemos que a epistemologia dominante não é algo restrito a um espaço acadêmico, é o que articula o senso comum e as trocas massificadas da sociedade: os saberes, os códigos e as condutas são compartilhados no cotidiano.

No artigo de Nogueira é possível vislumbrar o protesto que Boaventura Sousa Santos elaborou como alternativa no fazer científico, a respeito dos alicerces epistemológicos do pensamento crítico eurocêntrico que segrega, assassina e aparta: “(...) o problema central reside no fato de que as premissas epistemológicas do pensamento crítico eurocêntrico e do pensamento conservador eurocêntrico têm grandes (e fatais) afinidades eletivas” (SANTOS, 2019, p.9), uma vez que para permanecer como único produtor de conhecimento social, valida-se por meio de assassinatos, fracassos e negligência político-sociais.

Na Universidade, na produção de ciência, isso fica evidente quando as lentes usadas para observar as sociedades plurais ainda é singular e eurocêntrica. Mesmo que os questionamentos sejam elaborados e propositivos, são unilaterais, reforçados por meio de uma metodologia datada e reprodutora de si mesma. Essa singularidade de pensamento não oferece alternativas e, quando apresenta outras formas de existência e de pertencimento no

mundo, subjuga essas produções, ou categoriza sob uma ótica de subalternidade ou peculiaridade.

Como exemplo, podemos pensar em questões do cotidiano, do reconhecimento da pluralidade e da imaginação. A nossa capacidade de macumbar a vida, terreirizar nossas experiências e ritualizar nossas dinâmicas sociais. Esse saber social é capaz de potencializar aquilo que entendemos como corpos subalternizados em uma sociedade colonial, por justamente ser nesses campos, do cotidiano, da pluralidade e da imaginação que esses corpos elaboram aquilo que têm de recurso para ser e estar no mundo.

É o ritual da brasilidade como alternativa às imposições da fé do Brasil-nação. Diante disso, ficamos com a indagação: se esses corpos (e seus saberes) subalternizados são fundamentais para as proposições de políticas pública, para o combate a um Estado violento, por que não seriam para a produção de ciência? Nas palavras de Nogueira, a sociedade saudável é a sociedade civilizada, vislumbrada pela colonização, ou a capaz de macumbar, de se encantar, de entender que macumba é o coletivo, a mão que acolhe outra mão?

Essa pergunta é um ponto de partida para repensar a falta e as sobras da sociedade enquanto um devir, no dia a dia, nas ruas e no cotidiano. Nossos saberes constituem formas de vida e

temos de transformar o mundo ao mesmo tempo que permanentemente o reinterpretamos; tanto quanto a própria transformação, a reinterpretação do mundo é uma tarefa coletiva. (...) As lutas mobilizam múltiplos tipos de conhecimento, a reinterpretação permanente do mundo não pode ser produzida por um tipo único de conhecimento. (...) Não precisamos de uma nova teoria da revolução; precisamos sim de revolucionar a teoria. Numa época caracterizada por tamanha desertificação de alternativas, é tão difícil imaginar o fim do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado quanto imaginar que não terão um fim. A imaginação do fim está corrompida pelo fim da imaginação”. (SANTOS 2019, p. 9 e p. 10)

O que nós propomos, por meio desta tese, é que as potências dos corpos nas ruas não podem ser apenas um objeto do extrativismo da ciência, mas recurso para vislumbrar suas autonomias e suas produções como alternativas legítimas para “metodologias não-extrativistas, metodologias fundamentadas em relações sujeito-sujeito, e não em relações sujeito-objeto” (SANTOS, 2019, p. 12). Reconhecemos que as macumbas oferecem um complexo e sofisticado conjunto de saber político, social e religioso que nos capacita para entender a brasilidade.

Propomos, ao conceituar o devir macumbeiro, estabelecer uma relação de sujeitificação com a macumba que, em seu artigo, Nogueira chama de “harmonia melódica existencial”. Está na convivência de sujeitos, nas mãos que acolhem outras mãos, um processo de sociabilidade que promove alteridade, dinamiza os conflitos e os acordos políticos e elabora e (re)elabora possibilidades de existência.

Nos processos de coisificação e subordinação, além de ter suas epistemologias assassinadas, os corpos indesejados são proibidos de dançar, são coletivizados para, assim, se invalidarem e individualizados para se culpabilizarem. Para a fé do Brasil-nação, o corpo macumbeiro é “o corpo moribundo, o corpo sofredor e corpo jubiloso” (SANTOS, 2019, p. 11). Nós queremos apresentar as alternativas de existência desses corpos que potencializam a dança em favor da vida.

Uma coletividade produzida e voltada para a vida, para a capacidade de imaginar, uma forma de aquecimento da razão, “o ponto existencial no qual razões e emoções se encontram com vista a alimentar a vontade e a capacidade de lutar contra a dominação e a opressão” (SANTOS, 2019, p. 11). Se para o positivismo está na razão as respostas que sustentam hipóteses sociais, para a macumbaria o que antecede a resposta é o aquecimento da pergunta, a motivação, o tempo e o modo que possibilitam perguntar: o devir.

No decorrer desta tese, poderemos perceber o quanto a epistemologia de terreiro, o devir macumbeiro, o ritual da brasilidade e a macumbaria das experiências encantadas auxiliam os corpos subalternizados a produzirem recursos suficientes para elaborar perspectivas sociais de existência, por meio do desejo, da imaginação (a que denominaremos de “quem dera” e do esperar.

Se partimos de um recorte pontual, da pandemia de Covid-19 para estudarmos o genocídio epistemológico do Brasil-nação e sistematizarmos uma epistemologia complexa e sofisticada, nos foi permitido repensar esse recorte e perceber o quanto o genocídio de corpos indesejados é uma prática contínua de um Estado hegemônico que se empodera pela violência e de um ambiente Universitário que se sustenta pela invalidação de saberes.

Nós defendemos que a macumbaria é uma ontologia social que reúne uma epistemologia pautada no encantamento, na imaginação, em recursos suficientes para produzir esperança e alimentar desejos. Podemos retomar as palavras de Nogueira, sobre a cumplicidade macumbeira percebida na dança em favor da vida, da canção coletivamente

produzida diante do entendimento de vida. Para ele, a alegria, os afetos, a cordialidade, o entendimento do Outro enquanto sujeito não naturaliza o número de mortos vítimas de Covid-19.

A Covid-19 pode ter sido assumida, pela lógica neoliberal, como uma crise ocasional, mas todas as tomadas de decisão evidenciaram uma postura de crise permanente, em que as próprias pessoas se perceberam individualizadas, o que as levou a procurar alternativas por si mesmas, ou coletivizadas para morrerem. Essa perspectiva de crise é justamente o que sustenta o regime neoliberal, que promove diferenças, instaura instabilidades e gesta pelo medo e pela insegurança.

Segundo Boaventura de Sousa Santos,

há, no entanto, uma diferença radical entre a crise ocasional e a crise permanente. Uma crise ocasional tem de ser explicada e é, como disse, portadora de alternativas para superá-la. Nosso reside a lógica profunda do próprio pensamento crítico. Ao contrário, uma crise permanente, em vez de exigir ser explicada e vencida, explica tudo e justifica o estado de coisas atual como sendo o único possível, mesmo que tal signifique infligir as formas mais repugnantes e injustas de sofrimento humano que o “progresso da civilização” supostamente havia já depositado no caixote de lixo da história. (...) Segundo a lógica de crise permanente, as pessoas são levadas a viver e a agir em crise, mas não a pensar e a agir de forma crítica. (SANTOS, 2019, p. 10)

A lógica neoliberal, na produção de medo, de insegurança e de constante falta é uma das maiores assassinas da epistemologia de terreiro e produtoras do desencantamento da vida. O que ela não consegue dimensionar é a subversão que esses corpos macumbeiros produzem, a potência que eles têm de agir no modo “apesar de”, na produção de suas alternativas cotidianas e de suas políticas de rua, nas possibilidades de ritualizar a vida e de produzir macumbaria.

1.3 Desencanto: epistemicídio capitalista

Nós entendemos que as colonizações social e acadêmica classificam e reconhecem as experiências do subalternizado apenas quando convêm ao cânone. Por meio de uma perspectiva comparativa, o poder hegemônico se mantém como referencial absoluto, sem conferir às experiências e aos saberes do Outro um reconhecimento legítimo e de alteridade.

Essa exclusão ocorre em todo seu aspecto de alteridade, principalmente, quando o assunto é política pública: econômica, social, educativa, cultural etc.

Não podemos pensar a epistemologia de terreiro e sistematizá-la em uma tese, a partir do devir macumbeiro, sem antes considerarmos a política do desencanto aplicada como disposto de controle em duas diferentes instâncias de epistemicídio: primeiro colonial, depois capitalista e neoliberal no Brasil. A lógica produtivista da vida ocidental é construída por meio de exploração e de desigualdade. O capitalismo promoveu a política do desencanto, prolongou a colonização por meio da colonialidade e determinou o fim dos rituais, as grandes ontologias sociais.

Esses rituais são imprescindíveis para perspectivarmos uma epistemologia complexa e sofisticada que seja outra, a não hegemônica. Porque são as produções sociais, políticas e culturais que sistematizam, “transmitem e representam todos os valores e ordenamentos que portam uma comunidade. Geram uma comunidade sem comunicação, enquanto hoje predomina uma comunicação sem comunidade” (HAN, 2021, p. 9). São os rituais que garantem a produção e a transmissão de conhecimento sem que seja necessária uma institucionalização para que suas legitimações.

O que podemos ver em uma sociedade neoliberal é justamente o engrandecimento dessa instituição-referencial, como um reconhecimento obrigatório, uma chancela de validação e de controle desse valor comunicativo, esvaziando as experiências comunitárias e plurais, em torno de um projeto de pasteurização cultural e segregação social. Desencantar a vida oferecem códigos que se aproximam do Eu-hegemônico e assassinam o Outro-subalternizado.

Nosso intuito é o de driblar essa lógica e produzir uma ciência que parta de “ontologias outras (revelando modos de ser diferentes, os dos povos oprimidos e silenciados, povos que têm sido radicalmente excluídos dos modos dominantes de ser e de conhecer)” (SANTOS, 2019, p. 19), com contribuições políticas, econômicas e sociais: experimentar o saber macumbeiro, na compreensão de comunidade como produtora de conhecimento e de um modo de ser e de estar em sociedade, por meio da macumbaria.

Os rituais oferecem significações, tratos e possibilidades às coisas e às matérias enquanto produções (e permanência) humanas. A brasilidade ritualiza a vida e “faz do mundo um local confiável. (Os rituais) são no tempo o que uma habitação é no espaço. Fazem o

tempo se tornar habitável. Sim, fazem-no viável como uma casa. Ordenam o tempo, mobíliam-no” (HAN, 2021, p. 11).

Em uma sociedade neoliberal, em que são perpetuadas a lógica da colonialidade e a ideia do lucro, o mercado age pela falta, pela escassez e pela ansiedade. O tempo se esvai e o modo de ser mais se aproxima de um código de pasteurização e de disfarce do que da possibilidade de sujeitificação e de alteridade: o desencanto mata o devir. Com isso, podemos perceber que ao neoliberalismo faltam rituais que promovam reconhecimento e pertencimento, ao tornar o modo e o tempo experiências vazias, pois

ao tempo falta hoje a estrutura firme. Ele não é uma casa, mas um fluxo volúvel. Desintegra-se em mera sucessão de presentes pontuais. Ele se esvai. Nada lhe dá uma parada. (...) O tempo que se esvai não é habitável. Rituais estabilizam a vida. (HAN, 2021, p. 11)

Compreendemos, então, que os rituais da brasilidade, o devir macumbeiro, a subversão da macumbaria não apenas estabilizam a vida, mas a movimentam. Promovem o esperar, perspectivas que não iludem a vida, pelo contrário, promovem existências e (re)existências no quando, ao presentificar os corpos e perspectivá-los a futuros possíveis. O ritual da brasilidade é uma alternativa ao estado social de desesperança, que é pior do que morrer, é tornar a existência algo unicamente útil.

A ritualização da vida, em sua perspectiva de esperar, vai de encontro ao sistema de morte e de esquecimento (a desesperança), por proporcionar experiências de significação e de elaboração das coisas não como banalidades, mas como recursos de saber, de experimentar, de ser e de estar. Podemos entender que

as coisas são refúgios estabilizadores da vida. Os rituais têm a mesma função. Pela sua mesmidade, sua repetição, estabilizam a vida. Tornam a vida suportável. A coação atual de produção toma das coisas sua conservação. Ela destrói deliberadamente a duração com o intuito de produzir mais e de forçar mais o consumo. A permanência, contudo, pressupõe coisas que durem. Se as coisas são apenas exauridas e consumidas, a permanência já não é mais possível. E a mesma coação de produção desestabiliza a vida, na medida em que desmonta seu caráter duradouro. Destrói, assim, a conservação da vida, ainda que a prolongue. (HAN, 2021, p. 13)

Pela lógica neoliberal, a vida útil precisa produzir lucro: o Outro-subalternizado opera, age e existe para o sustento do Eu-hegemônico. Assim, o que mantém o sistema colonial é acabar com a conservação dessa vida indesejada e destruir seus saberes. Por isso,

entendemos que a cosmopercepção de terreiro não chega nem a ser considerada um saber, quanto mais uma epistemologia. Não há um esforço acadêmico para sistematizar essas experiências como produtoras de conhecimento. Ao devir macumbeiro cabem dois tipos de negligências: a social e a científica.

Essa sociedade apressada, mercadológica, desvalorativa não permite o envelhecimento das coisas, o tempo de maturação. A obsolescência chega antes, para promover substituição e garantir o lucro. Se as coisas, as matérias, não podem envelhecer, ter seu tempo assimilado, vivido e experimentado, os seres humanos podem menos ainda. O devir não é respeitado, nem entendido, tampouco esperado. Para o tempo e o modo de ser e de estar no mundo cabe a exaustão.

Sobre isso, Han expõe que

de coisas, contudo, não deveria partir qualquer coação. São formas rituais, como a polidez, que tornam possível não apenas o belo trato interpessoal, como também um belo trato, conservativo, com as coisas. No âmbito ritual, as coisas não são consumidas ou exauridas, mas usadas. De modo que podem também envelhecer. Sob a coação da produção, contudo, nosso comportamento exaure, em vez de usar, as coisas, o mundo diante de nós. Em contrapartida, elas nos exauram. Exaurimento indiscriminado nos envolve com o desaparecimento que desestabiliza a vida. Práticas rituais zelam para que tratemos e ressoemos belamente não apenas outras pessoas, mas também as coisas. (HAN, 2021, p. 14)

O consumo de emoções e o esgotamento dessas experiências, em uma sociedade não ritualizada, fazem com que percamos a relação com o Outro, o senso de comunidade. Deixamos de ser uma mão que acolhe outra mão, que possibilita macumbarias. É por essa perspectiva de controle e de esvaziamento dos rituais que se subalterniza quem não corresponde aos códigos do Eu-hegemônico.

Essa subalternização é estabelecida pelo lucro, pela produção e pela negligência de legitimação. Se estabelece um modo funcional de ser e de estar em sociedade e esse funcionalismo articula as trocas sociais por meio da exploração. O Brasil-nação consome até esgotar os corpos e os saberes da brasilidade. Depois, a fé do Brasil-nação age como código absoluto para apartar e eliminar o ritual da brasilidade.

Esse consumo pode ser pensado de diversas forma, porque

não se consome meramente coisas, mas também as emoções com as quais são carregadas. Coisas não se pode consumir infinitamente, emoções, contudo, sim. Inauguram todo um novo campo de consumo infinito. A emocionalização e a estetização, que a acompanha, da mercadoria são regidas pela coação de produção.

Têm que potencializar o consumo e a produção. Com isso, o estético fica colonizado pelo econômico. (HAN, 2021, p. 15)

Enquanto pacto narcísico, a sociedade colonial se estabelece e ecoa no dia a dia do neoliberalismo por meio da moralidade. A relação social entre o Eu-hegemônico e o Outro-subalternizado também se desenvolve por meio dessa binaridade moral: do que se considera adequado e apto socialmente e do que não pode existir por ferir (ou invalidar) a moralidade. Essa dicotomia fortalece “o neoliberalismo (que) se aproveita multiplamente da moral. Valores morais são consumidos como características distintivas” (HAN, 2021, p. 16).

E como há uma suspensão do tempo e do modo, uma desvalorização do devir e de outros saberes e existências que não sejam os cânones coloniais, a moral imposta assume o controle de diversos espaços sociais. Um espaço religioso, enquanto lugar de prática religiosa e de exercício cotidiano de religiosidade, fica subalternizado, e sua capacidade de produzir conhecimento invalidada.

Pois se “são contabilizados na conta do ego, elevando o valor do ego. Aumentam a autoestima narcísica. Com valores, não se está referindo à comunidade, mas ao próprio ego” (HAN, 2021, p. 16), não importa reconhecer a alteridade do Outro se ela difere da hegemônica colonial e que constantemente precisa repactuar o seu poder.

Parece paradoxal, mas podemos perceber que a sociedade se desenvolve por meio da individualidade. Os seres humanos são indivíduos que se organizam socialmente, mas não se reconhecem dessa maneira, enquanto comunidade. Com o esvaziamento dos rituais e a produção de simbologia de controle, podemos entender que para se associar a uma comunidade e se sentir pertencido, é preciso corresponder aos valores e à moral hegemônica, à fé do Brasil-nação.

Esse condicionamento é o que a antropóloga Mary Douglas classifica como enfraquecimento das alianças comunitárias, por não assimilar os rituais e os símbolos enquanto possibilidades de ser e de estar no coletivo. Para ela,

um dos problemas mais sérios de nossa época é o desaparecimento da união por símbolos comuns. Caso se tratasse apenas do fato de que a sociedade fracionou em pequenos grupos que desenvolvem, cada um, suas formas próprias de alianças simbólicas, não seria um processo especialmente difícil de compreender. Essencialmente mais difícil de compreender são a aversão e a repulsão difundida contra o ritual em geral. “Ritual” se tornou uma palavra escabrosa, uma expressão para o conformismo vazio; somos testemunhas de uma revolta geral contra todo

tipo de formalismo, contra a “forma” em geral. (DOUGLAS, 1974, p. 11 *in* HAN, 2021, p. 17)

Se por um lado “o simbólico como meio da comunidade tem desaparecido hoje a olhos vistos. A dessimbolização e a desritualização condicionam uma a outra” (HAN, 2021, p. 16), o devir macumbeiro, a macumbaria, os corpos de terreiro se elaboram e se (re)elaboram como alternativa a esse projeto de controle, subvertendo suas experiências e produzindo existências por meio do ritual da brasilidade.

O Eu-hegemônico, quando parte de seu pacto narcísico, e de sua autovalidação por meio do aniquilamento do Outro-subalternizado, precisa atomizar sua performance social. Se “o desaparecimento dos símbolos remete à atomização crescente da sociedade e, ao mesmo tempo, a sociedade se torna narcísica” (HAN, 2021, p. 17), o exercício de controle pulveriza as experiências socioculturais para autorreferenciá-las, em um pacto narcísico de poder.

Para isso, destrói não apenas a materialidade (e a simbologia) do Outro-subalternizado, mas o seu próprio reconhecimento de produzir um saber que passe pela matéria, pelo corpo, pelas “coisas”, “o processo de internalização narcísico desenvolve uma hostilidade à forma. Formas objetivas são condenadas em prol de estados subjetivos” (HAN, 2021, p. 17). Assim, entendemos que esse pacto narcísico do referencial hegemônico não apenas desconsidera os saberes subalternizados como invalida qualquer experiência outra que parta do próprio cânone: é um exercício contínuo de se autorreferenciar sem percorrer hipóteses alternativas.

Sistematizar o devir macumbeiro como uma epistemologia autônoma e suficiente, propositiva para pensar e entender as disputas do Brasil-nação e da brasilidade é uma forma de romper com esse pacto há muito estabelecido nas ciências sociais. Pretendemos repensar o tempo e o modo não apenas como experiências políticas, mas também antropológicas, históricas e culturais.

O neoliberalismo esgotou os seres humanos enquanto seres individuais presentes em uma sociedade: esvaziou o sentido próprio e o senso de comunidade. Para se manter, enquanto sistema, precisou gerar a escassez, a falta, uma constante necessidade daquilo que não se alcança em sua totalidade.

Por meio da experiência do tempo, fez com que tudo se tornasse efêmero, inclusive o ser humano. A pressa passou a pautar a forma de ser e de estar em sociedade, enquanto

a percepção simbólica desaparece hoje cada vez mais em prol da percepção social, incapaz de experiência da duração. A percepção serial não aparece como tomada de conhecimento contínua do novo. Ao contrário, apressa-se de uma informação à outra, de uma vivência à outra, de uma sensação à outra. (HAN, 2021, 18)

O neoliberalismo e o pensamento produtivista cooptaram o tempo e o modo para eles se tornarem uma experiência mercadológica. Na contramão, as experiências de terreiro presentificam o ser humano, estabelecem um pacto com o devir macumbeiro e com as possibilidades de macumbaria tanto no tempo quanto no mercado. Sendo essas as duas sustentações do regime neoliberal que se organiza pela ansiedade, por

acelerar a percepção serial. Elimina deliberadamente a duração para obter mais consumo. O update constante que compreende esse íterim todos os âmbitos da vida, não permite a duração, um término. A coação permanente da produção leva a um desencantamento. A vida se torna, com isso, mais contingente, mais efêmera, e instável. Habitar, contudo, requer duração. (HAN, 2021, 19)

Por isso, pessoas que experimentam a vida a partir da epistemologia de terreiro, do devir macumbeiro, transpassam as barreiras do lugar religioso para ocupar uma comunidade, compreendem o terreiro para além de um lugar que se habita: é um lugar social. É construída essa perspectiva de relação dentro do espaço de troca religiosa e, também, na comunidade como um todo. Pela epistemologia de terreiro, pelo conhecimento que se constrói e se troca, a duração do tempo, a demora das experiências e a necessidade de habitar lugares são características inerentes à existência e devem ser experimentadas inclusive no espaço político-social.

Para o devir macumbeiro, o tempo não é mercadoria, a experiência de vida não é comprada e a casa que se habita não é um produto, uma coisa apenas a se ocupar. Habitar, em outras palavras, é o que pode ser lido como “terreirizar”. Essa categoria, enquanto reconhecimento de comunidade, é fundamental para a transposição de um ritual religioso para um ritual sociorreligioso, uma vez que o indivíduo de terreiro não abandona as aquisições e aprendizagens quando sai do espaço dedicado à religiosidade: nas ruas, o devir macumbeiro produz macumbaria.

Diante disso, entendemos que a explicação epistemológica como um modo de fazer ciência não contempla com satisfação o modo e o tempo do terreiro, é necessária a complexidade nessa dinâmica de vida. Nem mesmo podemos lançar mão de uma

metodologia de reducionismo para enxergar o terreiro como um objeto, é preciso lentes de sofisticação.

Essa ritualização da vida como drible ao desencanto neoliberal e ao epistemicídio capitalista, pode ser ilustrado por meio de um samba-enredo que o Salgueiro levou para a avenida em *A divina comédia do carnaval*⁴⁷, de 2017, em que dizia “é nossa missão carnavalizar a vida que é feita para sambar”. Diante de uma lógica de constante subalternização e oferta violenta de um não-lugar a sociedades periféricas, o neoliberalismo se articula por diversas frentes em que a vida não pode ser gozada pela felicidade.

Propor uma carnavalização da vida, assumindo que os corpos que dançam também produzem conhecimento, é o que nos leva a pensar o próximo capítulo desta tese. Depois de assumirmos que há uma escolha no fazer científico da Ciência da Religião que não é isenta de crenças e dinâmicas hegemônicas, daremos os próximos passos para entender quais são as frentes de uma epistemologia de terreiro: o samba, a macumba e o cotidiano.

Assumindo o ritual como importante ato subversivo à lógica neoliberal de desencanto, o samba-enredo do Salgueiro que faz um convite à carnavalização da vida também entoa uma dinâmica muito própria dos corpos que desfilam na avenida do samba: “vou me perder pra te encontrar, / enlouquecer, morrer de amar! / Pra que juízo, amor? / A noite é nossa, / do jeito que o pecado gosta!”.

Capítulo 2

Embora as epistemologias do Sul sejam uma alternativa muito bem elaborada e estrategicamente aplicada dentro da Universidade para que produções científicas não corroborem com a colonialidade, ela ainda perpetua uma dinâmica binária do pensamento, herdeira da metodologia comparativa europeia: em detrimento das epistemologias do Sul existe a do Norte.

Embora refiram-se “à produção e à validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo

⁴⁷ *A divina comédia do carnaval*. Samba-enredo do Salgueiro, 2017. Composição: Leonardo Bessa e Xande de Pilares.

patriarcado” (SANTOS, 2019, p. 17), as epistemologias do Sul esforçam-se para serem plurais, pautarem-se em uma diversidade complexa das produções individuais em grupos coletivos, mas sistematicamente fica etérea a capacidade acadêmica de olhar, reconhecer, perspectivar e elaborar performances sociais que não se restrinjam a comparações, reducionismos ou fetichismos.

O terreiro, enquanto uma categoria epistemológica, é a (re)existência que passa até mesmo pelas epistemologias do Sul. Se por um lado, olhar para o Outro-subalternizado é “permitir que os grupos sociais oprimidos representem o mundo como seu e nos seus próprios termos, pois apenas desse modo serão capazes de o transformar de acordo com suas próprias aspirações” (SANTOS, 2019, p. 17), a epistemologia de terreiro permite complexificar esse trato social e sistematizar conceitos que contribuam até mesmo para a produção da ciência hegemônica.

A partir das chaves de complexidade e sofisticação apresentadas no primeiro capítulo, poderemos percorrer os três espaços sociais que contribuem para a construção da epistemologia de terreiro: o terreiro do samba, o terreiro da macumba e o terreiro do cotidiano.

O terreiro do samba apresenta um corpo que sabe dançar, uma produção de conhecimento que ocorre a partir de corpos livres que se (re)elaboram na dinâmica social. O terreiro da macumba se constrói a partir da religiosidade. E o terreiro do cotidiano a partir da lógica do excluído que baseia a sua existência pelas ruas, avenidas, bares e esquinas. No convívio do dia a dia, como um drible sistemático na subalternidade.

2.1 Corpos políticos

Os corpos subalternizados deixam de ser objetos (mesmo quando reconhecidos em suas alteridades) para serem sujeitos não apenas em seus lugares de fala, mas com ampla capacidade de agir sobre (e em) outros lugares sociais. O nosso intuito é de apresentar esse lugar político do corpo subalternizado como um recurso de ser e de estar em sociedade, produzindo conhecimentos e processos de sociabilidade.

Entendemos que essa dicotomia metodológica de perceber os corpos como objetos, seja passivo ou ativo na produção científica, é passível de crítica até mesmo por Boaventura Sousa

Santos, que evidencia uma reprodução colonial ao perspectivar apenas “saberes”, não “conhecimentos” que esses corpos-objeto podem oferecer. O autor fala de “práticas da resistência contra opressão incorporadas em práticas sociais” (SANTOS, 2019, p. 20) para revelar os conhecimentos políticos que esses corpos (re)elaboram em comunidade.

Nós precisamos entender que “saber” e “conhecer” são categorias caras à hegemonia acadêmica que classifica determinadas experiências subalternizadas como saberes, não conhecimento, como se em algum momento essas pessoas pudessem alcançar uma inteligência mais eficaz por meio do conhecimento. Nós entendemos que essa perspectiva binária nada tem a nos oferecer, a não ser um exemplo do que não fazer.

Um exemplo dessa distinção, abordado nos próximos capítulos desta tese, é a binaridade hegemônica-colonial entre o corpo e a razão, que

por detrás desta distinção (conhecer com a razão, saber com o corpo e os sentidos), parece-me estar ainda a distinção fatal na cultura ocidental, a partir de Platão e Aristóteles, entre razão e corpo, uma distinção exacerbada pelo cristianismo, que separou irremediavelmente o corpo da alma. A tensão que assim se criou na cultura ocidentocêntrica talvez explique que “conhecimento” deslize facilmente para “ciência” – do latim “scientia”, de “scire”, “saber”, que provavelmente no seu início significava “distinguir, separar coisas”. (SANTOS, 2019, p. 20)

Quando falamos de uma (re)existência proposta pela epistemologia de terreiro, propomos até mesmo uma alternativa àquilo que se pensa produzir ciência sobre terreiro. Não estamos satisfeitos apenas com o reconhecimento de que a dicotomia ocidental é excludente. É preciso, em larga escala, perceber que apesar dessa separação, grupos sociais se estabelecem cotidianamente, experimentam um devir próprio (e compartilhado coletivamente) e elaboram no dia a dia um jeito de existir que não é pura resistência ao sistema dominante, é uma (re)existência, um drible, uma subversão.

Boaventura, ao apresentar e defender sua abordagem sobre as epistemologias do Sul, pergunta se “poderemos construir um terreno comum alargado com base na alteridade, no reconhecimento do ser-outro?” (SANTOS, 2019, p. 22). Com esta tese, pretendemos enveredar por um caminho de possibilidades (no plural) que vão muito além do que se compreende pelo “reconhecimento do ser-outro” da lógica dominante.

“Alteridade” para a epistemologia de terreiro não é se colocar diante do Outro-subalternizado procurando estabelecer uma comparação. É deixar fluir e se surpreender com as possibilidades que surgirão a partir daí: se colocar diante da imprevisibilidade, aceitando

o devir macumbeiro e a macumbaria. Por isso, colocar os corpos para festejar é provocar uma revolução epistemológica que passa primordialmente pela macumba.

Se a Ciência da Religião continuar a reproduzir suas metodologias ocidentocêntricas, sistematicamente vai “matar a alegria interior do entendimento”, corroborando com a ideia de que

com um único golpe é capaz de matar toda a alegria interior do entendimento, quer individual, quer coletivo, que é a única coisa que verdadeiramente sustenta o trabalho intelectual local. É certo que, na natureza das coisas, não existe qualquer razão pela qual essa relação subordinada e colonial, mais ou menos interrompida no âmbito político por volta de 1950, continue a verificar-se ainda na ciência. (UBEROI, 1978, p. 14-15 *in* SANTOS, 2017, p. 22)

O que a macumba revela é, justamente, a potência, a complexidade e a sofisticação dessa alegria. A carnavalização da vida. Esse corpo com a possibilidade de carnavalizar é o corpo macumbeiro, cantado pelo Salgueiro de 2017, ao anunciar que “vou embarcar em ilusões, / à loucura me entregar”, ao clamar por um “prazer (ô prazer)! / Sou poeta delirante, o amante, / na profana liberdade, / devoto da infernal felicidade”. E anunciar em plena avenida do samba a sua intenção: “quero o gostoso veneno do beijo, / saciar o meu desejo / me embriagar, / nos braços da folia me jogar”.

Elaborações e potencialidades presentes em um corpo que sabe dançar (do samba), que sabe se encantar (da macumba) e elabora sua identidade (do cotidiano).

2.2 Corpos macumbeiros

Se o nosso intuito é sujeitificar o objeto de estudo e perceber a alteridade dos corpos que (re)elaboram saberes em sociedade, precisamos perceber quem pratica a epistemologia de terreiro. São os corpos macumbeiros que se permitem existir e (re)existir por meio de um devir macumbeiro, da imprevisibilidade da macumbaria e das dinâmicas da terreiragem.

São esses os corpos protagonistas que auferem complexidade e sofisticação metodológicas, ontológicas e epistemológicas no samba, na macumba e no cotidiano. Por pretendermos elaborar uma pesquisa em Ciência da Religião que não objetifique esses corpos, mas perceba o mundo a partir de suas experiências, estamos macumbando a

Academia e reforçando a alternativa científica de Rufino e Simas sobre ser um pesquisador macumbeiro. Para eles, é a

definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes”. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 6)

Se por um lado o termo macumbeiro é utilizado pela lógica hegemônica de modo pejorativo, a fim de invalidar esses conhecimentos e essas práticas, nesta tese, aplicamos o termo como uma decisão (e com uma intenção) sociopolítica, com o escopo de reafirmar sua identidade potencializadora. Para nós, macumbeiro é um corpo poético e encantado, produtor de complexidades e sofisticações socioculturais, elabora e (re)elaborado nas dinâmicas de terreiros. No do samba, sendo o corpo que dança, no terreiro da macumba, sendo um corpo religioso, e no terreiro do cotidiano, sendo um corpo político-social.

A adoção do termo macumbeiro também auxilia na abrangência que o termo permite, sem precisar restringir essa performance social a apenas adeptos de determinada religião de matriz africana, sem colocar em oposição os candomblés, as umbandas, as juremas, os jarês etc. Macumbeiro é tão amplo e ao mesmo tempo tão simples, é como se elaborasse um objeto social por si mesmo, na fresta das dinâmicas hegemônicas, no ponto de intersecção de uma encruzilhada.

O termo macumbeiro está no senso comum de um Brasil-nação e, também, de uma brasilidade, por ser “uma potência híbrida que escorre para um não lugar, transita como um ‘corpo estranho no processo civilizatório’, não se ajustando à política colonial e ao mesmo tempo o reinventando” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 15).

O corpo macumbeiro é o próprio ritual e a legitimação do Outro-subalternizado perante a hegemonia do Eu, tão diretamente imbricado às reflexões de Han e Santos (discutidas nos capítulos anteriores). Na relação política entre o ritual da brasilidade e a fé do Brasil-nação, podemos reconhecer o devir macumbeiro, a macumbaria e a terreiragem.

Han, ao denunciar o neoliberalismo e sua prática de desencanto, por meio do desaparecimento dos rituais, chama a nossa atenção para reconhecer uma poética no cotidiano: para nós, a poética do macumbeiro. Santos, em sua defesa à epistemologia do Sul,

nos auxilia a construir de uma ciência que perceba o Outro-subalternizado, que nós percebemos como a experiência de vida encantada do macumbeiro.

Podemos também cruzar essas experiências, por variadas serem nossas aplicabilidades e possibilidades: na epistemologia do sul, o macumbeiro revela sua poética de vida. No desaparecimento dos rituais como instrumentalização produtiva da vida, o macumbeiro dribla com sua perspectiva encantada.

O macumbeiro compreende seu corpo como um recurso de alteridade e de sociabilidade. Um corpo que opera pela lógica da abundância, como alternativa à abstinência imposta pela colonialidade, tanto na prática cotidiana quanto no pensamento etéreo, pelo desejo (SOUZA, 2022, p. 25). O corpo macumbeiro revela a potencialidade da brasilidade por driblar as imposições.

Nós optamos por corpos macumbeiros, enquanto categoria, para colocarmos em prática a adoção metodológica de um termo que abrange uma pluralidade (as individualidades subalternizadas) sob ataque de uma singularidade (a hegemonia). Esse corpo é um pacto da brasilidade percebido pelas ruas, pelo samba, pelas esquinas, nos bares, nas festas, nos quintais e em outros tantos lugares de sociabilidade em que sujeitos adquirem alteridade.

Recuperar politicamente o sentido de macumbeiro é optar pela poesia do feitiço, do encanto e das palavras, por isso, nós macumbamos o ambiente acadêmico. Não desejamos colocar em disputa a relevância das religiões de matrizes africanas, graus de importância de uma em detrimento da outra, tradições de nações ou binaridades de certo e de errado em práticas religiosas que já padecem sob o racismo religioso.

Por isso, optamos pelo termo macumba para sistematicamente uni-las. Entendê-las como um saber e uma prática (re)elaborados como alternativa ao projeto colonial. E, com esta tese, desejamos presentificar temporalmente a produção de conhecimento e as ontologias das ruas brasileiras: se nosso intuito é pesquisar um devir, que possamos experimentá-lo.

Defendemos a ideia de que os corpos macumbeiros são “um fenômeno polifônico, ambivalente e inacabado” (RUFINO; SIMAS, p. 14). Ganham sentido conforme existem. Cientificamente, existem sob as lógicas de referência e de autorreferência, de um pensamento que se constrói a partir deles. Pode ser entendido como fenômeno que ganha agência e potencialidades político-sociais enquanto objetos ao serem sujeitificados.

Nós podemos rever essa concepção de agência e propor que a experiência do corpo macumbeiro é uma consciência complexa e sofisticada experimentada no devir, nas possibilidades de tempo e de modo. São corpos que dançam, que rezam e se encantam. Por isso, a macumbaria permite que essas existências e (re)existências sejam sociais e políticas. Essa complexidade está na percepção de que o devir macumbeiro é, também, o povo que participa do xirê,⁴⁸ da canjira, das ruas,

formado pelos reis da noite, barões e rainhas da rua, maltrapilhos, molambos, malandros de toda estirpe, homens valentes que cavalgam nas asas do vento, lançadores de infortúnios, seres de encanto, multinaturais, sobreviventes, ora homens e mulheres, ora peixes, vitórias-régias, que manifestam suas existências nas floradas dos jatobás e sucupiras. São frutos de toda cor e sabor. Baixam por aqui também princesas de além-mar, que na travessia cruzaram com as nossas mães d'água ou vestiram a casaca de pena das ararinhas. Existem também aqueles que caminham a passos lentos, mas na hora necessária são os que dominam o touro bravo na unha e mesmo estremecendo não param de andar. São os matutadores das linguagens do tempo, desatam os nós do pensar o pensar, cismam com as existências e conhecimentos, fazem com que na canjira não se crie canjerê. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 10)

São corpos que se elaboram nas frestas e nos cruzos. É o povo subalternizado, das ruas, da brasilidade. Os que não protagonizam, nem figuram em suas legitimidades, na sistematização do projeto de Brasil-Nação, não trafegam pelas epistemologias hegemônicas como corpos capazes de elaborações filosóficas e sociais tão complexas e sofisticadas quanto às impostas a eles. São corpos institucionalmente sujeitos a sobrevivências, não existências.

Desejamos subverter essa percepção e revelar a potencialidade do devir macumbeiro como ser e estar em sociedade capaz de produzir saberes e possibilidades que dinamizam as disputas sociais, elaboram encantamentos e promovem existências para além de resistências.

Se, por um lado, até as metodologias de propostas decoloniais propõem conceitos como o de cotidiano e o de corpos políticos, é por meio da epistemologia de terreiro, aplicada por um ou por uma cientista cambono, que podemos revelar a rua como um local social, um espaço de conflito e de encontro. Nós entendemos a o cotidiano e os corpos políticos conceitos fundamentais para as propostas não eurocêntricas, mas para perceber a brasilidade é preciso ir além e entender a rua como um lugar de sujeitificação.

⁴⁸ Xirê: festas dedicadas aos Orixás. Cerimônia religiosa das macumbas.

Essa rua, apesar de evidente e escancarada para qualquer cidadão que se perceba político, ficou de fora dessa proposta alternativa ao pensamento colonial: precisamos recuperá-la, percebê-la como um espaço nosso! Quando a rua é negligenciada, é como se os corpos em festa (os que ocupam o cotidiano do botequim) não produzissem conhecimentos com seus marafos e porções de torresmo à altura da prepotência acadêmica.

Prepotência por não consentir um olhar atento e sensível às dinâmicas do ordinário, às miudezas, às sutilezas do dia a dia. Não percebem que “os santos (os corpos) que por aqui baixam praticam o cruzo, são macumbeiros, arrastam multidões em suas companhias, vadeiam nos sambas de roda” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 10).

São corpos que insistem na ritualização da vida como formadora de uma identidade individual e ao mesmo tempo comunitária. Percebem a importância da alteridade de indivíduos para a promoção de sujeitos coletivos e sociais, a terreiragem. Os corpos macumbeiros insistem em existir e produzir saberes, apesar do desaparecimento dos rituais em meio a uma lógica produtivista de sobrevivência.

A macumbaria quando negligenciada por pares cientistas também corrobora para a prepotência acadêmica, por se preocuparem com pesquisas cujos resultados sejam úteis para a capitalização da produção acadêmica, da sensibilidade da vida na subalternidade da ciência. Nós precisamos repensar nossas hipóteses: não podemos nos contentar com “quanto” ela vale, mas “por que” ela vale. A nós é interessante pensar o devir macumbeiro porque ele estabelece uma forma de ser e de estar em sociedade que opera pela abundância, o que aproxima a brasilidade de uma experiência social complexa e sofisticada.

“É nas perspectivas dos modos de sentir/fazer/pensar das múltiplas presenças, culturais, gramáticas e educações das macumbas” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 10) que se elabora uma metodologia capaz de legitimar epistemologias que falam por si. Reconhecemos que a macumbaria é plural e dinâmica, em um fluxo de vai e volta. Por isso, propomos uma metodologia que se afasta do reducionismo e se aproxima da complexificação. Para nós, macumbeiro não é um termo genérico nem generalizante, é o termo suficiente para contemplar nosso objeto-sujeito.

A ciência encantada das macumbas revela possibilidades: as mãos que tocam uma caixa de fósforos no botequim e compõem um samba-enredo que atravessará a Marquês de Sapucaí; corpos de mestre-sala e de porta bandeiras que coreografam o amor e o respeito a

sua comunidade; baterias que tocam xirês de orixás em festa profana; baianas que reforçam o respeito a tradição e dançam a contemporaneidade. Assim, a ciência encantada das macumbas apresenta, da apoteose à dispersão, a identidade de um coletivo, de uma comunidade.

De novo, nosso intuito não é o de conquistar uma conclusão que mensure o valor de nossa hipótese, mas de desenvolver uma pesquisa com postura metodológica que sujeitifique nosso objeto. Nosso lugar é o de pesquisador cambono, que pensa na alteridade do objeto como ponto de partida para formular a hipótese: a possibilidade de pensarmos a sociedade a partir dos macumbeiros é porque sabemos macumbar.

2.3 Potências de terreiros e prepotências acadêmicas

Partimos da afirmação de Boaventura de Sousa Santos de que a colonialidade hegemônica assassina a epistemologia do Outro-subalternizado por meio de uma prática violenta de poder do Eu-hegemônico. Em outras palavras, podemos dizer que o projeto colonial só existe porque o Outro existe: é uma relação de submissão e de controle diretamente estabelecida. Por isso, entendemos que o projeto de Brasil-nação só se fundamenta porque há uma brasilidade a ser deslegitimada, negligenciada, subalternizada e, em última instância, assassinada.

Com essa percepção, nos colocamos diante de um paradigma pessimista estabelecido nas dinâmicas de pesquisa das Ciências Sociais, justamente quando se propõe um esforço acadêmico-político que parta da resistência. Essa passividade é percebida quando os objetos de estudo ficam restritos a metodologias comparativas ou interpretações fetichistas, animistas ou militantes. Nesta tese, nosso intuito é o de apresentar um corpo macumbeiro que se (re)elabora por meio de (re)existências, sem depender de uma relação direta com coações do poder hegemônico.

A ideia de resistência apresenta uma passividade da alteridade e da sujeitificação de corpos e saberes complexos e sofisticados, por colocá-los em comparação a outros corpos e saberes que exercem algum tipo de controle sobre eles, como se não existem independentemente e constituíssem epistemologias próprias. Entendemos que a categoria de resistência não nos cabe, porque só se resiste diante de um comando, de um ataque ou de

uma ameaça. Pela resistência, o Outro-subalternizado só orbitaria ao redor do Eu-hegemônico. Nosso intuito é o de apresentar o Outro-subalternizado como sujeito que independe das ações e das afirmações da hegemonia. Por isso, consideramos adequado o termo existência ou (re)existência. Independentemente do Brasil-nação, a brasilidade existe!

Por meio da terreiragem e da macumbaria, os corpos macumbeiros revelam uma dinâmica fundamentada na (re)existência. A brasilidade não existe em função do Brasil-nação, mas apesar dele. São elaborações de existência “imantadas nos corpos, suportes de memórias e de experiências múltiplas que, lançadas na vida do não retorno, da desterritorialização e do desaparecimento cognitivo e identitário” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 11), reinventam-se. Em alguma instância, também, reinventam o mundo. O devir macumbeiro permite que o sujeito se potencialize como indivíduo que se elabora e se reconhece a partir de sua comunidade, seu terreiro, seu corpo e seu cotidiano.

Ao subalternizar o Outro, ao aplicar políticas estratégicas de desencanto, da não-ritualização da vida, o Brasil-nação (e a prepotência acadêmica a seu serviço, a que Rufino e Simas chamam de razão intransigente) produz “a descredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física ou simbólica” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 11). A fé do Brasil-nação é um dispositivo colonial que pode tanto praticar o extermínio de corpos vivos⁴⁹ quanto o desvio existencial por meio do desencanto.

A nossa defesa é a de que precisamos reconhecer os corpos macumbeiros como objetos sujeitificados detentores de uma ontologia e potenciais articuladores de uma epistemologia (a de terreiro). Por meio das experiências sociais de ancestralidade e metodológicas de encantamento, reconhecemos que a brasilidade também tem recursos éticos e estéticos para produzir ciência, a que chamaremos de conceito exusíaco (o ético) e conceito exunouveau (o estético).

Precisamos complexificar e sofisticar os saberes macumbeiros, porque

a partir das noções de ancestralidade e de encantamento praticamos uma dobra nas limitações da razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental. É a partir também dessas duas noções que enveredam grande parte dos saberes assentes no

⁴⁹ Discutimos esse extermínio de corpos vivos por meio da fé do Brasil-nação no artigo *Institucionalização do racismo religioso: reflexões sobre o racismo religioso institucionalizado na gestão de Sérgio Camargo na Fundação Cultural Palmares* (BONINE, 2022). Nele, abordamos as estratégias de controle do governo de Jair Bolsonaro no desmonte da pasta federal cujo intuito é manter e assegurar a sociabilidade, os saberes e a cultura de corpos negros, transformando-os em inimigos da moral e da ética brasileiras.

complexo epistemológico das macumbas. Dobrar a morte, lida nesse caso como assombro, carrego e desencantamento fundamentado no colonialismo, se faz necessário para praticarmos outros caminhos. Esta dobra política e epistemológica é crucial para um reposicionamento ético e estético das populações e das suas produções, que historicamente foram vistas, a partir de rigores totalitários, como formas subalternas não credíveis (...) mantidas sob a condição de demonizadas ou de animistas-fetichistas. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 11)

Se nos concentrarmos apenas na prática científica do reducionismo metodológico, não perceberemos a potencialidade do detalhe na experiência macumbeira. O conceito do devir macumbeiro surge com o botequim, com a rua, com o paetê na roupa da passista da escola de samba ou com a goma do pano da costa da filha de santo. A ética exusíaca e a estética exunouveau, enquanto conceitos científicos, procuram a complexidade e a sofisticação, sem esperar pelo extraordinário, sem menosprezar o ordinário, já que é “na miudeza da vida comum (que) os saberes se encantam, e são reinventados os sentidos do mundo” (RUFINO; SIMAS, 2018, p 13).

Pensamos a epistemologia de terreiro a partir do encontro e do encanto por reconhecermos as potências éticas e estéticas de corpos encruzilhados, que apreendem suas ontologias a partir das frestas, dos cruzamentos, por dinâmicas de alternância ou de aglutinação, sem exclusão, sem comparações funcionalistas, nas quais um caminho é escolhido em detrimento da negação total de outro caminho. A nós, interessam as encruzilhadas e as imprevisibilidades possíveis.

Reconhecemos que “as encruzilhadas são lugares de encantamentos, (...) como potência de mundo diretamente ligada ao que podemos chamar de culturas de síncope” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 17 e p. 18). O que os pesquisadores citados chamam de culturas de síncope é o que, aqui, entenderemos como frestas, como capacidade de alternância e de aglutinação daquilo que se é incorporado e (re)incorporado socialmente por meio dos aprendizados, das brincadeiras, da religiosidade, da escolaridade dos terreiros.

Em alguns casos, nessas frestas são elaboradas as fagulhas de extraordinário no ordinário, um drible do cotidiano em que a (re)existência acontece. Um movimento sincopado rompe com a constância, faz com que os pequenos feitos do dia a dia permitam a elaboração de identidades individuais e coletivas de outras existências, as extraordinárias. No sincopado do tempo e do modo, o devir se constitui.

Pelas possibilidades das frestas e das imprevisibilidades das encruzilhadas, não precisamos escolher um caminho em detrimento do outro, podemos ir e voltar. Quando incorporamos o ritmo sincopado às práticas ordinárias, podemos perceber as marcas que nos localizam no tempo e nos permitem modos, numa (re)elaboração do devir.

Sidnei Nogueira, ainda em seu artigo para o *Le Monde Diplomatique Brasil*, com o qual abrimos o primeiro capítulo, escreveu que “os problemas do Brasil têm sido, na mente de muitos, de ordem mítica. Problemas complexos reduzidos à luta do bem contra o mal têm levado as pessoas a acreditar que a solução, na maioria das vezes, é do campo da religião” (NOGUEIRA, 2022, p. 1).

Essa perspectiva é uma hipótese que podemos percorrer nesta tese sobre a urgência de oferecer alternativas epistemológicas ao projeto colonial de dominação dos corpos e, consequentemente, de ontologias que escapam da ordem hegemônica. A religião é um conceito que, no caso específico das epistemologias de terreiro, não é suficiente para perspectivar suas dinâmicas, suas elaborações complexas e sofisticadas nas frestas. Religião, como conceito hegemônico, não permite síncope, por se afastar do encantamento e se aproximar do controle.

Nogueira, em seu texto, parece dialogar diretamente com o chamamento de Boaventura de Sousa Santos sobre a necessidade de sair dos eixos dominantes e Byung-Chul Han com a estratégia neoliberal de acabar com os rituais como recurso de dominação e controle das perspectivas de vida. Se pensarmos na religião, a fé do Brasil-nação parece ser um dispositivo bem-sucedido para o controle de corpos e extermínio de saberes.

A fé do Brasil-nação “é sempre uma estratégia de dominação, por alienação, a (re)potencialização exponencial do mal para a oferta do bem. É assim que funciona o mercado capitalista somado ao colonialismo” (NOGUEIRA, 2022, p. 1). Esse mercado abrange as esferas familiares, religiosas e políticas por ser fundamental para a manutenção de uma política de exploração alicerçada nas disputas sociais.

O conceito de religião é muito caro à disciplina da Ciência da Religião. Tirando a obviedade associativa dessa afirmação, podemos assumir que o principal objeto da área, que a difere das outras das Ciências Sociais, é a religião. Os caminhos percorridos nesta tese não procuram invalidar essa perspectiva, pelo contrário, desejamos reforçar que a brasilidade incorpora, sim, uma religião, mas não se esgota nela.

Tampouco acreditamos que denunciar o apagamento dos rituais, e colocar um olhar direcionado para as epistemologias do sul, sejam suficientes como recursos metodológicos para o fazer científico que contemple a complexidade e a sofisticação da brasilidade. Os corpos macumbeiros carregam ontologias próprias elaboradas no terreiro do samba, no terreiro da macumba e no terreiro do cotidiano. Sua própria constituição parte de um encontro encruzilhado, das possibilidades e das imprevisibilidades.

Da terreiragem e da macumbaria, surgem corpos políticos, religiosos e familiares que se encontram numa dinâmica própria de códigos éticos e estéticos, proporcionando um devir macumbeiro que os estabelece no tempo e os constitui no modo. Para que consigamos conceituar esse devir macumbeiro e aplicá-lo em diferentes lugares sociais, utilizaremos duas perspectivas fundamentais para a macumbaria: a ética exusíaca e a estética exunouveau.

Capítulo 3

Exu mora nas encruzilhadas. Exu é as encruzilhadas. É também os mercados, as praças públicas, as escolas, os botequins, as ruas, os espaços de sociabilidade, de conflito e de acordo, de alternâncias, proporcionando um princípio dinâmico de pensamento. “As encruzilhadas são lugares de encantamentos para todos os povos” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 17), carregam uma potencialidade de conhecimentos construídos nas frestas.

No primeiro capítulo desta tese, traçamos uma perspectiva epistemológica dominante, de onde a gente vem enquanto cientistas da religião. Apresentamos as chaves metodológicas de complexidade e de sofisticação para elaboração de uma ciência de alteridade, passamos pelas urgências de se produzir pesquisas a partir de outras perspectivas, as decoloniais, e as evidências de uma mecanização produtivista das dinâmicas do mundo, por meio do desaparecimento dos rituais.

Enquanto conquistas epistemológicas, no segundo capítulo, percebemos as potencialidades dos corpos como recursos de aprendizagem e de produção de saberes. O devir macumbeiro, a macumbaria e a terreiragem são corpos políticos e corpos macumbeiros. Por meio de uma abordagem que não se restringe à perspectiva desencantada, pudemos entender as capacidades que os corpos têm de produzir sociabilidade a partir de si mesmos.

Corpos-sujeitos, com alteridade e identidade, que nos ajudam a produzir uma ciência que parta do objeto e não de nossas lentes distanciadas e fragilmente isentas.

Conseguimos discutir e reunir recursos metodológicos suficientes para produzirmos uma pesquisa por meio da complexidade e da sofisticação. Neste capítulo, vamos perceber as potencialidades de caminhos ao aplicarmos essas premissas em duas frentes da epistemologia de terreiro: a ética e a estética.

3.1 Pensamento exusíaco, a ética das macumbas

No carnaval de 2022, a Acadêmicos do Grande Rio⁵⁰ levou Exu para a avenida do samba. Não que ele já não exista por lá, nas cachaças jogadas no asfalto, nos padês (sua comida feita de farinha de mandioca crua com dendê, cachaça e pimenta) arriados na concentração, ou nos corpos de quem acredita que o encanto da vida esteja em saber dançar. O que a escola de samba levou para a Sapucaí foi o pensamento exusíaco, a ética das macumbas.

O primeiro ensinamento da postura de um corpo macumbeiro está na primeira frase do samba “boa noite, moça/ boa noite, moço/ aqui na terra é nosso templo de fé”. Há de se entrar em qualquer lugar, mas é preciso pedir licença e saudar. Depois, o segundo ensinamento, na sequência do samba, sobre o dinamismo de uma existência que pode ocupar todos os lugares, que se encontra na fresta dos caminhos, “faísca da cabaça de igbá, / na gira, Pombogira, Aluvaíá! / Num mar de dendê, caboclo, andarilho, mensageiro / das mãos que riscam pemba no terreiro renasce palmares, Zumbi Agbá”.

Exu está na materialidade, no igbá (assentamento), na gira, no dendê, nos corpos que transitam as ruas, nas mãos daqueles que procuram por ele, e até mesmo nos heróis. E está na encruzilhada, de onde exala o pensamento exusíaco, “lá na encruza, a esperança acendeu (...) lá na encruza onde a flor nasceu raiz”. É na encruzilhada que se oferece a dinâmica da existência, as possibilidades de escolha e as alternâncias de pensamento.

Tamanhas são as imprevisibilidades das encruzilhadas e as oportunidades que podem surgir da escolha e dos caminhos que a fresta, o cruzo, a bagunça e a subversão amedrontam

⁵⁰ *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*. Samba-enredo da Grande Rio, 2022. Composição: Gustavo Clarão, Arlindinho Cruz, Jr Fragga, Claudio Mattos, Thiago Meiners e Igor Leal.

o pensamento hegemônico. Pois “o fato é que a humanidade sempre encarou os caminhos cruzados com temor e encantamento” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 23), por isso, a macumbaria subverte esse termo e percebe o cruzo como oportunidade.

A binaridade de pensamento, a prática da fé do Brasil-nação, limita as possibilidades. Por isso, a brasilidade se apropria da imprevisibilidade e assume a responsabilidade de escolha como instrumento de liberdade. Ritualizar a vida também parte de uma ética, da ética exusíaca, que permite voltar atrás e repensar os caminhos, com alternância do devir, no tempo e no modo, sem as limitações da binaridade. Não há certo e errado, nem bem e mal, porque “a encruzilhada é o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 24).

Os corpos macumbeiros não estão condenados à renúncia de algo por meio das possibilidades, mas abertos e sujeitos ao encontro e ao encanto. Para que possamos compreender essa relação com o encantamento e o pensamento encruzilhado, precisamos conceitualizar a perspectiva exusíaca da vida. Nós a entendemos como um dispositivo ético da epistemologia de terreiro.

A ética exusíaca é um instrumento basilar da ontologia elaborada por aqueles e aquelas que (re)existem em um projeto colonial de subalternidade. Sendo, inclusive, conceito fundamental para o fazer científico de um pesquisador e de uma pesquisadora que deseja enxergar o Brasil pela brasilidade. Sabemos que essa perspectiva pode gerar conflito na ética científica dominante, a partir da ideia positivista de desassociação absoluta de quem pesquisa com seu objeto, mas nosso devir macumbeiro nos permite experimentar empiricamente a ética exusíaca e subverter o cientificismo.

Para que a nossa pesquisa parta de uma ética exusíaca, precisamos sujeitificar não apenas o nosso objeto, mas a nós que o pesquisamos. Entendemos que “o sujeito é também o limite do mundo, não é possível determinar com clareza, no curso da vida, o ponto particular que eu possa delimitar como aquele no qual minha subjetividade emerge” (DAS, 2020, p. 26). Por isso, se assumirmos essa compreensão da antropóloga indiana Veena Das com a postura de pesquisador cambono de Simas e Rufino, entendemos que nos sujeitificamos quando reconhecemos nossa subjetividade.

Metodologicamente, o pesquisador e a pesquisadora também são o limite de suas pesquisas, um limite de referencial de fala, de lugar de voz e de escuta e de escolhas

subjetivas e objetivas de recursos acadêmicos, por isso, nosso código ético não é o de tentar alcançar isenção, mas o de assumir as nossas preocupações, os nossos interesses e os nossos lugares políticos, sociais e religiosos. Nós somos um corpo macumbeiro que pesquisa macumbaria.

É nessa sujeitificação de si e do Outro que o pensamento exusíaco, a ética das macumbas, é elaborado como um conceito na epistemologia de terreiro: os corpos sujeitificados falam por si, em uma dinâmica de alternância e de alteridade que foge de qualquer perspectiva binária e excludente. Tudo é possível na brasilidade exusíaca, até mesmo o ordinário, o banal, o reles e o óbvio.

As perspectivas de um pensamento exusíaco são tantas que só em suas encruzilhadas epistemológicas nos foi possível traçar uma conversa conceitual das malhas teóricas de uma antropóloga indiana, Veena Das, um filósofo sul-coreano, Byung-Chul Han, um sociólogo português Boaventura de Sousa Santos com as perspectivas de brasilidade de autores e autoras que nos instrumentalizarão no devir macumbeiro. Esta tese, por si, já representa uma ética exusíaca.

Para que consigamos sujeitificar corpos, Veena Das propõe um exercício de alteridade. Para a morte compulsória e a as faltas de perspectivas do sistema neoliberal, Byung-Chul Han reforça a atenção aos rituais da vida. Para a colonialidade do pensamento, Boaventura de Sousa Santos propõe as epistemologias do sul. O pensamento exusíaco incorpora nos corpos macumbeiros esse dríble à castração da alteridade: reconhece os corpos sujeitos e suas liberdades (e responsabilidades) individuais e coletivas; ritualiza suas dinâmicas, seja pelas possibilidades do cotidiano ou pelas elaborações filosóficas da oralidade e da memória; produz conhecimento de si para si, (re)elaborando a brasilidade mesmo diante do Brasil-nação.

Se recuperarmos o samba da Grande Rio, nele, podemos perceber um cotidiano, um lugar e um corpo apartados da fé do Brasil-nação nas violências cotidianas: “ô, luar, ô, luar, catiço reinando na segunda-feira. / Ô, luar, dobra o surdo de terceira pra saudar os guardiões da favela. / Eu sou da lira e meu bloco é sentinela”. A favela é o lugar que o Brasil-nação elegeu para assujeitar corpos indesejados, destitui-los das possibilidades de sujeito. Porém, também é nas favelas que esses corpos se (re)elaboram e sofisticam as existências da

brasilidade. Apesar de um Brasil que não confere espaço e recursos para suas alteridades, os corpos macumbeiros praticam o cotidiano.

Inclusive, sobre um devir estabelecido no tempo e no modo, a Grande Rio cantou uma ética exusíaca em “Laroyê, laroyê, laroyê! / É poesia na escola e no sertão. / A voz do povo, profeta das ruas, / tantas Estamiras desse chão”. O pensamento exusíaco, a ética das macumbas, está nessa poesia, nessa epistemologia própria que também pode ser apreendida na escola e no sertão numa lógica de alternância, de caminhos que não se excluem, nem mesmo se sobressai um ao outro.

A própria Estamira presente no verso, que chama pelo profeta das ruas, é Estamira Gomes de Sousa,⁵¹ catadora de lixo falecida em 2011, que percorria um aterro sanitário no Jardim Gramacho (Rio de Janeiro) e se comunicava com Exu em um telefone, falando: “Câmbio, Exu. Fala, Majeté!”.

A escola de samba levou para a avenida processos de sujeitificação por meio de uma ética exusíaca e de uma brasilidade estabelecida na imprevisibilidade. “Laroyê, laroyê, laroyê! / As sete chaves vêm abrir meu caminhar. / À meia-noite ou no sol do alvorecer / pra confirmar. / (...) Amei o sol, amei a lua, Marabô, Alafíá! / Eu sou do carteadado e da quebrada. / Sou do fogo e gargalhada, ê, Mojubá”.

Nesses versos, podemos perceber os rituais que ficam evidentes pela materialidade simbólica (e às vezes concreta) das propostas de um pensamento exusíaco: sete chaves, abrir o caminhar, à meia-noite ou ao alvorecer. Ser um corpo brincante, do carteadado, ou um corpo do cotidiano, da quebrada. Ser do fogo e, também, da gargalhada. Exu é a imprevisibilidade e as possibilidades, a ética exusíaca pode ser experimentada quando nos colocamos disponíveis para essa encruzilhada.

Entendemos que nos tornamos sujeitos quando ritualizamos a vida. Na compreensão de sujeito de Veena Das, o ordinário é imprescindível para que possamos perceber sua alteridade e sua identidade, seja na perspectiva do lamento ou do amor (DAS, 2020). Acreditamos que nos alinharmos ao conceito da antropóloga seja o início do nosso caminho

⁵¹ A história de Estamira Gomes de Sousa é narrada no documentário *Estamira* de Marcos Prado. Ao abordar a trajetória da catadora de lixo que trabalhava no aterro sanitário do Jardim Gramacho, no Rio de Janeiro, o diretor abordou a perspectiva da mulher de que o verdadeiro lixo são os valores falidos em que a sociedade vive. (*Estamira*. Direção de Marcos Prado. Produção de José Padilha. São Paulo: Europa Filmes, 2005).

no processo de sujeitificação do Outro-subalternizado, mas precisamos nos desprender mais uma vez dessa perspectiva binária do fazer científico.

Das conceitualiza o afeto como produtor de registros sociais em duas perspectivas: a do virtual e a do potencial, de um medo, lamento ou amor que seja praticado no ordinário, no banal, no dia a dia como memória ou como ação. Para ela, é importante perceber “o que acontece ao sujeito e ao mundo quando a memória de tais eventos está guardada nos relacionamentos existentes” (DAS, 2020, p. 30).

Sua perspectiva é interessante e contribui para a nossa percepção de disputa social entre o Brasil-nação e a brasilidade, porque o dispositivo de fé do Brasil-nação opera como perigo, como um rumor que ameaça e violenta, controla e proíbe, produzindo sujeitos céticos que “vêm a ser incrustados em uma vida cotidiana amedrontada” (DAS, 2020, p. 31), fazendo com que dependam da própria instância do Estado, do Brasil-nação e do recurso da fé institucionalizada para “apagar as dores ou prover meios para reparar essa sensação de ser traído pelo cotidiano” (DAS, 2020, p. 32).

Porém, o que nos interessa é a perspectiva encantada que a brasilidade (re)elabora por meio de sua capacidade de ritualizar a vida. Pensemos no afeto que Das oferece como recurso de sujeitificação e no ordinário como possibilidade de vida para que possamos entender a alteridade do corpo macumbeiro. A macumbaria experimenta o afeto por meio do amor, como analisaremos no capítulo *Nós sabemos conviver* e o ordinário como o terreiro do cotidiano.

Veena Das parte de uma pesquisa ocidentalizada, embora se pretenda decolonial. Um exemplo da complexidade e da sofisticação do devir macumbeiro é a conclusão do estudo *Mito e espiritualidade: mulheres negras* da intelectual e pesquisadora negra Helena Theodoro. Ao comparar os processos de sujeitificação por meio do gozo e da sexualidade de mulheres negras e brancas, Theodoro conclui que

o cotidiano e o imaginário de mulheres negras e brancas revelam os diferentes usos do corpo e da sexualidade em nossa sociedade. A tradição judaico-cristã determina as posições para dormir, ficar de pé, sentar e descansar segundo suas formas de expressão. Assim, o que é sexualmente excitante e estimulante numa cultura, é repelente e vergonhoso em outra. Assim, os indivíduos nascidos em sociedades diversas, sujeitos a diferentes tradições, apresentam hábitos e costumes corporais distintos, sendo que as religiões são responsáveis pela compreensão da sociedade, sendo um fato social. (THEODORO LOPES, 2003, p. 250)

Nós entendemos que os terreiros do samba, da macumba e do cotidiano sujeitificam, por meio do devir macumbeiro, sujeitos da brasilidade. O corpo macumbeiro não pratica o cotidiano nem (re)elabora rituais para resistir a algo, como num processo contínuo de resistência a violências (DAS, 2020), mas para pensar a partir de si mesmo e se perceber como um referencial, tanto nas performances individuais quanto coletivas: para poder gozar e encantar. A sociabilidade é a encruzilhada da brasilidade e o terreiro seus espaços de pertencimento, ético e estético.

3.2 Cultura material: Exu vai à Sapucaí

Se pensarmos a ética das macumbas, o pensamento exusíaco, a partir dos eixos metodológicos de complexidade e sofisticação, já driblamos a normatividade do pensamento colonial e a herança positivista do fazer científico. Essa estrutura cientificista também pode ser subvertida pela potência empírica da materialidade. Quando pensamos que Exu vai à Sapucaí, podemos entender essa ideia como um corpo matéria que percorre um caminho, como uma ontologia experimentada no cotidiano ou como uma experiência ética de formação de sujeitos.

Antes de estruturarmos a nossa compreensão do que significa Exu ir para a Sapucaí, propomos repensar a proposta de cultura material na Ciência da Religião. Nós entendemos a ruptura com o cânone e a subversão que os estudos materiais proporcionam na disciplina, mas não podemos deixar de fazer algumas reflexões, porque o ritual da brasilidade é uma experiência que mais se aproxima da ontologia encantada do que da perspectiva material.

A doutora e mestra em Ciência da Religião, Patrícia Souza, em sua tese *Religião Material*, oferece uma abordagem para percepção de sociedades e comunidades, que não está circunscrita no entendimento material restrito das epistemologias dominantes, como o de que um objeto ganha relevância religiosa a partir de seu uso para determinado fim. A proposta da autora é justamente a aplicação de um drible exusíaco nessa dicotomia que separa razão e emoção nas produções científicas e demonstrar um conceito não desassociado de corpo e de experiência.

Ela escreve que “a racionalidade provocou uma necessidade de adaptação por parte das religiões” (SOUZA, 2019, p. 41), o que nos permite perceber um devir religioso que

também opera nos processos de sociabilidade. Nesse processo social, em que as concepções de mundo e de deus foram se racionalizando, instrumentalizou-se o desencantamento do mundo como um dispositivo de controle dos corpos. Esse controle foi praticado na ontologia e na sociabilidade. Tanto os saberes quanto as performances sociais se racionalizaram.

O que nos leva a pensar sobre a dinâmica da brasilidade com o Brasil-nação. Essas adaptações podem até ter ocorrido e ocorrerem, mas existe uma (re)elaboração ética e, também, estética que perpassa a materialidade da religião, a ponto, inclusive, de Exu estar na avenida do samba em sua alteridade, com sua identidade assumida nas mais diversas possibilidades. Ao cantar “Exu caveira, Sete saias, Catacumba. / É no toque da macumba, Saravá, Alafiá! / Seu Zé, malandro da encruzilhada, / Padilha da saia rodada, ê, Mojubá! / Sou Capa preta, Tiriri, sou Tranca rua”, a Grande Rio não leva uma representação de Exu para a Sapucaí, mas ele próprio, em sua complexa e sofisticada ontologia.

Por isso, assumir a materialidade da religião como uma abordagem metodológica para a Ciência da Religião é um dos caminhos possíveis para se perceber a epistemologia de terreiro como potencial malha teórica para a disciplina, só que não o único, por percebemos, ainda, a dificuldade que o conceito material tem para assumir experiências encantadas não como possibilidades do corpo, mas como ontologias encruzilhadas, pertencentes a um devir.

Se “para a cultura material, objetos e práticas não são compreendidos como representações ou ilustrações de conceitos, mas como tendo ação e papel particulares” (SOUZA, 2019, p. 104), para o devir macumbeiro a ação e o papel advêm de uma experiência de brasilidade que só um corpo macumbeiro consegue experimentar.

A materialidade da religião nos auxilia a percorrer alguns caminhos nas constituintes da Ciência da Religião, inclusive, a alcançar as primeiras respostas sobre um devir macumbeiro, mas esse corpo que pratica macumbaria, que promove terreiragem e experimenta um devir exusíaco, é o que possibilita os processos de (re)existências de sujeitos não apenas no campo religioso. Os processos de sociabilidade do corpo macumbeiro adquirem maior alteridade quando Exu vai para a Sapucaí e revela que um espaço, até então secular e profano, é sagrado para quem o pratica com ética e estética associadas numa constituição de sujeito.

À luz da cultura material, Exu vai à avenida. Para o devir macumbeiro, Exu é a avenida. Para além do contexto de carnaval e de toda licença poética que o contexto permite,

podemos perceber esse movimento de Exu ir para a avenida como uma “virada sensorial”, pois

resgata e explora a percepção, os sentidos e as emoções, como contrapartida à racionalidade: até então dominante. Esta mudança de paradigma foi classificada por acadêmicos como a “virada sensorial”, ou seja, estudos que levariam em conta o corpo e a sensibilidade. O estudo destes aspectos evidencia o corpo como origem de aprendizagens e abre espaço para a materialidade. (SOUZA, 2019, p 12)

Só que propomos uma compreensão que repense os espaços considerados profanos e sagrados como se não pudessem pertencer um ao outro. O próprio corpo macumbeiro é um co-pertencimento, por ser a origem de aprendizagem para quem se (re)elabora a partir da epistemologia de terreiro, mas também a continuidade desse saber, num processo pedagógico do indivíduo e da comunidade.

Seja pelo samba, como um corpo que dança e festeja (e aprende), pela macumba, como um corpo que reza e se encanta (e aprende) ou pelo cotidiano, como um corpo de sociabilidade, que se constrói pelo convívio (e aprende), o devir macumbeiro constituiu um processo de sujeitificação e o ritual da brasilidade não é apenas uma experiência material, mas as (re)elaborações de existências.

A proposta metodológica desta tese é oferecer instrumentos possíveis para se pensar a religião, também, por meio da macumbaria. O pensamento exusíaco, em sua abordagem material, pode ser percebido por suas compreensões complexa e sofisticada. Por exemplo, primeiro como alternativa à metodologia hegemônica de explicação; segundo, como alternativa à metodologia hegemônica de redução.

Só que propomos incluir uma perspectiva que reconheça o encantamento e a alteridade de um saber muito própria da brasilidade como recurso suficiente para perceber processos sociais. A complexidade da ética macumbeira está na sua corporeidade, em sua percepção para além das limitações do pensamento racional e do que se alcança na materialidade, pois

as máximas macumbísticas não só apontam o corpo, historicamente negado e regulado, como potência de saber, como também deslocam o ser humano, que ao longo da história ocupa lugar de distinção por ser considerado dotado de racionalidade, para um lugar de rasura e interseção com outras presenças. Estas presenças podem ser não materializáveis, como o caso dos fenômenos da incorporação ou de outras naturezas, como na interação com plantas, sementes, alimentos e animais que ao serem ofertados vêm a se fundir na vitalidade do ser,

deslocando a supremacia de um sobre outro, ressignificando a noção de cadeira e interligação. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 30)

Entendemos que esse conceito de complexidade se elabora a partir de uma postura científica que não valida nem invalida a percepção mística e a compreensão ecológica de corpos macumbeiros. Não cabe à Ciência da Religião averiguar as possíveis veracidades dos mistérios corporificados na epistemologia de terreiro, mas entender a circunscrição desses saberes em um lugar de subalternidade e em suas (re)elaborações dinâmicas em detrimento do Brasil-nação.

Diante da produção lucrativa/mercadológica da vida, do desencantamento, os corpos macumbeiros praticam o encantamento e os rituais; como alternativa ao assujeitamento, forjam suas alteridades; na esteira da colonialidade e das imposições doutrinárias de pensamentos binárias, levam Exu para a avenida que é Exu.

Assumimos que as noções de encantamento e de desencantamento aplicadas a essas posturas sociopolíticas constituem o eixo sofisticado do pensamento exusíaco. Essa é outra aplicabilidade do conceito para que possamos perceber as relações sociais a partir dessa forma de conhecimento: os saberes dos corpos macumbeiros subvertem a ordem, propõem afirmações e estratégias de (re)existências e elaboram possibilidades de ser e de estar no mundo como sujeitos.

Se formos pensar nas estratégias de uma sociedade que se constitui pelas frestas do encanto e do desencanto, podemos entender que as experiências de vida não se restringem exclusivamente aos seres humanos, tamanhas são as possibilidades de vida em uma percepção ecológica de sociedade.

A cultural material é uma alternativa metodológica que compreende a materialidade e confere a ela agências próprias de potencialidades sociais. Só que tanto materiais quanto potencialidades nos auxiliam a perceber um pouco da macumbaria, a complexidade e a sofisticação dessa experiência são suas compreensões ecológica e circular das possibilidades de (re)existência.

Ecologia e circularidade são outro drible nos paradigmas restritos de pensamento, que circunscreve qualquer percepção de mundo apenas às elaborações humanas, sendo esse “humanas” um homem, cisgênero, branco, heterossexual, com suficientes recursos financeiros etc:

Outro fator é a incapacidade de descentrar a experiência de saber de mundo da figuração da espécie humana como mantenedora única desse saber. Para uma epistemologia das macumbas há que se credibilizar as inúmeras formas de experiências, principalmente aquelas não possíveis no colonialismo ocidental, como mantenedoras e produtoras de saber. Pedras de rio, caroços de dendê, plantas, animais, sons, conchas e muitas outras formas são, na relação com o que inventamos da vida, formas de manutenção, produção e orientação de saberes assentados em outras lógicas. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 31)

Por isso o Exu que não só é como vai à avenida do samba, além de ser uma identidade religiosa, é um corpo que sabe dançar, é um espaço de sociabilidade, é uma memória de ancestralidade que confere alteridade a sujeitos e ensina por meio disso. Por isso, em uma dinâmica que adquire toda a tonicidade referente ao contexto, Exu vai à avenida (e ganha)⁵² no carnaval pós-pandemia de Covid-19, quando os corpos estão reaprendendo a festejar.

Tanto o eixo complexo quanto o eixo sofisticado do pensamento exusíaco, a ética das macumbas, são conceitos fundamentais para elaborarmos a malha teórica que sistematiza a epistemologia de terreiro nesta tese. A materialidade do corpo é imprescindível para essa percepção, mas não suficiente. Precisamos encantar, também, a cultura material, convidá-la para o xirê.

Como um exemplo adiantado, por ora, desse encantamento do corpo, podemos pensar na padilhagem e na malandragem como instrumentos que não são apenas corpo-agência, são corpos encantados para a epistemologia de terreiro. Na macumbaria, na terreiragem, e no devir macumbeiro, as Padilhas e os Malandros são corpos carregados de ética e de estética próprias.

Esses corpos atuam socialmente como alternativa às imposições de subalternidade, castidade e punição dos corpos, pois “o conflito entre o individual e o coletivo não é somente do domínio da experiência de cada um, mas é igualmente realidade fundamental da vida social” (THEODORO LOPES, 2003, p. 249). Os corpos macumbeiros operam pela estética exunouveau, nos possibilitando perceber que a ética também depende de uma estética, nas escolhas, nas decisões, nas imprevisibilidades e nas possibilidades.

3.3 Exunouveau, a estética das macumbas

⁵² Grande Rio, com seu enredo *Fala Majeté! As sete chaves de Exu* foi a campeã do carnaval 2022.

Uma ética não está apartada de uma estética. Toda ontologia, todo arcabouço moral, é revelado por meio de uma materialidade, de signos repletos de significados, de uma tradução estampada daquilo que se percebe enquanto dialética de assimilações e negações de influências histórico sociais, porque “todas as representações que as instituições elaboram têm a marca da tensão, dando-lhe um sentido e buscando mantê-la nos limites do suportável” (THEODORO LOPES, 2003, p. 249).

A brasilidade, apesar do Brasil-nação, tem um conjunto de códigos estéticos muito próprios, estruturados em “cenários históricos e sociais que revelam, ao mesmo tempo, uma aceitação e uma recusa das heranças afrodiaspóricas” (PEREIRA, 2022, p. 11). Essas experiências muito próprias dos corpos macumbeiros têm dois eixos de formulação: instigantes e inovadores.

Instigam por pressupor um estímulo de “superação de barreiras étnicas, políticas e ideológicas” (PEREIRA, 2022, p. 11). O que poderíamos, aqui, assimilar não como superação, mas como drible, uma vez que não se supera, na experiência macumbeira, as barreiras sociais forjadas no Brasil-nação, mas driblam, propiciam sua alteridade apesar da colonialidade. Uma estética que instiga por tornar o repertório social algo familiar e fundamental para constituição de pertencimento, “por tornar presente, em nosso universo interior, o que se encontra distante de nós, o que está ausente” (THEODORO LOPES, 2003, p. 250) por conta da violência do Brasil-nação.

Também inovam por “apontarem o diálogo entre as diferenças como um agenciador de discursos e práticas inclusivas” (PEREIRA, 2022, p. 11). A diferença, na estética exunouveau, é sua inovação, elaborada nas frestas sociais, no encontro das encruzilhadas, na incorporação do discurso e da prática num exercício cotidiano.

O Brasil-nação nos forjou em uma sociedade colonial que nos circunscreveu num processo histórico cordial, perpetuando entre nós o senso comum de hibridismo romântico e auspiciosa harmonia. Em nosso imaginário, perpetuou uma ideia de convivência consensual entre culturas híbridas num processo associativo e aglutinador, como se não disputássemos espaços de sociabilidade. Nesse processo, o Brasil-nação negligenciou saberes, assassinou corpos e reforçou práticas socioculturais hegemônicas.

Embora a fé do Brasil-nação seja um dispositivo de controle operando na ideia de que “a experiência de ser um sujeito é a experiência de um limite” (DAS, 2020, p. 25), limitando

a ética e a estética sob um referencial colonizador, o rito da brasilidade, por meio da macumbaria, oferece possibilidades estéticas refletidas e produzidas por corpos macumbeiros, que constroem e (re)constroem memórias, narram histórias e possibilitam (re)existências.

Podemos nos perguntar por que precisamos conceitualizar uma estética macumbeira que parta da pluralidade e do experimentalismo? Porque devemos, enquanto pesquisadores sociais, encontrar brechas na metodologia científica que não corroborem ou perpetuem sistemas limitantes, excludentes ou assassinos. Precisamos aplicar uma crítica ao modelo estético hegemônico estabelecendo uma dialética de alternância: propormos um conceito plural e experimental é também nos colocarmos no centro da roda.

Se assumimos a postura de pesquisador cambono e entendemos o nosso corpo de pesquisador como um corpo macumbeiro, precisamos estender a experiência de pesquisa para o nosso processo de sujeitificação. O nosso objeto de estudo não está apenas apartado de nós, mas faz parte de nosso cotidiano. A estética *exunouveau* é um jogo linguístico de aglutinação de Exu, o orixá da imprevisibilidade, com *nouveau*, termo emprestado da História da Arte que conceitualiza uma das escolas modernistas, iniciada na França no final do século XIX.

Em 1900, Paris exportava para os países colonizados, que pretendiam reproduzir uma estética hegemônica, sua arquitetura, seus objetos de arte, móveis e tapeçarias como exemplos do bom gosto e do naturalismo representado por formas orgânicas relacionadas com a natureza. O Brasil-nação se pretendia num lugar de reconhecimento social, reproduzindo uma chiqueza e uma fineza que pouco correspondiam à complexidade e à sofisticação da brasilidade.

A arte *nouveau* fez com que o Brasil-nação reproduzisse um lugar estético de subalternidade que a estética *exunouveau* não permitiu. O novo, o contraditório, a ode à natureza, a ideia de transmitir movimento para a arte ocorre nas ruas, nas encruzilhadas, nos trânsitos sociais, nos encontros e desencontros, nos espaços de disputa apesar da fé do Brasil-nação. O ritual da brasilidade é o imprevisível.

Assumimos o termo *estética exunouveau*⁵³ porque não se pretende conclusivo, não estabelece códigos limitantes, pelo contrário, nos permite análises que valorizem a brasilidade por meio de suas idiossincrasias e de seus trânsitos. A sistematização da estética dos terreiros é a macumbaria do cotidiano percebida por meio da

proposição de um modelo estético afrodescendente que valoriza a pluralidade e o experimentalismo do discurso poético pela análise do campo epistemológico relacionado à experiência da diáspora africana e pela avaliação de duas possíveis vertentes estéticas derivadas desse campo; tais vertentes foram chamadas de Orfe(x)u⁵⁴ e Exunouveau. (PEREIRA, 2022, p. 14)

Sistematizarmos a *estética exunouveau* faz com que tiremos as amarras coloniais dos corpos macumbeiros e percebamos, acadêmica e socialmente, como transitam com liberdade na brasilidade. Perceber os rituais por meio do conceito *exunouveau* é um convite aos pesquisadores e às pesquisadoras para vivenciarem a poesia como algo inerente do ser humano, o encantamento que nos sujeitifica. O ato poético, nas palavras de Edimilson Almeida Pereira, é um ato humano, por ser

permeado por contradições que lhe conferem densidade e fluidez, impulso e repouso, apropriação e perda. Sob essa perspectiva, o recorte étnico-cultural da matriz iorubá – e, particularmente, do dinamismo da mitopoética de Exu – não significa restringir a aplicabilidade dessa vertente de criação e de interpretação apenas às poéticas de sujeito afrodescendentes. Ao contrário, pelo que possui de tensão/contradição/mobilidade e humanidade, essa vertente, derivada da mitopoética de Exu, se aplica a quaisquer sujeitos e instâncias de criação poética, desde que em seus horizontes possamos entrever o respeito às alteridades, a vontade de diálogo e a valorização do experimentalismo estético. (PEREIRA, 2022, p. 15)

A *estética exunouveau* é o próprio carnaval. É a contradição da ordem. Em outras palavras, é a dialética invertida entre o secular e o religioso, em que se profana o sagrado e vice-versa. Todos os corpos coexistem em sua alteridade, porque é uma estética do movimento. O diálogo é o impulso necessário para se praticar, metodologicamente, a estética

⁵³ O conceito *exunouveau* é do escritor, intelectual, crítico literário e pesquisador de literatura Edimilson de Almeida Pereira que propõe uma sistematização da estética afrodiáspórica na literatura brasileira. Ele defende que “ao colaborar com a vertente político-pedagógica, procuramos registrar, analisar e valorizar o patrimônio imaterial dessas comunidades tradicionais” (PEREIRA, 2022, p. 12). Nosso intuito, por meio desta tese é o de perceber esses trânsitos diaspóricos na constituição da brasilidade e consideramos a macumbaria um complexo e sofisticado saber afrodiáspórico. Por isso, nossas discussões estéticas têm como referencial o conceito de Pereira.

⁵⁴ Nós não nos concentraremos na vertente orfe(x)u. Até o fim deste capítulo, apresentaremos como ela é entendida e defendida por Pereira, mas não pretendemos sistematizá-la como temos feito com *exunouveau*.

das macumbas: não existe resultado se não houver encontro. O diálogo também mora no cruzo da encruzilhada, é resultado de uma dinâmica social de fresta.

Não percebemos os terreiros, seja do samba, da macumba ou do cotidiano desassociados no repertório da macumbeira. O devir macumbeiro evidencia que “a função ritual da linguagem sagrada (nos espaços de terreiro) está intimamente ligada às prescrições que regem sua própria articulação estética” (PEREIRA, 2022, p. 114). Em outras palavras, nos corpos macumbeiros, quando se têm raiva, as entidades, os orixás, também terão. E não apenas no discurso, mas em todas suas frentes estéticas: na dança, nos objetos, nas roupas, nas oferendas etc.

Um exemplo político dessa experiência estética foi percebido por Helena Theodoro. Segundo ela, por meio da mitopoética de Oiá-Iansã, o feminismo se reestruturou nas disputas político-sociais. É no ritual da brasilidade, “no dia a dia das mulheres negras e pobres que a força de Iansã e das demais Iabás se revela. No mercado, sua presença se evidencia, porque troca é movimento e o movimento caracteriza Iansã e Exu” (THEODORO LOPES, 2003, p. 249), assim, a sociabilidade de mulheres pretas percebidas na mitopoética se tornaram pautas políticas e sociais.

Essa constatação de que Oiá-Iansã é um movimento possibilitou que mulheres experimentassem ética e esteticamente os movimentos no feminismo brasileiro. Com esse exemplo de sujeitificação também estético, o devir macumbeiro fez com que o feminismo da brasilidade ampliasse “seus horizontes, passando a situar, como alvos de sua luta, não apenas os assassinatos ou crimes de sangue, mas também os pequenos ‘assassinatos do dia a dia’, como a indiferença e os preconceitos racial e de classe” (THEODORO LOPES, 2003, p. 250).

O que se torna memória e constitui alteridades na brasilidade faz com que sujeitos possam ser e estar em movimento, experimentem o tempo e o modo do cotidiano como afirmações e (re)afirmações para pertencer e esperar. Por isso, a estética exunouveau é importante para que conceituemos o devir macumbeiro, é um saber e uma experiências dinâmicos, resultado de disputas e de acordos.

Esse dinamismo, esse trânsito e esse diálogo são elaborados por meio de um sentido antropológico, de um sentido poético-criador e de um sentido poético-comunitário. Essas percepções são resultado do cruzo da linguagem sagrada (terreiro da macumba), da

linguagem corporal (terreiro do samba) e da linguagem do espaço ritual de convívio (terreiro do cotidiano).

Podem ser “instrumento para construir e manter as pontes de ligação entre a imanência e a transcendência” (PEREIRA, 2022, p. 115), então, por meio de uma estética exunouveau, a aprendizagem é um devir: por ser o tempo, como resultado antropológico da memória; e um modo, como um espaço de aprendizagem por meio do corpo.

No próprio carnaval, quando uma escola de samba atravessa a Marquês de Sapucaí, ela não está isenta de um pacto antropológico, de um pressuposto íntimo que pretende ritualizar a construção de uma aprendizagem e a manutenção de uma memória. Nas macumbas, os códigos entre pais e mães de santo com seus filhos e filhas, a cozinha, os quartos, o barracão, a dança dos e das orixás também são sociabilidade e memória. As ruas, os bares, as esquinas e as possibilidades em disputa no cotidiano também constroem pedagogicamente e mantêm (re)existências.

Essa elaboração estética não depende apenas de um momento apoteótico para que ela ocorra, uma vez que os corpos macumbeiros habitam as ruas e apreendem essa estética exunouveau no cotidiano. Ser um poeta-criador, por meio de uma retórica devocional, “ênfatiza a fatura da linguagem sagrada levada a cabo pelo devoto, que, durante o ritual, se apresenta como criador de uma experiência ética e estética específica” (PEREIRA, 2022, p. 115). A experiência religiosa dos corpos macumbeiros é um diálogo direto entre os filhos e as filhas de santo com os seus orixás e suas entidades, bem como com a comunidade.

A história ritualizada é construída durante o seu ato, num comprometimento de transe que, apesar do encanto, tem um trato social intrínseco à secularidade, por isso, precisamos compreender que tanto, para o devir macumbeiro, tanto o secular quanto o religioso se misturam, porque a experiência encantada não é binária, é complexa e sofisticada.

Se pensarmos, como exemplo, o terreiro da macumba (espaço religioso), uma ontologia é revelada por meio dessa estética, “que evidencia a recriação da linguagem sagrada por um sujeito que conhece a comunidade de devotos, relaciona-se com ela” (PEREIRA, 2022, p. 115), podendo ter seu lugar de estética-poética apartado dessa comunidade experimentada ou bagunçado com ela. Apreende-se e se aprende algo por meio do xirê, não há separações limitantes.

A estética exunouveau, dos corpos macumbeiros, permite um trânsito entre si, e um trânsito de fora, construído no cotidiano, nas ruas, nos diálogos, nas encruzilhadas sagradas e seculares, nas instituições religiosas, políticas e sociais. É a linguagem do espaço social, dos subúrbios, dos quintais e das incorporações de elementos externos à experiência individual.

Nas palavras de Edimilson de Almeida Pereira, a estética exunouveau, por meio de uma atração e de uma reação,

propiciam a eclosão desse fato que chamamos de tensão “enraizerrante”. Dessa tensão, podemos apreender certos aspectos da experiência poética como um fenômeno de diluição que se concretiza momentaneamente no verbo, no som, na imagem ou no corpo. Ao mesmo tempo, esse fenômeno de concretização se dilui no verbo, no som, na imagem ou no corpo que apenas tangenciam os sentidos passíveis de serem atribuídos ao mundo. Esse dilema do processo de criação é outra maneira de ressaltarmos a tensão “enraizerrante”, que confere à experiência poética a possibilidade de dizer-nos que aquilo que nos fixa no tempo, no espaço, na vida pessoal e coletiva só o faz porque se move e transfigura continuamente. (PEREIRA, 2022, p. 116 e p 117).

Essa dinâmica, embora concretize por meio do verbo, do som, da imagem e do corpo, situa as experiências no tempo e no espaço. Constrói relações pessoais e coletivas por meio de uma sociabilidade de terreiros do samba, da macumba e do cotidiano. Essa tensão “enraizerrante” está nos corpos que sabem dançar, nos corpos que sabem conviver, nos corpos que sabem brincar e nos corpos que sabem morrer.

Enquanto uma estética exunouveau aplicada à epistemologia de terreiro, talvez seja mais propício que repensemos o termo “enraizerrante” por meio de outro termo, o “contextualizante”. Sugerimos isso porque precisamos perceber a capacidade de alternância a partir do contexto das possibilidades. Se nossa proposta é a de conceituar um devir, o tempo e o modo são imprescindíveis para a nossa categoria científica.

“Enraizerrante” nos fixa no tempo. Nossa proposta é a de perceber o movimento, por isso, “contextualizante” estabelece uma temporalidade e nos auxilia à sensibilidade dos corpos diante dos espaços e dos rituais. O devir macumbeiro opera, primeiro, sob a lógica de Exu e se tem algo de que o orixá gosta é do trânsito, do sincopado e do quando.

Se, nas dinâmicas de terreiro, o processo de criação tem menos a ver com uma autoria e mais com uma contextualização, com um sentido momentâneo, com uma memória coletiva,

“contextualizante” é o que constitui uma estética coletiva e compartilhada, embora assegure as alteridades individuais.

A proposta de Pereira, ao oferecer metodologicamente uma estética afrodiaspórica para a produção científica, parte de um eixo dialético de dois conceitos: orfe(x)u e exunouveau. Tomando suas próprias palavras para a caracterização de uma cartografia provisória, aos moldes dos trânsitos fluidos de Exu, nesta tese, lançaremos mão apenas da estética exunouveau para perceber as experiências de terreiro.

Orfe(x)u é “proposto como uma *ars combinatoria*, pois resulta de uma negociação entre referências gregas e iorubás que são, em si mesmas, apontadas como identidades e, ao mesmo tempo, alteridades” (PEREIRA, 2022, p. 137). Nessa experiência, o e a poeta se abrem para a criação, assimilando os recursos externos a si e conferindo alteridade a eles. É o mito de Orfeu, por ser músico, poeta e profeta, que parte de sua própria narrativa para experimentar sua vida e seus desejos.

Poderíamos propor uma estética que partisse dessa perspectiva para o devir macumbeiro, mas consideramos exunouveau mais adequado para conceituar o movimento, as contradições e as disputas dos ritos da brasilidade, porque subverte e brinca com a contradição.

Exunouveau é a

possibilidade de se escrever um poema não necessariamente belo ou de fácil empatia. Isso porque o poeta sabe que se aventura na obscura floresta de signos que é Exu. Antes de tecer o poema, o poeta precisará sobreviver à travessia dessa floresta; somente depois disso se sentirá habilitado a ressuscitar, à luz da linguagem poética, aquilo que sempre inesperadamente iluminou o fundo escuro da floresta de signos. (PEREIRA, 2022, p. 138)

Assim, optamos pela estética exunouveau por entendermos que os corpos macumbeiros existem apesar de um projeto colonial, elaboram-se no obscuro, e se (re)encantam por meio de uma linguagem poética. É a brasilidade apesar do Brasil-nação.

Exu é uma dinâmica de brincadeira, de se perceber no centro de um conflito e, ao mesmo tempo, ter os recursos necessários para driblá-lo. Uma metodologia hegemônica, a partir de uma perspectiva de comparação ou de catalogação sistemática e conclusiva das experiências sociais, não perceberia a sutileza da ética exusíaca e da estética exunouveau.

O carnaval está aí para o Brasil assistir: na avenida, nas ruas, na televisão, em clubes sociais. A macumba também. As casas de axé estão abertas a quem quiser entrar e participar do xirê. Existem livros sobre seus rituais, de sacerdotes e sacerdotisas e de acadêmicos. O cotidiano também, sejam as ruas, as esquinas, os subúrbios e as encruzilhadas são locais de aprendizagem e de conflito. De medo e de interesse. Televisados pelo Brasil-nação como ameaça e articulados como possível fetiche.

Sistematizar esses lugares sociais, sem o caráter “enraizerrante”, mas com o intuito “contextualizante” é a nossa opção. Queremos apresentar a potencialidade metodológica que a brasilidade tem de pensar e de produzir saberes a partir de si mesma. *Nós falamos por nós* é um capítulo que apresentou possibilidades do devir macumbeiro como alternativas legítimas às imposições hegemônicas. Nosso intuito não é o de excluir tudo o que é externo às elaborações desta tese, mas oferecer contexto e encantamento como ontologias.

Uma alternativa aos “enraizerrantes”, é o caráter “contextualizante” do trânsito e da subversão dos corpos macumbeiros: a publicação do texto *Epistemes de terreiro como acolhimento e cura social* de Sidnei Nogueira foi publicado no dia 25 de dezembro de 2022, dia do maior feriado cristão, o Natal. Não que isso tenha sido uma provocação ou uma tentativa de silenciamento a quem sempre pode falar, mas uma forma de pontuar que apesar da fé do Brasil-nação, o rito da brasilidade (re)existe.

No próximo capítulo, *Nós sabemos dançar*, abordaremos o terreiro do samba, um espaço de sociabilidade que tem o corpo como “contextualizante” da convivência e da aprendizagem. A ética exusíaca e a estética exunouveau nos auxiliarão a perceber o samba por meio de uma metodologia complexa e sofisticada, sem que precisemos entendê-lo a partir do reducionismo e da explicação. Sambar não precisa ser reduzido às práticas físicas e às explicações limitantes. O devir macumbeiro permite que a macumbaria, a terreiragem e o encantamento potencializem o tempo e o modo da sabedoria que está em saber dançar.

Parte 2 – Nós sabemos dançar

Capítulo 4

Saber dançar reflete as possibilidades que o corpo promove por meio de uma pedagogia e de uma ontologia complexas e sofisticadas. Dançar pode ser um código, uma conduta, uma brincadeira, um experimento, uma sensação, um domínio ou uma estratégia para que as disputas e os acordos sejam ritualizados. Os e as orixás dançam. Iaôs, filhos e filhas de santo dançam. Passistas, velha-guarda, bateria, porta bandeira e mestre sala, ala das crianças também dançam, para si próprios e para a evolução de sua escola. Nos quintais, nas cozinhas, nas ruas, nos botequins, nas escolas os corpos dançam estabelecendo um processo de convivência.

Se, na primeira parte desta tese, nós percorremos um caminho de malha teórica e conceitual para estruturarmos o que consideramos epistemologia de terreiro, ao assumirmos posição de pesquisador cambono e corpo macumbeiro, *Nós falamos por nós*, nesta parte vamos compreender os instrumentos metodológicos que surgem a partir da afirmação de que *Nós sabemos dançar*.

O devir macumbeiro, a macumbaria e a terreiragem elaboram⁵⁵ corpos com saberes plurais que existem e (re)existem apesar de um projeto de Brasil-nação que promove saberes apenas reducionistas e explicativos, como se toda a motivação para ser e estar em sociedade dependesse de uma vontade individual. Por compreendermos a complexidade e a sofisticação de ontologias percebidas pelo cotidiano, também acreditamos que a perspectiva estética exunouveau e seu caráter contextualizante e a perspectiva ética exusíaca com seu caráter subversivo sejam fundamentais para que conceituemos e expliquemos o que é saber dançar para o devir macumbeiro.

⁵⁵ Em discussões acadêmicas e trocas de perspectivas com a pesquisadora Patrícia Rodrigues Souza, ela sugeriu em diferentes leituras desta tese a troca do termo “elaborar” pelo “formar”. Segundo sua argumentação, os corpos são mais bem dinamizados na sociabilidade quando formatados por ontologias e epistemologias assimiladas e incorporadas no cotidiano. O termo, segundo a acadêmica, é no sentido de forma formativa. Acreditamos que a nossa escolha por pelo verbo elaborar compreende a interpretação formativa de Souza, mas potencializa outras dinâmicas que pluralizam as escolhas, as complexidades e as sofisticações de sujeitos e de suas alteridades, porque embora assimilem uma formação político social, elaboram e são elaborados a depender dos contextos, das escolhas e das multiplicidades. Em outras palavras, a macumbaria e a terreiragem formam corpos-sujeitos que não estão passíveis dessa formação, porque também reverberam nas macumbas e nos terreiros as suas ontologias.

Não podemos nos afastar da imprevisibilidade de Exu e de suas possíveis corporeidades,⁵⁶ pois são guias fundamentais para constituirmos esse pensamento a partir da brasilidade. Não podemos nos esquecer de nossa opção metodológica de elaborar uma ciência por meio da complexidade e da sofisticação. Não desejamos, com esta tese, reduzir nosso objeto o máximo, até destitui-lo de sua identidade. Nem buscar explicações, em nossa conclusão, que reforcem conceitos dominantes ou suscitem escolhas de uma perspectiva em detrimento da outra: nosso objeto-sujeito é um devir e as possibilidades e imprevisibilidades que surgem em seu tempo e seu modo são bem-vindas a nós.

Entendemos que saber dançar, pela lógica da epistemologia de terreiro, é oferecer alternativas de aprendizado e de performance social em sua multiplicidade, reconhecer que os corpos são plurais e permitem muitos caminhos, conexões, experiências e encantamentos. Um corpo que dança se elabora a partir de seu devir e de seu trato sensível: pensa com os pés, com as mãos, com a cintura, com o sorriso estampado no rosto ou com o cenho franzido. É o cabelo de um lado para o outro e o torso balançando.

Neste capítulo, abordaremos a malandragem e a padilhagem, dois conceitos fundamentais para o devir macumbeiro. São ontologias de Malandros e de Padilhas que se apropriam do corpo ética e esteticamente. Figuras presentes na brasilidade, componentes do terreiro do samba, da macumba e do cotidiano, das potências que o corpo tem em seu modo abundante, no drible à abstinência. É quem gira, quem aposta, quem dá as cartas, quem guia e quem sabe voltar atrás para refazer seu percurso. Um aprendizado das ruas, mas incorporado nos que sabem dançar.

Se Exu estrutura e orienta o nosso percurso sistemático, os Malandros e as Padilhas são os sujeitos que vivenciam, experimentam e conceitualizam a ética exusíaca e a estética exunouveau, provocando existências e (re)existências pelo rito da brasilidade.

4.1 Malandros

⁵⁶ Também em conversas e discussões com a pesquisadora Patrícia Rodrigues Souza, ela sinalizou a importância de apresentar Exu a partir de sua identidade corporal, por meio de seu nome/título Bará. Uma corruptela do termo Elegbara (Senhor do Poder), sendo que ará, em iorubá, é corpo. Interessante percorrer uma hipótese de que poder e corpo estariam relacionados para ontologias plurais, mas a nossa intenção é a de perspectivar a multiplicidade e a circularidade reverberadas por meio de Exu, tamanhas as possibilidades que seus saberes potencializam no cotidiano da brasilidade. Por isso, optamos pela compreensão de Exu em sua abundância.

Em 2015, a Acadêmicos do Salgueiro desfilou o enredo *Ópera dos Malandros*,⁵⁷ com um samba que já anunciava a presença da malandragem na avenida, logo na primeira estrofe, como se justificasse a brincadeira por trás de um corpo que dança sabendo pedir licença e ocupando um espaço que é seu, do outro e da comunidade, o da malandragem.

O corpo malandro é aquele que ritualiza a vida por meio do gingado, do bailado, da pedagogia do ser e do não ser, do drible que confunde e ao mesmo tempo organiza. Não se sabe se a brasilidade acredita na malandragem ou se a brasilidade acredita porque há a malandragem, “é que eu sou malandro, batuqueiro / cria lá do morro do Salgueiro. / Se não acredita, vem no meu samba pra ver / o couro vai comer”.

Logo no início de seu samba-enredo, o Salgueiro revela um Malandro que, além de se apresentar, também desafia os jurados e as pessoas que assistiam à sua apresentação, a acreditarem desacreditando e vice-versa. Porque só a partir da perspectiva malandra, uma dialética que só é possível ser percebida em um indivíduo de terno de linho, sapato social e navalha na mão, que o drible se estabelece sem precisar da confusão, da briga e do extermínio. A malandragem mais acredita na convivência do que na impossibilidade dela.

Esse corpo que se elabora nas ruas, numa alternância entre as mais diferentes possibilidades de ser e de existir a partir de si mesmo, estimula pedagogicamente sujeitos da brasilidade a ritualizarem a vida como um recurso de sociabilidade e de alteridade. O sagrado e o profano não são percebidos como dicotomia, mas como circularidades. Na malandragem, há o encontro do terreiro do samba, da macumba e do cotidiano.

A macumbaria do Salgueiro é anunciada em um samba cantado em primeira pessoa. Nele, o Malandro começa reverenciando quem o protege e depois se sente confortável para ocupar as calçadas: “salve o povo de fê, me dê licença / eu vou pra rua que a lua me chamou, / refletida em meu chapéu, / o rei da noite eu sou”. A experiência encantada de uma vida que se torna possível por meio da encruzilhada, da imprevisibilidade, do simples fato de colocar-se à disposição das ruas, em um processo de sujeitificação.⁵⁸

⁵⁷ *Ópera dos Malandros*. Samba-enredo do Salgueiro, 2015. Composição: Frederico Fagundes Fernandes Camacho, Getúlio Francisco Coelho, Francisco José de Aquino, Marcelo de Cal Pedroza Motta, Wagner Clementino de Oliveira e José Ricardo Fernandes Neves.

⁵⁸ Nos é importante sistematizar o termo sujeitificação como uma definição político-social, porque tornar-se sujeitos depende do reconhecimento da alteridade e da autonomia do cidadão e da cidadã. Por isso, quando pontuamos que a experiência encantada da vida permite esse processo de sujeitificação é porque ela dinamiza e potencializa as formas de ser e de estar em sociedade, produzindo e reverberando saberes e sociabilidades que determinam modos complexos e sofisticados de existência. Exu, por meio de seu comportamento encruzilhado,

A fé do Brasil-nação instrumentalizou a malandragem como perigosa, forjou sua ontologia em um domínio de violência, elegeu sua subversão como contraditória e inimiga dos bons costumes, mas o rito da brasilidade produziu malandros e malandras pela sagacidade da existência, sem precisar sobreviver nem padecer, mas existir por que seu corpo dança.

Se o carnaval é a “festa dos sentidos. Festa para o corpo. Tempo que antecede a Quaresma. Agora tudo é carne; depois, tudo ao espírito” (LODY, 2020, p. 136), o Malandro, sendo o rei da noite do Salgueiro, subverte essa percepção do que é carne e do que pode ser espírito. Para a malandragem, a festa é o que possibilita a existência e não se pode existir apartado do corpo ou apegado ao espírito. Enquanto a fé do Brasil-nação controla o seu corpo no anseio do espírito da Quaresma, o rito da brasilidade liberta o corpo e espiritualiza seus carnavais. Carnavalizar a vida é uma pedagogia.

Nós podemos perceber essa complexidade e essa sofisticação se aplicarmos a ética exusíaca e a estética exunouveau no sujeito Malandro. Se nós vivemos “na casa, na rua, no terreiro, na festa e integradas aos nossos papéis sociais, tantas formas, maneiras e soluções de fazer e do usar” (LODY, 2020, p. 29), não há castração maior do que a dicotomia da fé do Brasil-nação que nos simplifica e organiza por processos de assujeitamento.

São nossos diversos ambientes e nossas inúmeras possibilidades que compõem amplo, rico e plural imaginário que o rito da brasilidade apresenta como processos sociais, culturais, políticos e religiosos de existência. E o sujeito Malandro incorpora esse imaginário e o (re)elabora como alteridade.

A malandragem é estratégica em sua conduta e em sua performance, porque aprende pela dança, nas ruas, em uma cumplicidade com o coletivo, sem renunciar a si. É um processo dialético de individualidade e de comunidade; de aprendizagem e de ensinamento; é convívio. A malandragem ensina a ritualização da vida, a alteridade do Outro, sem assujeitamentos e reconhece a rua, também, como uma escola.

é quem ensina e perspectiva esse processo de tornar-se sujeito social e político com autonomia e com encantamento.

“No palco sob as estrelas, / de linho branco vou me apresentar. / Malandro descendo a ladeira, ê Zé!⁵⁹ / Da ginga e do bicolor no pé, / pra se viver do amor pelas calçadas: / o mestre-sala das madrugadas”. O sujeito Malandro tem seu modo, pois vive do amor e tem seu tempo, a madrugada. Por isso, “vivendo um espírito de carnaval, exorcizando os exercícios burocráticos das fórmulas frias e distanciadas que tentam entender o *ethos*⁶⁰ da festa” (LODY, 2020, p. 137), nós percebemos que a ética exusíaca da malandragem é a sua alteridade, não sua simples performance ou costume social.

Esse mesmo sujeito Malandro, quando experimenta a estética *exunouveau*, estabelece uma alternância entre a ordem e a desordem, num contínuo drible da brasilidade no Brasil-nação. Viver de amor e fazer das madrugadas o seu lugar parece impossível para a fé do Brasil-nação que estrutura uma vida amorosa como um ideal inalcançável que fantasia desejos e estimula insatisfações e uma madrugada como ambiente inóspito, ameaçador e violento.

Se “a roda da malandragem abrigava uma boa variedade de tipos: o jogador, o vigarista, o cafetão, o valente, o sambista (que mesmo quando ganhava dinheiro fazendo samba, não considerava isso como trabalho)” (DURST, 1985, p. 12), o sujeito Malandro é uma complexa e sofisticada percepção da alteridade brasileira, por ser o indesejado do Brasil-nação.

No aspecto formal incutido pelo capitalismo, pela não-ritualização da vida como instrumento para desencantar corpos e torná-los produtivos para as dinâmicas neoliberais, a malandragem é uma ameaça, uma identidade matável, uma ontologia impraticável. Porque o próprio corpo malandro é um drible nessa lógica de exploração. O sujeito Malandro não assimila nem para si essa perspectiva produtivista de vida, esse caminho ordinário controlado pela fé do Brasil-nação.

Mesmo que vendido pelas retóricas de seguridade e de segurança, um controle que garante políticas públicas de estabilidade financeira e de não violência, o corpo da malandragem, em sua alteridade, não deseja nem para si essas restrições impostas pelo

⁵⁹ Referência a Zé Pelintra. Entidade das macumbas que personifica a malandragem com suas roupas branca e vermelha, seu terno e sua calça de linho branco, seus sapatos brancos e seu chapéu característico. Além dos códigos estéticos da roupa, Zé Pelintra pratica a ética malandra, sua subversão e seu pensamento encruzilhado.

⁶⁰ Não nos interessam, enquanto cientistas da religião, os estudos dos costumes sociais como algo apartado do processo de sociabilidade e de constituição de indivíduos. Nós entendemos que o devir macumbeiro e todos os seus processos de alteridade elaboram existências e (re)existências.

neoliberalismo e pelo Brasil-nação. Dominar e controlar não são verbos conjugados no tempo e no modo da malandragem, não constituem o devir macumbeiro.

A lógica de trabalho compulsório e dignificante vendida pelo sistema capitalista é (re)elaborada pelo sujeito Malandro que, até quando entra na engrenagem, o faz pelo seu sossego, a bem saber que “tinha até aquele cara que se arrumou num emprego público e vivia na maré mansa” (DURST, 1985, p. 12). Como o samba do Salgueiro alertou, a malandragem é quem dá as cartas, quem decide quando finge estar dormindo e sossega quando experimenta acordar: “Quem dá as cartas sou eu, pode apostar! / Ê, filho da sorte eu sou, / vento sopra a meu favor...”.

Rogério Durst pesquisou e escreveu sobre experiências malandras e percebeu uma conduta muito própria desses corpos que aprendem sambando e sambam aprendendo; para o sujeito Malandro,

o fundamental era seguir as regras, não explicitadas, mas conhecidas: valentia sem violência (sempre que possível), muita elegância e estilo e sempre uma vida boa. Na definição do Aurélio: “malandro é o indivíduo dado a abusar da confiança dos outros, ou que não trabalha e vive de expedientes. Indivíduo esperto, vivo, astuto, matreiro...”. Na definição do Moreira da Silva, em *O Último Malandro*: “malandro é aquele que não pega no pesado. Malandro é o gato que come o peixe sem ir à praia”. (DURST, 1985, p 12)

Se a malandragem é tão astuta, podemos nos perguntar: qual a decadência do malandro? Em que momento seu corpo deixou de ser percebido como possibilidade abundante e passou a ser indesejado e evitado? Se formos pensar em uma dinâmica que não exclui a ritualização da vida como um todo, mas que se apropria dessa sabedoria ritual para reforçar as lógicas produtivistas em prol do capitalismo, a malandragem tornou sinônimo do que não se deve ser.

A fé do Brasil-nação reconhece o sujeito Malandro e sua potencialidade, a ponto de precisar exercer controle sobre ele e sobre suas produções. Um exemplo é a domesticação, pelo poder institucional, do samba, fazendo com que

a partir de 1937, a vida do malandro vai ficando mais e mais difícil. O Estado Novo de Getúlio Vargas, com sua ideologia de culto ao trabalho e à produção, inicia uma severa repressão aos “ociosos”. Os malandros são ostensivamente perseguidos. As putas começam a se mudar para lugares mais discretos como o Beco do Rio, no Catete, ou as pequenas ruas da Glória. O DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) adota e “domestica” o samba que abandona as delícias da malandragem para divulgar as virtudes do operário (que antes era otário). Esse

processo de apropriação do samba vai culminar com as patriotadas musicais de Ari Barroso. É o começo do fim (...), os malandros vão ficando esquivos. Muitos se regeneraram ou fingem que. Para sobreviver é preciso ir disfarçando. E finalmente vão sumindo. Ou sendo sumidos. (DURST, 1985, p. 13)

Essa domesticação do samba nos auxilia a perceber como a colonialidade compreende os rituais e se apropria deles para torná-los dispositivos de controle: o samba, uma forma de corporificação de saber, passa a ser doutrinador. Embora o samba seja, nesse caso, uma alegoria concreta, pois realmente acontece essa apropriação produtivista dele, para exemplificar o epistemicídio causado pelo capitalismo, há uma subversão do corpo malandro em sua sagacidade de “fingimento”.

Saber dançar é uma atitude, é um processo de (re)existência. O que Durst considera disfarce, nós consideramos (re)elaboração. A epistemologia de terreiro oferece uma alternância da postura social porque possibilita a pluralidade e a convivência. Os saberes disputam lugares culturais e sociais, mas isso parte de um processo de convivência. Entender como disfarce empobrece a leitura do que é ser sujeito Malandro em uma sociedade que precisa se refazer e se repensar continuamente. A fé do Brasil-nação deseja que a malandragem opere pelos disfarces, mas o rito da brasilidade percebe o que ela escancara.

Percebemos isso pelo processo de civilização do início do século XX. O poder institucional tinha muito evidente os corpos que queria aniquilar. Corpos com uma cor específica, com uma religião específica e com uma dinâmica social específica: os corpos macumbeiros. Os policiais (que perseguiram a malandragem) assimilaram essa lógica de controle, de assujeitamento do Outro-subalternizado em detrimento da hegemonia de um Eu-fantástico.

A brasilidade contra o Brasil-nação e o sujeito Malandro no meio. Com isso, os terreiros do samba, da macumba e do cotidiano vão se formando a partir do projeto civilizatório, constituindo potencialidades em frestas que não estão vagas, mas cruzadas. Consideramos importante perceber essa simbiose político-social e essa perspectiva de cruzo porque esses corpos subalternizados também ocupam os outros espaços, não estão apartados deles. Foram esses corpos que ajudaram a constituir o pensamento de um Brasil.

Nesse processo de civilização do país, o samba e a malandragem disputaram espaços e

as populações mais pobres vão sendo afastadas do centro da cidade. As favelas começam a crescer. As pessoas não andam mais descalças. Como se dizia então: o Rio civiliza-se! A polícia se encarregava de reprimir e prender os praticantes de um estranho ritual chamado samba. Esse jovem gênero musical era levado principalmente nas casas das tias baianas, onde aconteciam festas que chegavam a durar uma semana inteira. O samba era coisa de preto, pobre e desordeiro e, por isso, perseguido. Para escapar da polícia, os primeiros sambistas fugiam para o morro. Lá o samba “pegou” e se desenvolveu. (DURST, 1985, p 19)

Nesse mesmo espaço de desenvolvimento do samba, ocorreu o desenvolvimento das religiosidades pretas e das dinâmicas sociais que cruzaram tanto as ontologias apreendidas pela música e pelo ritmo quanto às religiosas: os terreiros. Seja do samba, da macumba ou do cotidiano, o quintal de uma casa, o suburbano, o das esquinas e das ruas. É nesse processo de fuga e ao mesmo tempo de demarcação que se desenvolve uma epistemologia plural, ritualizada, complexa e sofisticada.

As próprias mudanças estéticas do Brasil-nação sofreram influências da brasilidade e vice-versa. Na metade do século XX, “o malandro também mudou. Mudou de roupa. O malandro usa agora o distinto terno de linho branco e gravata, na tentativa de se confundir com os homens honrados e escapar da polícia” (DURST, 1985, p. 30). É um pouco simplista pensar que essa influência de disfarce é a única alteridade incorporada por um corpo malandro: e o seu querer, por simplesmente querer, se vestir com uma roupa distinta? Por que precisa de uma premissa que o “ajude a se confundir com homens honrados”? Precisamos nos lembrar de que a brasilidade não é percebida apenas como resistência, resposta a violências, mas é experimentada por processos de (re)existência. Os corpos macumbeiros têm desejo e autonomia.

A ética exusíaca e a estética exunouveau são importantes para oferecer nos ajudar a compreender a postura da malandragem: o acesso e o querer dos corpos macumbeiros não podem unicamente ser respostas a uma hegemonia produtivista, seja para corresponder a conduta imposta ou para combatê-la. A macumbaria vive por si só. Existem elaborações que ultrapassam essa perspectiva de resistência e se constituem de maneiras distintas; um corpo malandro pode, sim, ser um disfarce, mas também pode ser legítimo.

O colonialismo é um investimento na violência, também, corporal. A empresa colonial se forja primeiramente no ataque ao corpo do Outro-subalternizado. A descolonização também precisa olhar para o corpo, partindo da esfera do ritmo, da

corporeidade, e transformá-los em epistemologia. Capoeiragem, malandragem, terreiragem continuem o devir macumbeiro.

Assim, se apenas pensarmos na lógica de disfarce do malandro, permaneceremos no terreno conceitual da resistência. Como se o corpo subalternizado só pudesse oferecer respostas ao sistema de opressão. E se percorrermos um caminho alternativo? De (re)existência? Em que o corpo macumbeiro se (re)elabora a partir do que percebe da sociedade? O que pode o corpo da malandragem? Segundo o pesquisador Rafael Haddock-Lobo,

ele pode muito. Pode ser muita coisa aqui, onde nossos corpos não se adequam ao que se esperaria de um corpo. Onde os corpos se mostram, se movimentam, sambam, gritam depois da soltura dos grilhões físicos que sempre quiseram aprisionar corpos pretos e índios. Aqui a questão desses corpos potentes deveria ser, de forma ainda mais radical, colocada. Mas colocada de outro modo e respondida de muitas formas. (HADDOCK-LOBO *in* HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS. 2020, p. 80 e p. 81)

O autor fala do corpo da brasilidade a partir de uma pergunta do filósofo holandês Baruch Espinosa, numa busca constante por definir, ou seja, reduzir em vez de complexificar e sofisticar. Por essa lógica, é como se coubesse apenas o disfarce à atitude de se vestir com uma roupa de linho e nada mais. Aí, voltaríamos à perspectiva de fingimento, o que pouco nos capacita a perceber os processos de (re)existência do sujeito Malandro que não disfarça nem finge, mas escancara o que o Brasil-nação não deseja ver.

A própria malandragem, por meio de suas não-definições, oferece uma compreensão do corpo que constantemente é combatida pelo Brasil-nação e experimentada pela brasilidade, de forma consciente ou não. Essa não é diretamente a percepção desta tese, se a brasilidade é uma decisão consciente e identitária ou um pressuposto social, mas o que propomos é a sistematização dessa dinâmica. Nosso desejo é o de perceber uma atitude social e oferecer uma epistemologia que nos capacita para elaborar metodologicamente o contexto brasileiro. Por isso, acreditamos que a Ciência da Religião pode e deve reconhecer os sujeitos Malandros como sujeitos de um Brasil em disputa.

Se por um lado, o da compreensão religiosa, o corpo é colocado como algo à parte, passível de definição, logo, de condenação, violência e escrutínio, o corpo malandro é a subversão dessa lógica, capaz de captar as alegrias não para esconder as tristezas, mas para saber que se pode conviver com elas. A malandragem possibilita que o sujeito seja rei de sua

comunidade subalternizada, sem operar pela ameaça, pelo controle e pelo medo, mas possibilitando convívio.

A malandragem explora as frestas do sistema exercendo sobretudo uma lógica abundante da vida, um esquema de existência cotidiano que foge aos padrões hegemônicos. Essa experiência abundante é até mesmo pouco percebida pelas epistemologias decolonias, por muitas vezes reproduzirem a metodologia da comparação em vez de reconhecer a alteridade de seus sujeitos-objeto.

Agir e operar a partir da compreensão abundante da vida une em um mesmo trato social a dinâmica dos terreiros do samba, da religião e do cotidiano: essa vida existe em um corpo que dança, que reza e que convive. A abundância não apenas representa liberdade, mas contribui para que uma liberdade seja experimentada, por promover experiências sociais, culturais, políticas e religiosas de alteridade.

Viver e morrer representam a existência abundante. A ética exusíaca e a estética exunouveau estabelecem a abundância da vida em meio ao processo social. A malandragem instrumentaliza os corpos pela lógica das frestas, e

a opção para muitos (malandros) foi explorar as frestas do sistema, sobreviver tirando dinheiro dos que tinham com mil e um golpes, ou então no baralho ou no jogo da chapinha (aquele de esconder a bolinha embaixo de uma de três cumбуquinhas para que outro adivinhasse onde ela estava. Era feito com três chapinhas de cerveja e uma bolinha de miolo de pão que acabava enfiada embaixo da unha do malandro, e que ninguém acertava). Havia também a cafetinagem e mais tarde a proteção. Ao mesmo tempo ia surgindo a primeira geração de sambistas do morro, também malandros, que foram a voz da malandragem, cantando as alegrias dessa vida. (DURST, 1985, p. 51)

Malandro foi rei, admirado por quem estivesse a sua volta constituindo suas memórias, suas referências e seu coletivo. Malandragem sambou, elaborou filosofias no botequim, percorreu becos e vielas e chegou ao posto de Barão das favelas. O Salgueiro cantou que “o samba vadio, meu povo a cantar / dia a dia, bar em bar, eis minha filosofia. / Nos braços da boemia me deixo levar. / Eu vou por becos e vielas, chegou o barão das favelas. / Quem me protege não dorme, / meu santo é forte, é quem me guia. / Na luta de cada manhã, / um mensageiro da paz, / de larôs e saravás”.

O sujeito Malandro entra para a história do Brasil como uma figura da brasilidade, baixa em terreiros como uma entidade que ensina os filhos e as filhas de santo o que está por

trás das brincadeiras da vida e educa, nas ruas, cidadãos e cidadãs que se constituem à margem da proteção do Estado.

A brasilidade representa uma comunidade tão marginalizada quanto a própria malandragem, por isso essa troca simpática para com os seus em uma atitude protetiva, um corpo que protege quem reconhece sua alteridade. O sujeito Malandro opera pelo devir macumbeiro, aprende e apreende macumbarias e terreiragens como possibilidades de vida. O mais importante para a malandragem é o convívio e o respeito à alteridade.

Talvez, o maior exemplo de malandro que a brasilidade conheceu seja Madame Satã.

4.2 Madame Satã: um malandro das ruas

Por acreditarmos que a “existência pendular, a condição vacilante do ser é, a princípio, o efeito daquilo que se expressa a partir do fenômeno do cruzo” (RUFINO, 2019, p. 16), convidamos você, leitor ou leitora desta pesquisa, a perceber a existência de Madame Satã como um cruzo nas ética e estética da brasilidade, um “movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível” (RUFINO, 2019, p. 18) que possibilitou processos de sujeitificação e de alteridade que reverberam no Brasil contemporâneo de 2024.

Madame Satã é a existência que vacila ao atravessar e retornar os limites impostos pela fé do Brasil-nação. Ele não é um modelo circunscrito a uma época, é o que Luiz Rufino conceituou como viração de mundo, um corpo que não aceita que o mundo esteja unicamente destinado à esfera da humanidade completamente desumana, uma esfera que nega a existência de seres incutidos sob a lógica do desvio e bestializa quem acredita, percebe e se encanta por meio da macumbaria. Os dispositivos de assujeitamento coloniais são (re)elaborados no corpo de Madame Satã por meio de um processo de sujeitificação: ele reconhece o seu lugar de Outro-subalternizado para transgredir imposições do Eu-hegemônico.

João Francisco Santos, homem cis-gênero, preto, pobre, bicha e macumbeiro, descredibilizado pela fé do Brasil-nação, não resistiu, mas (re)existiu subvertendo os “constructos ‘raça’ e ‘humanidade’, elementos que fundamentam uma alteridade produtora de desigualdades e injustiças” (RUFINO, 2019, p. 16). O bicha-malandro que foi João

enfrentou, transgrediu e transmutou seu corpo enquanto sujeito para ser e estar em comunidade, praticando a terreiragem e exercendo a macumbaria como ritual de vida.

Sua ética e sua estética reverberam nos ritos da brasilidade como uma “potência a ser encarnada por uma pedagogia” (RUFINO, 2019, p. 19) do corpo e das ruas. Um exemplo dessa viração de mundo é o samba-enredo da Lins Imperial,⁶¹ levado à avenida em 2023, apresentando Madame Satã como “valentão e bom de briga. / O rei da ginga, anjo das rebeliões. / Este Brasil não pode mais silenciar / quem nasceu para enfrentar / o furor das multidões! / A sua vida foi um palco de teatro. / Negro drama do asfalto, / flor que ensina a resistir. / Ó, entidade, de bonecas e mendigos, / renegados e vadios, baixe na Sapucaí!”.

Nessa estrofe do samba-enredo, já podemos perceber o sujeito Malandro como um corpo que encanta a vida por meio do cotidiano, estabelecendo uma conexão entre o secular e o religioso, ensinando e resistindo, compartilhando e (re)existindo, sendo para alguns mais do que uma pessoa, uma entidade. Enfrentar o furor das multidões e fazer da vida um palco de teatro é a sua ontologia brincante, seu devir macumbeiro de ser e de estar em cruzeiro com a fé do Brasil-nação, por mirar e praticar uma transgressão e não apenas um exercício político de subversão, pois seu devir opera “sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital” (RUFINO, 2019, p. 18). Madame Satã nos ensina a dançar, brincar e conviver.

Podemos assumir, por essa perspectiva, a complexidade e a sofisticação do devir macumbeiro, do “quando” que se estabelece nas possibilidades de tempo e de modo de ser e de estar em sociedade. Um protesto político, uma compreensão ética, um exercício estético e uma apresentação poética: a Lins Imperial levou uma afirmação de macumbaria para a Sapucaí, ao apresentar que o contrário da vida não é a morte, mas o desencanto. Fez isso ao reconhecer João Francisco Santos como um ancestral das ruas e sua malandragem ética, estética, política e poética como um ritual da brasilidade.

A malandragem de Madame Satã encara as autoridades hegemônicas ao se apresentar como uma possibilidade de vida diante da violência colonial. O bicha-malandro é uma viração de mundo, um corpo que a terreiragem assimila no samba, na macumba e no cotidiano como sujeito e reverbera como ancestralidade no samba-enredo de 2023, por ser

⁶¹ *Madame Satã, resistir para existir!* Samba-enredo da Lins Imperial, 2023. Composição: Cláudio Russo, Genésio, Jefferson Oliveira, Kiko Vargues, Mateus Pranto, Naldo, Paulo César Feital, Pezão e Samuel Gasman.

circularidade e imprevisibilidade: Madame Satã é uma ontologia, por reivindicar, em seu corpo e em sua existência, “a sofisticação de um mundo plural, pujante e vigoroso, contrário e combativo ao desencanto do mundo” (RUFINO, 2019, p. 16).

Percebemos que o sujeito Malandro, apesar da subalternidade, existe e (re)existe construindo e (re)construindo a subjetividade da vida. Madame Satã é a transgressão de circularidade, a ponto de ser enredo de escola de samba, por ser o próprio carnaval. Um exemplo de sua potência de encantamento é a sua vida reverberada como enredo, o que nos permite entender o rito da brasilidade, que cruza o secular e o religioso, o profano e o sagrado não como disputas binárias, mas como cadências plurais.

Lins Imperial apresentou Satã em sua potência máxima, carnavalizando a vida, como ele mesmo procurava viver. Para pensarmos em Madame Satã como uma vida encruzilhada, que “nos possibilita a transgressão dos regimes de verdade mantidos pelo colonialismo” (RUFINO, 2019, p. 18), recorreremos a sua autobiografia. Ele mesmo se apresentou como uma transgressão, o contrário “às injustiças operadas na destituição ontológica dos seres (que) atacam diretamente a diversidade que compõe o mundo” (RUFINO, 2019, p. 18). O bicha-malandro é o oposto do universalismo e dos regimes de verdade única, é a ética, a estética, a poética e a política do desvio e, por isso, da imprevisibilidade.

O sujeito Malandro escreveu em sua autobiografia *Memórias de Madame Satã, uma autobiografia* sua identidade de terreiro, seu devir macumbeiro elaborado pelo samba, pela macumba e pelo cotidiano. Sobre o samba, ele confia seu apreço pelo carnaval e seu desejo pela festa. Escreve: “reuni meus pequenos recursos financeiros e iniciei eu mesmo a confecção (de uma fantasia). Meu dinheiro só dava para botar lantejoulas nos chifres e na máscara e achei uma pena, pois o ideal era que toda fantasia fosse coberta por lantejoulas” (SANTOS, 2022, p. 51).

Essa fantasia adquiriu alteridade e sujeitificação. Possibilitou seu corpo de existir. Foi pela falta que ele se elaborou. Com a fantasia, a partir dela, por causa dela, o Malandro ganhou um nome: Madame Satã. Ninguém o via, só “o corpo da minha fantasia (que) eu fiz com aquelas fitas douradas de caixão de defunto. No começo hesitei, mas depois imaginei que ninguém ia imaginar que eu estivesse usando fita de caixão de defunto no carnaval” (SANTOS, 2022, p. 51). E, assim, Satã saiu às ruas!

Nós entendemos o carnaval como um aliado dos corpos malandros que sabem e que desejam dançar, brincar e conviver. Corpos que existem porque dançam e dançam para elaborar existências. O sujeito Malandro é a transgressão da ordem que restringe e padroniza a sociedade e é uma licença de alteridade para carnavalizar o cotidiano. Na construção de sua fantasia, o bicha-malandro confidenciou em sua autobiografia: “comprei as fitas e confeccionei, deixando o resto por conta de Deus Nosso Senhor” (SANTOS, 2022, p. 51). E a partir de deus surgiu Satã.

O que não passaria de uma brincadeira fantasiosa de carnaval, tornou-se identidade, porque

eu disse que meu apelido de Madame Satã só foi dado à minha pessoa em 1938 e isso basta para que se veja quantas lendas fizeram da minha pessoa. Tem gente que jura que me viu brigando e essas coisas bem antes dessa data. E que eu era conhecido como Madame Satã. Engraçado. Tem uns que até juram isso mesmo na minha frente. (SANTOS, 2022, p. 55)

Satã nasceu no carnaval, sua fama precedeu a sua história. Nós não podemos, sistematicamente, reduzi-lo a um mito, porque Satã reverbera, é um ancestral das ruas e uma possibilidade de (re)existência nos processos de sujeitificação. O sujeito Malandro vivenciou a experiência de subalternidade, foi reduzido ao assujeitamento, às condições de ser alguém inferior e à margem pelos olhos do Brasil-nação. Só que sua transgressão driblou o “modelo de consciência e a razão totalitária, produtores do desvio existencial/coisificação de seres e elementos propulsores da destruição de saberes” (RUFINO, 2019, p. 19) para poder existir.

Madame Satã experimentou as contradições, complexificou e sofisticou seu tempo e o seu modo. Se o entendermos apenas como um mito, não conseguiremos alcançar o sujeito Malandro e o bicha-malandro que João Francisco Santos elaborou para si e que são reverberados nas ruas do cotidiano, no samba-enredo e na macumba.

Essas experiências podem ser percebidas, por meio dos cruzos de terreiro, como possibilidades, porque não reduzem, não simplificam, nem restringem as definições. O que a malandragem propõe é justamente a não-definição, por acreditar na imprevisibilidade das frestas e da viração de mundo. Madame Satã é um corpo (ontológico, epistemológico e metodológico) que, apesar de temido, dança. Por ser temido, dança. Por ser passível de violência, dança. Por ser escrutinado, dança. Por ser negligenciado, dança. Para viver: dança.

O Brasil-nação, por meio de seus dispositivos de controle que adquirem na fé escudo e arma para combater, aprisionar e colonizar outros saberes e outras vivências, coibiu a malandragem, mas não impossibilitou suas elaborações. As contradições e as disputas possibilitaram as transgressões. Um exemplo disso é como Madame Satã encarava as suas prisões.

Ricardo Durst, jornalista e pesquisador da vida boêmia na Lapa, bairro do Rio de Janeiro, escreveu sobre João Francisco Santos e considerou interessante

(...) ver como Satã encarava suas prisões. É uma afirmação surpreende que vai pela boca do próprio Satã, conforme depoimento ao jornal O Pasquim: “Eu encarava a cadeia com naturalidade, pelo seguinte: desde o momento que a justiça lavrava a minha sentença, eu me sentia bastante diminuído perante a sociedade, perante aqueles que tinham a sua cidadania, sua dignidade. Tudo o que eu fazia aqui fora eu deixava de lado e eu seguia aquela trilha do preso. Valentia, boemia, desaforo, liberdade, tudo eu deixava de lado. Quando batia na cadeia, só pensava em tirar a pena que me foi imposta e mais nada”. O comportamento de Satã em suas prisões sempre seguiu esse estranho princípio. (DURST, 1985, p. 37)

Se olharmos pela binaridade colonial, pelas restritivas lentes seculares, que nos permitem perceber e experimentar a vida a partir de uma lógica sem nuances, pragmática, binária, cerceada por decisões que não toleram voltas, pode parecer estranha e incompreensível a perspectiva de Madame Satã, como se a dicotomia estabelecida entre prisão e liberdade reforçasse o desencanto da existência, uma não-vida.

Porém, ao propomos uma viração de mundo, um devir macumbeiro, um encantamento na manutenção da vida, a perspectiva da malandragem é outra. O sujeito Malandro reorganiza o coreto, assimila as imposições do Brasil-nação para tomar fôlego em sua brasilidade. Recupera a ordem a seu modo, para poder cantar junto, no coreto organizado, de outra forma. Ele recupera o encantamento por meio de um drible consciente na normatividade: nada é impensado. Enquanto o Brasil-nação espera a rebeldia de Satã, por ter sido condenado, ele entrega, pela brasilidade, a aceitação.

Não só o encantamento das virações de mundo é reverberado pela brasilidade, como o aprisionamento e a colonialidade também são reverberados, de forma pragmática, pela institucionalização do Brasil-nação. Enquanto a Lins Imperial canta Madame Satã no carnaval de 2023, o sistema carcerário continua como um depósito de corpos, um dispositivo estatal para concentrar os indesejados. O que Satã acompanhou, a partir da década de 1950, com o suicídio de Getúlio Vargas, o declínio da boemia da Lapa e uma forte

presença burguesa nas instituições que legislam sobre corpos, a brasilidade experimenta em 2024, com a ascensão do fascismo, do ufanismo nacional, do racismo institucional, a perseguição a modos de ser e de estar em sociedade que não correspondem aos padrões da colonialidade, da branquitude e da heteronormatividade.

Por isso a malandragem de Satã é cantada como uma possibilidade de vida. Sua história é narrada na avenida, sujeitos Malandros vivem nas ruas com alteridade e sujeitificação e Zés, Navalhas, Pelintras, filhos do Morro da Conceição baixam em terreiros e ensinam ontologias por meio do canto, da dança e da encantaria. No samba, na macumba e no cotidiano, seres vivos e supraviventes⁶² convivem para que a brasilidade continue como alternativa ao Brasil-nação.

A transgressão da malandragem está na capacidade de oferecer o contrário do que se espera. O sujeito Malandro estabelece uma dinâmica muito própria de ser e de estar nas ruas, por isso, não podemos nos contentar em apenas enxergá-lo, assimilá-lo como um mito. Nós precisamos complexificar e sofisticar esse corpo a partir de sua cosmo percepção. Só assim perceberemos que o corpo malandro lança mão de todos os sentidos para driblar a lógica hegemônica e constituir um corpo ético, estético, político e poético. É um corpo que por viver “à margem da lei e da sociedade, se garantia na esperteza, na valentia e na elegância para enganar os otários, evitar a polícia e conquistar as cabrochas. (Satã) tinha orgulho do que era e do que fazia” (DURST, 1985, p. 52).

É justamente essa categorização de viver à margem, quando apropriada e estabelecida pelo Brasil-nação, que torna o conceito de malandragem reducionista e simplório. Dessa forma, nós limitamos essa existência como a de alguém fora da lei que sobrevive aplicando golpes aqui e acolá. A lógica da malandragem, percebida por meio de sua complexidade e sofisticação, transgrede a ordem e os controles diretamente aplicados sobre os corpos, porque possibilita “escarafunchar as frestas, esquinas, dobras, interstícios, cantar as impurezas, a desordem e o caos próprios das estripulias” (RUFINO, 2019, p. 18).

O drible da brasilidade no projeto de Brasil-nação ocorre pela esperteza, pela valentia e pela elegância: é uma decisão, um devir, uma macumbaria. Pela ética exusíaca, de possibilidade e imprevisibilidade, e pela estética exunouveau, de uma mitopoética

⁶² Seres não-vivos. Entendemos como supraviventes todos os seres que não estão vivos, mas que convivem com a brasilidade: ancestrais, encantados e entidades.

autorreferenciada com alteridade e sujeitificação, o sujeito Malandro nos ensina a ser espertos, valentes e elegantes. Formas de ritualizar a vida para que possamos sustentar, viver (e transgredir) e amar, ocupando um lugar social que, pelo Brasil-nação, só seria permitido por uma existência silenciada e passível de exploração.

Os assujeitamentos e o apagamento dos rituais que constroem identidades-modelo são projetos bem-sucedidos para exercício da colonialidade, mas a malandragem permite e possibilita que sejamos o desvio e pratiquemos a transgressão. O projeto de Brasil-nação que se baseou no lema “só o trabalho dignifica o homem brasileiro (não acabou). A carapuça serviu, e logo toda a sociedade, honesta e trabalhadora, estava pronta para combater o malandro” (DURST, 1985, p. 52). Uma fantasia que o projeto institucional de Estado ainda alimenta, elegendo a malandragem como um não-modelo e a produção econômica um quesito de caráter.

Acontece que essa ideia de honestidade e de trabalho não sustenta nem mesmo os corpos que mais se aproximam do modelo ideal da colonialidade hegemônica, o da branquitude heteronormativa. Porque entre o desejo e a castração, a fé do Brasil-nação opera como um dispositivo de controle aplicado no que chamaremos de assujeitamento abstermínio. Liberdade e desejo restritos a uma retórica de falha e de punição. O que a malandragem nos apresenta como possibilidade, a colonialidade restringe à culpa.

Por isso, o mito do sujeito Malandro, enquanto efetivação de um projeto de controle, é associado como um paralelo antagônico à moral e aos bons costumes, o que facilitou a elaboração de uma marginalidade instituída no “eu contra eles”. Porém, a existência de corpos malandros não depende da aceitação ou da não-aceitação da hegemonia. O rito da brasilidade nos ensina a dançar, driblar e (re)existir e, com isso, praticarmos a malandragem como possibilidade de vida. O sujeito Malandro é um saber, compartilha a sua ontologia no samba, nas macumbas e nos cotidianos, está nos carnavais, nos terreiros e nas ruas.

Como cantou a Lins Imperial, “rabo de arraia, meia-lua: ninguém derruba essa patente! / João Satã, senhor das ruas, do balacochê quente”. Um corpo que aprendeu com os golpes da capoeira a se defender, a atacar, a se posicionar e a ocupar as ruas, para, também, performar sua ética e sua estética nos cabarés, nos teatros, nos bares e nas gafieiras.

Talvez, por isso, não seja adequado dizer que a malandragem se reinventa, mas que se (re)elabora. Seu devir é uma viração de mundo praticado no tempo e no modo da

macumbaria e do encantamento para possibilitar sujeitificação e alteridade da existência de indivíduos plurais. O samba-enredo cantou Madame Satã em suas possibilidades: “era Josephine Baker,⁶³ sem pudor e sem censura, / lá na Praça Tiradentes, enfrentava o Cana Dura”, entre o jogo de sedução e a valentia, a malandragem ecoa e reverbera na memória, nas fantasias e no imaginário da sociedade, tornando ética e estética de transgressão.

Ainda na letra do samba da Lins Imperial, podemos perceber a malandragem que existe nas ruas, na religião e no quintal de casa: “sua pessoa encarnou um Zé Pelintra, / Deus pintou a preta tinta neste corpo brasileiro”. A pelintragem, na presença de seu Zé, sistematiza e encanta o burocrata de botequim e o filósofo das ruas, o supravivente que baixa em terreiros para ensinar os viventes a aproveitarem a vida. A preta tinta no corpo, para um Brasil-nação racializado, escreve nos racismos colonial e institucional a violência, o poder e o extermínio de ontologias, epistemologias e metodologias não brancas.

Brasileiro é Madame Satã. Malandro que baixa nos terreiros é Zé Pelintra, seu Cana, seu Navalha, seu Ás de Outro e outros tantos que sobem e descem os Morros da Conceição espalhados pelo Brasil. Podem haver pesquisadores e pesquisadoras, como o jornalista Rogério Durst, que afirmam uma extinção da malandragem, por considerarem que “o malandro regenerado continua malandro, mas sua extinção é só uma questão de tempo” (DURST, 1985, p. 54). Só que a malandragem está por aí. A memória, a ancestralidade, a mitopoética e a presença desses sujeitos se encontraram no desfile de 2023 da Lins Imperial, e se encontram nos terreiros de macumba e no cotidiano das ruas.

O que a secularização e o desencantamento podem entender como corpos em extinção, o encantamento nos permite percebê-los baixando nos terreiros. Seja na cadência do samba, na entidade com seu marafo na mão, em seus conselhos e direcionamentos para filhos e filhas de santo, na memória do corpo daqueles que dependem da rua e que aprendem com ela: o sujeito Malandro está. A malandragem é tão erudita que se harmonizou ao cotidiano dos marginalizados.

Nossa hipótese é a de que esses corpos malandros não acabaram, não se extinguíram, habitam a brasilidade e não estão restritos às comunidades de axé. Nós podemos perceber esse trânsito ao sistematizarmos a epistemologia de terreiro: Malandro é uma ontologia de

⁶³ Nome artístico de Freda Josephine McDonald (1906-1975), conhecida como Vênus Negra, Pérola negra e Deusa Crioula. Cantora e dançarina estadunidense, naturalizada francesa em 1937, foi uma artista negra plural em quem Madame Satã se inspirava.

existência, que permite possibilidades e transgrede ao assujeitamento abster-se. O devir macumbeiro nos permite constatar que a malandragem não finaliza, não conclui, não restringe, ela sujeitifica e confere alteridade para seres vivos e sobreviventes, complexificando os processos de sociabilidade.

Por isso propomos reconhecer Madame Satã como um exemplo da malandragem. Foi do samba, das ruas, da dança, de caranguejo à mulata do balacochê, do mito e da memória à poesia da Lins Imperial, que João Francisco Santos se (re)elaborou como uma “bicha-malandro, com seu fio de navalha. / Orixá da sua laia e das moças do puteiro”. Para Durst (1985, p. 81), um Malandro que “escreveu sua obra não com uma caneta, mas com uma navalha”.

O devir macumbeiro de Satã corresponde a uma circularidade praticada no rito da brasilidade: foi da macumba, de modo literal, sendo filho do pai de santo Joãozinho da Goméia. Também macumbou com sua atividade pelítrica, assumindo a malandragem para si, a partir das incorporações com a entidade Zé Pelintra. E foi do subúrbio, do quintal de casa, “marido zeloso, carinhoso pai de seis filhos (...), termina sua vida como pai João, longe das ruas, com sua família” (DURST, 1985, p. 83), que João Francisco Santos praticou seu cotidiano.

Terminou sua vida terrena, mas se encantou, reverberou no samba da Lins Imperial: “dizia ele que apesar de ser tihoso, / no amor tão carinhoso, / também tinha mãos de lã. / Era um deboche para todo desacato. / Deu-lhe o nome um delegado, / salve Madame Satã!”. A hipótese que permite perspectivar Satã como um corpo sem definições, de dinamismo filosófico, é vislumbrada por Haddock-Lobo (2020, p. 84) em acreditar que “talvez lá, descansando de sua jornada, João pudesse dar a seu corpo de pura potência aquilo que não pode dar até então: permitir-se ser um corpo que chora”. Entre a fé do Brasil-nação e o rito da brasilidade, o corpo de João Francisco Santos disputou campos epistemológicos, ontológicos e metodológicos para poder ser e estar enquanto ser vivo. O devir macumbeiro o reincorporou como um sobrevivente, um ancestral das ruas.

“Falar de Madame Satã aqui e agora é um pouco como dar uma navalhada na bunda dos contentes” (DURST, 1985, p. 70). O jornalista contrapõe a vida do malandro à vida carioca dos anos 1980, de esperanças frustradas, “nada maravilhosa, sem identidade e onde nada acontece” (DURST, 1985, p. 70). Haddock-Lobo inscreve o malandro na potência do

corpo, “foi muitos e será sempre muitos com toda essa malandragem, já deve estar há algum tempo dando pinta em muita macumba por aqui e muita rasteira em quem insiste nesse papo furado de ficar definindo as coisas” (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 84).

Um papo-furado de desencantamento, de definições, de sistematizações científicas que disputam e tensionam poderes. Como podemos, então, praticar o nosso exercício de pensar e reconhecer as existências por meio de não-definições? Ou como percebemos existências que superam definições? Os diálogos estabelecidos nas frestas são fundamentais, mas não são o fim. A malandragem nos ensina que não podemos nos contentar com conclusões e restrições, se o que nos interessa são as possibilidades de vida, o devir.

A malandragem e suas não-definições revelam o eixo pulsante da epistemologia de terreiro: o da dinamicidade. É um constante ato de pensar por meio da circularidade, das voltas, das (re)elaborações, da encruzilhada. Por isso, podemos retomar a ideia de assujeitamento abster-se que o sujeito Malandro nos permite transgredir. O que ele nos apresenta é outra forma de experimentar a vida: a da abundância.

4.3 Malandragem: um corpo abundante

O corpo da malandragem, por si só, é um corpo que escapa às limitações da compreensão religiosa, por ser uma “gnose reivindicada para dobrar o desvio existencial investido como política de dominação” (RUFINO, 2019, p. 27). Se nós entendermos o conceito de religião como o circunscrito na fé do Brasil-nação, o conhecimento que a malandragem elabora em seu corpo possibilita dribles, dobras e desvios que recuperam a liberdade e a responsabilidade por meio do rito.

A fé do Brasil-nação estabelece uma compreensão de corpo que impossibilita (ou restringe) qualquer assimilação ética ou estética (complexa e sofisticada) que possa ser estabelecida a partir dele. Para a religião hegemônica, o corpo está circunscrito a um radicalismo asceta ou, então, a um mecanismo de produtividade capitalista e de assujeitamento. A prática de destituição do corpo, de culpabilização, controle e violência é, também, resultado do fetiche desenvolvimentista de mercado e de economia da modernidade ocidental.

Como adiantamos no início desta tese, ao discutirmos o desencantamento epistemológico do mundo e o desaparecimento dos rituais, o domínio se estabelece por meio de uma relação de poder generificada, racializada e sexualizada, em que apenas homem cis-gênero, branco e heterossexual é considerado humano, o resto é a sobra, a não existência, o fetichizável e matável. O Eu-hegemônico considera o Outro-subalternizado apenas um corpo passível de controle, de ameaça, de castração, de violência, de morte, de destituição de poder e de desencanto.

Se pensarmos o sujeito Malandro como uma “potência para um debate ontológico que transgrida os limites da supremacia da razão branca e desloque a dimensão das existências e da realidade para outros horizontes” (RUFINO, 2019, p. 24), precisamos entender sobre quais aspectos de controle e de subalternidade a malandragem opera seu desvio. O ser e o estar desse ancestral das ruas é encantado por meio do corpo e de seu comportamento abundante, como alternativa à castração e ao assujeitamento abstermão.

Nós reconhecemos o corpo como uma contradição para as instituições religiosas, porque embora se precise negá-lo, não se pode existir, enquanto ser humano, sem ele. Quem identifica essa relação paradoxal é a doutora em Ciência da Religião, pesquisadora de Religião Material, Patrícia Souza, ao perceber que o corpo “é o meio de devoção ou de pecado por excelência; nele, valores e significados são inscritos e por ele são expressos ou mesmo transformados” (SOUZA, 2022, p. 25).

As sociedades, sejam colonizadoras ou colonizadas, experimentam o corpo como uma ontologia e uma epistemologia: pensam por meio do corpo e praticam, socializam, ensinam e aprendem pelo corpo. Mas consideramos que, enquanto a fé do Brasil-nação desenvolve uma relação castradora com o corpo, subalternizadora e pecaminosa, o ritual da brasilidade estabelece um comportamento encantado que reconhece no corpo um recurso para ser e estar em sociedade, por isso a malandragem é uma “potência inventiva e inacabada nos atravessamentos, invenções e lutas contra os efeitos do colonialismo” (RUFINO, 2019, p. 26), porque os corpos mudam, se transformam e se estimulam, mas para isso, precisam existir. E o sujeito Malandro reconhece a sua existência.

Por meio da perspectiva hegemônica, colonial e violenta, a relação com o corpo se estabelece em um lugar de penitência, de negação dos instintos, de abstermão. Porque

nada nos faz perceber mais a ação da religião – como cultura ou modeladora dela – sobre o corpo do que a abstinência, que, em casos extremos, pode fazer o corpo reagir contrariamente a seus instintos de sobrevivência mais básicos: o instinto individual, que resulta na fome, para a alimentação do sujeito, e o instinto de espécie, que resulta no desejo sexual, para a reprodução. Embora tais instintos sejam bastante imperativos, transgredir tabus religiosos pode parecer mais ameaçador à existência, pelo menos da alma, do que negar os desígnios naturais. (SOUZA, 2022, p. 25)

Esse processo castrador e subalternizante é o que consideramos como assujeitamento abstinêncio. Só por meio de um corpo limpo e controlado é que se estabelece o limite do que é humano e do que é o resto, do que é sujeito e do que é assujeitado. Se “o sujeito é a condição da experiência” (DAS, 2020, p. 25) e depende de uma perspectiva e de um contexto para ser reconhecido como tal, o limite estabelecido pelo corpo é o que faz com que assimile a “violência como tecido da vida” (DAS, 2020, p. 32). O Outro-subalternizado, ao se reconhecer apenas como um corpo violentado e condicionado, se esvazia de alteridade e se preenche do assujeitamento abstinêncio.

O domínio da branquitude cis-gênero heteronormativa aprisionou o corpo do Outro-subalternizado no cárcere da não existência, mas a malandragem é o drible, é o que a “a razão colonial definiu como desvio” (RUFINO, 2019, p. 27), é a abundância. O que o sujeito Malandro elabora, por meio de seu corpo, é uma subversão instintiva a essa pragmática asceta.

Consideramos a fê do Brasil-nação como um dispositivo que tensiona as existências até rompê-las, faz da violência o tecido da vida, e limita o Outro-subalternizado a um “aterro das sobras da construção civilizatória do ocidente europeu” (RUFINO, 2019, p. 26). As ruas, as igrejas, os ambientes de sociabilidade, para esse projeto de país, são pensados para o corpo da branquitude masculina heterossexual, e por isso a política de disputa estrutura a construção de Brasil. A malandragem não depende de uma autorização para ser e para estar, ela é.

Se aplicarmos a ética exusíaca e a estética exunouveau ao corpo Malandro, perceberemos a abundância como alternativa à lógica de abstinência. O limite dominante e o tecido violento são transgredidos, e a alteridade e a sujeitificação se constituem apesar do assujeitamento abstinêncio. Com a malandragem, o corpo não é controlado, não é interditado e não é privado, ele opera e é operado a partir do desvio.

Precisamos pensar o que se estabelece como possibilidades em um sistema de controle. A fé do Brasil-nação institucionaliza a conduta, impõe e legisla sobre corpos por meio da

interdição – uma lei não negociável, não deixando escolha –, outra é privar-se de algo necessário ou prazeroso, que pode ser desencorajado, mas não proibido, e aqui é onde mora a abstinência. De maneira geral, a abstinência caracteriza-se como prova autoimposta. (SOUZA, 2022, p. 25)

E faz com que o sujeito assimile essa prática como uma escolha própria e individual. Comida, sexo, prazer e ascetismo são exemplos de atuação e de legislação da moral e do domínio da fé do Brasil-nação. A ética exusíaca parte do princípio de que Exu é Enugbarijó,⁶⁴ a boca que tudo come, logo, o excesso, aquilo que é um controle quase moral da hegemonia, ganha uma interpretação alternativa nas epistemologias de terreiro: a da transgressão.

Na macumba, os interditos alimentares e sexuais também são estabelecidos, embora a malandragem seja um lembrete constante de que existem possibilidades de dribles ao assujeitamento abstinência. A macumbaria compartilha uma consciência pré-estabelecida de seus interditos, de que em certos momentos determinadas comidas não são bem-vindas, nem mesmo o alcance do prazer sexual, mas não são imposições de controle ou comportamentos perpétuos, são tratos de ocasião, acordos momentâneos.

Há uma cantiga de Zé Pelintra, um dos ancestrais das ruas que baixam nas macumbas e pratica a terreiragem de supravivente entre os vivos, que anuncia o Malandro como “boêmio da madrugada. Vem na linha das almas e, também, da encruzilhada. O amigo Zé Pelintra, que nasceu lá no sertão, enfrentou a boemia com seresta e violão”.⁶⁵ Essa pelintragem poderia até ter saído das práticas do martinicano Édouard Glissant, pois parece ter Zé e Glissant entendido, pelo cruzo, os comportamentos plurais elaborados na ética, na estética, no político e no poético da abundância. O intelectual das ruas promoveu encantamentos, enquanto o intelectual acadêmico sistematizou a violência do desencantamento.

Em *Poética da relação*, o martinicano se perguntou

⁶⁴ A boca que tudo come é a capacidade ética e estética de Exu comer, mastigar e regurgitar. Esse comportamento conceitualiza o poder transformador e transgressor do orixá.

⁶⁵ Cantiga de Zé Pelintra cantada nas macumbarias.

o que serão pra nós, na Relação, a violência e a opacidade? (...) A antiga violência intolerante da filiação está até hoje empurrada na violência anarquizante do choque das culturas, em que nenhuma projeção impõe sua linha e em que, repitamos, a legitimidade (de onde provém a sucessão imperativa da ordem das razões, associada à ordem das possessões e das conquistas) se desfaz. (...) A resistência às formas atuais de dominação, tão visíveis e ao mesmo tempo imperceptíveis e intocáveis, é, por sua vez, apenas pontual, limitada a um lugar, sem a possibilidade (por enquanto) de ser suportada por um outro lugar de resistência. As internacionais do sofrimento não podem ser publicamente estruturadas nessa circularidade, enquanto as internacionais da opressão estiverem nela secretamente plantadas. (GLISSANT, 2021, p. 88 e p. 89)

E o Pelintra responde na poética do seu ritual, ao chegar calçado, de terno de linho branco e chapéu para ontologizar uma vida abundante e escancarar, pela prática boêmia da existência, que a brasilidade não pode reconhecer na fé do Brasil-nação o seu lugar de vida. Pois essa fé promove constantemente o desencanto e o assujeitamento abstermio, uma opressão secretamente disseminada no cotidiano brasileiro.

A poética da relação estabelecida nas ruas e nos processos de sociabilidade precisa ser pensada por caminhos alternativos. Para Glissant, enquanto for assimilada e desenvolvida por meio da retórica colonial e dominante, estabelecerá códigos e limites subalternizantes. Por isso, propomos a poética da relação dos viventes com os supraviventes, da terreiragem, do devir macumbeiro, da abundância como ética e estética para ser e estar em sociedade.

Se alinharmos a perspectiva poética de trânsito e de sujeitificação, que é circular e nunca “conjetural, não supõe nenhuma rigidez de ideologia” (GLISSANT, 2021, p. 56), à prática brincante de Zé Pelintra, perceberemos a circularidade presente no ritual da brasilidade e no corpo desvio.

Zé Pelintra, que por ser boêmio e por estabelecer uma relação poética com a existência, trabalha enquanto brinca, pois “de terno branco, seu punhal de aço puro, seu ponto é seguro quando vem pra trabalhar. Saravá, seu Zé Pelintra, moço do chapéu virado. Na direita, ele é maneiro, na esquerda ele é pesado”.⁶⁶ Glissant orienta a pensarmos na circularidade como possibilidade de sujeitificação. Então, se a poética da relação está sendo tramada, não a partir de uma projeção, mas de trânsitos, de possibilidades e de encontros, ela é um devir.

O movimento circular não é um “circuito, uma linha de movimento que se curvaria sobre si mesma” (GLISSANT, 2021, p. 57), é a boca de Exu que tudo come, mastiga e

⁶⁶ Cantiga de Zé Pelintra cantada nas macumbarias.

regurgita: transgrede. Pela experiência boêmia de Zé e pela atenção a uma relação não reprodutora de violência colonial de Glissant, o comportamento abundante é mais do que uma alternativa ao assujeitamento abstêmio, é um devir. Se pensarmos sob a ética exusíaca e a estética exunouveau, a poética da relação é um comprometimento com a alteridade de sujeitos que, também, passa por seus corpos.

Na compreensão de abstenção pela perspectiva hegemônica, há um combate direto das possibilidades que o corpo pode alcançar, sendo uma delas, a luxúria, que por ser “servida com a gula, enquanto o jejum acompanha a castidade” (SOUZA, 2022, p. 26), deve ser dominada e combatida. O corpo não pode ser livre, não pode ser boêmio, não pode alcançar ética, estética, poética e política de abundância pelo desejo.

A relação de circularidade, praticada na ética exusíaca e na estética exunouveau, estabelece outro comprometimento de sociabilidade por meio do corpo. Não se trata de uma castidade ou de uma punição, mas da manutenção do coletivo. Não praticar o sexo ou deixar de comer determinados alimentos em períodos de macumba tem muito mais a ver com o pacto estabelecido entre a comunidade de terreiro do que com um controle moral de um corpo, de um desejo, de um sujeito em particular.

Se para a colonialidade forjada em uma moral e em uma experiência social de culpa, “o prazer que o alimento e o sexo podem causar é frequentemente apontado como uma semente do pecado ou pelo menos como uma causa frequente no desvio da espiritualidade” (SOUZA, 2022, p. 26), aos corpos que sabem dançar, tanto o alimento quanto o sexo são experiências sociais de manutenção de vida: não se existe de forma encantada apartado dessas experiências.

O contrário das possibilidades de existência que operam pela circularidade da transgressão é a binaridade que sustenta pensamento hegemônico, que leva a um comportamento ético e estético ancorado na abstenção. Em uma moral circunscrita no controle dos corpos, de percepções e experiências sensoriais restritas à culpa, o sujeito vai ser prisioneiro de seu próprio corpo e precisará de um comportamento asceta como “libertação da alma da prisão do corpo” (SOUZA, 2022, p. 27).⁶⁷

⁶⁷ A relação com o comportamento abstêmio é complexa no espaço religioso, por ter sido elaborada, inclusive, para justificar atos heroicos. “Abstinências radicais, mortificações do corpo, o contato com a dor e a proximidade com a morte poderiam gerar tanto uma sensação quanto uma imagem algo heroica, frequentemente atribuída aos mártires da Igreja” (SOUZA, 2022, p. 26).

O autocontrole e a restrição do desejo estruturam a modernidade, por isso, em algumas instâncias, tensiona a relação da brasilidade com o Brasil-nação, porque o assujeitamento abstinência é posto em prática com mais eficácia do que as possibilidades abundantes de vida. A fé do Brasil-nação é a “renúncia ao prazer e a luta contra as tentações’.” (SOUZA, 2022, p. 27). Esse destaque é dado em cima do texto beneditino, disseminado por volta do século XVIII, que moldou o comportamento ocidental e articulou a moral das sociedades que se pretendiam herdeiras dessa colonialidade.

Além dessa renúncia ao prazer e luta contra as tentações, para se combater as possibilidades de existência que a brasilidade ritualiza em suas práticas de terreiro, do samba, da macumba e do cotidiano, outro tipo de comportamento asceta caracteriza o assujeitamento abstinência: o da fala. Inclusive,

nas mais diversas religiões os sons são controlados: há os momentos de falar, os de cantar e os de silenciar. Assim, o jejum e a continência sexual, os votos de silêncio implicam disciplina e autocontrole. No ascetismo do eremita, o silêncio é imposto pela solidão, enquanto no ascetismo monástico o desafio é maior pela convivência em comunidade. (...) Em várias religiões o silêncio é interpretado como um recurso para se ouvir a Deus, a uma consciência superior ou a si mesmo, de acordo com cada tradição. (SOUZA, 2022, p. 28)

Só que o ancestral das ruas, o sujeito Malandro, é a fala! Zé Pelintra é o próprio riso, o escárnio, o barulho, a assimilação consciente do prazer e um consentimento às tentações. Madame Satã ouvia e falava com deus por meio do carnaval, nas rodas de samba, no barulho das ruas. O bicha-malandro encontrou no riso e no escárnio a sua segurança e os seus mecanismos de defesa, conviveu com o barulho de três molequinhos gritando em seus ouvidos os conselhos que sua consciência não conseguia elaborar: “nem os três molequinhos apareceram nos meus sonhos para me falarem como eu devia agir. Nem tinha cultura ou ensino para raciocinar sozinho sobre um caso original para a minha cabeça” (SANTOS, 2022, p. 69).

Se recuperarmos o intelectual martinicano, podemos pensar essa relação entre viventes e supraviventes por meio de uma poética também de circularidade. Ser e estar em sociedade é um comportamento estruturado pela relação de sujeitos. A relação é um pacto de sociabilidade, uma poética percebida na alteridade e na sujeitificação, que “não instrui apenas o transmitido, mas também o relativo e, ainda, o relatado” (GLISSANT, 2021, p. 52). A ontologia da fala dos vivos também parte da escuta dos não-vivos. Zé Pelintra, por exemplo,

precisou morrer para trabalhar, e canta a sua história como um supravivente nas macumbarias da brasilidade: “toda manhã quando eu desço a ladeira, a nega pensa que eu vou trabalhar, mas eu coloco o meu baralho no bolso, o meu cachecol no pescoço, e vou pro Barão de Mauá. Trabalhar, trabalhar, trabalhar pra quê? Se eu trabalhar eu vou morrer”.⁶⁸

A poética da relação que a brasilidade ritualiza é um desvio na binaridade imposta pela fé do Brasil-nação. A bagunça, a brincadeira, o cruzo e o drible se estruturam no encontro entre o secular e o religioso. Tanto Madame Satã quanto Zé Pelintra são possibilidades de encantamento da vida. Satã e suas elucubrações acerca da sua experiência de vida, na alternância entre a educação formal e a das ruas. Zé Pelintra com a conduta boêmia e, ao mesmo tempo, responsável, que morreu para, então, trabalhar.

Madame Satã se sujeitificou por meio de sua intuição, que não era consequência de uma vida marginalizada e de loucura, mas da sua ontologia abundante. Sua intuição resultou do seu saber ouvir e, por isso, conseguir falar e rir. Para o bicha-malandro, a risada não é uma simples reação a algo engraçado, uma resposta passiva à comicidade da vida, é a sua elaboração de vida, sua defesa. Segundo ele,

comecei a rir e rir para mexer com ele (um policial) mesmo. Ele ficou furioso e disse que ia me matar. E continuei rindo e falei que revólver de paulista atirava pela culatra. Ele puxou a arma e atirou mesmo e a bala valou minha a pena esquerda. E eu fiquei meio assustado porque foi de repente e vi que ele ia atirar de novo e dei impulso com a outra perna e me joguei de encontro ao corpo dele e nós dois fomos para o chão. (SANTOS, 2022, p. 109)

Também identificamos o riso como outro instinto dos seres humanos, que complexifica e sofisticada os processos de sujeitificação, controlado pelo comportamento asceta imposto pela colonialidade. “Além da fala está o som mais reprimido, o riso. Em geral, mas especialmente nas religiões abraâmicas, o riso é tido como altamente dispersivo e até mesmo ofensivo” (SOUZA, 2022, p. 29). Se não é permitido o riso, o sujeito deixa de ter a sua alteridade garantida. O silêncio é duplicado.

O riso é um instrumento, um dispositivo de alteridade, em alguns casos de defesa, em outros um meio de ataque. Está na ética exusíaca e na estética exunouveau a imprevisibilidade e as possibilidades do riso, a gargalhada que ecoa, “a boca que tudo come, e o corpo que tudo dá” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 23).

⁶⁸ Cantiga de Zé Pelintra cantada nas macumbarias.

Se o pensamento colonial, por meio de seus golpes nas potencialidades da brasilidade, lança mão de um controle asceta sobre os corpos, silenciando, controlando, expulsando, prendendo, matando etc., os corpos macumbeiros, os que sabem dançar, atuam por meio do encanto, como uma alternativa a essas imposições. Diante do assujeitamento abstêmio, a abundância é o que possibilita a (re)existência.

Para as macumbarias, a poética da relação é intrínseca à compreensão de coletividade. Os desejos e as vontades individuais são, também, pactos e acordos comunitários. Se existem alimentos proibidos ou momentos de abstinência sexual, se em alguns casos a oralidade cede espaço para o silêncio, é porque o devir macumbeiro reconheceu nesses comportamentos um processo de sociabilidade de encanto, não de desencanto.

O corpo abundante dos que sabem dançar é uma alternativa ao conceito de abstinência empregado para catalogar e observar os comportamentos religiosos. Se existe abstinência é porque, em algum momento, a abundância deu as caras, seja na navalha e no paetê de Satã, no terno de linho e nas cartas de Zé Pelintra, na gargalha de Exu, na ética e na estética dos corpos macumbeiros: a fé do Brasil-nação deseja controlar o que ela desconhece ou não alcança.

Reconhecemos que essa possibilidade conceitual da abundância, do corpo abundante e desviado, permite que a ciência também seja elaborada por meio dessa perspectiva. Quando nos colocamos como pesquisadores camponos, também experimentamos o devir macumbeiro no cotidiano e nas invertidas que podemos propor na própria sistematização acadêmica.

Por isso, acreditamos que Édouard Glissant e Zé Pelintra compactuam das mesmas hipóteses intelectuais e entendem o campo poético como um produtor de conhecimento e de sociabilidade. O martinicano conceituou a ideia de caminhos para compreensão estética e ética, “por meio dos ecos-mundo, reacendem-se um equilíbrio e uma perdurabilidade” (GLISSANT, 2021, p. 123). Por ter morrido para trabalhar, Zé Pelintra ecoa, ao baixar nas macumbarias, as possibilidades de ritualização da vida e de sociabilidade das ruas.

Capítulo 5

No capítulo anterior, nós apresentamos o corpo subalternizado por meio do assujeitamento abster-se. Para o colonialismo violento e produtor de paradigmas hegemônicos o Outro-subalternizado é a sobra, encarcerado na condição de experiência e de tensão violentas. Nós nos apoiamos nessa perspectiva da antropóloga indiana Veena Das para cruzar com a perspectiva abundante de vida (re)elaborada no corpo macumbeiro.

Ao pensarmos na malandragem como uma proposta de transgressão e de desvio, que estabelece uma poética de relação da brasilidade com o Brasil-nação, numa dança de circularidade sociocultural, nos atentamos para os perigos dos estudos decoloniais de reproduzir binaridades e lógicas de poder, ao assumir como referência as ética e estética hegemônicas. A poética e a política são disputas estabelecidas nos trânsitos de sociabilidade que não podemos negligenciar e os processos brasileiros são muito particulares de uma historicidade pautada na branquitude, na misoginia e na heteronormatividade.

Nosso intuito é o de apresentar o devir macumbeiro, experimentado pela brasilidade, em sua complexidade e sofisticação para que a ciência consiga, também, se encantar. Neste capítulo, nós vamos (re)encantar outra presença do corpo abundante, a padilhagem. Por ora, podemos dar a impressão de que também estamos operando numa binaridade, ao colocar Malandros e Padilhas como referências de masculinidade e de feminilidade, mas não reduzimos nem simplificamos nossa epistemologia, nossa proposta é complexificar e sofisticar: malandragem e padilhagem são possibilidades de existência e de encantamento que não estigmatizam nem praticam um gênero.

Na poética e na política organizadas pelo devir macumbeiro, a compreensão de humanidade engloba seres vivos e sobreviventes, o que possibilita um trânsito por meio de incorporações, de memórias, de assimilações sociais e de convívio comunitário. O que a ciência secular não percebe é o passeio que sobreviventes dão por toda a brasilidade, permitindo outros encantamentos.

O devir macumbeiro faz com que os corpos se potencializem em experiências não reducionistas. Padilhas e Malandros passeiam pelos vivos, baixam em gêneros diferentes, confundem, brincam e possibilitam. Se pensarmos na poética da relação de Glissant e colocarmos sua ideia de ecos-mundos para conversar com Maria Padilha, perceberemos na gargalhada da mulher os ecos de uma existência abundante e os mundos possíveis.

Nós sabemos dançar é a experiência, também, de ecoar e de estabelecer mundos em que ser e estar sejam possibilidades de existência e de (re)existências, operando um tempo e um modo para que viventes se sujeitifiquem e adquiram alteridade. A padilhagem acompanha os corpos malandros, não dicotomizam esses corpos. Adiantada em seu drible à lógica dominante, é sob a patente desses corpos femininos que está a gargalhada contida pelos ascetas. Como cantou a Primeira Estação do Samba,⁶⁹ em 2022, “salve a dona da encruzilhada, rainha da gargalhada”.

É por meio do seu riso abundante que a padilhagem, pela ética exusíaca e pela estética exunouveau, “serpenteia na espiral do tempo praticando suas estripulias, transformando a escassez em fartura, a certeza em dúvida” (RUFINO, 2019, p. 33). Nós veremos que muito da mitopoética das Padilhas parte de um processo de violência e de assujeitamento abstêmio, mas o drible que elas operam é o que movimenta a relação e possibilita existências. Para a brasilidade, o movimento das Padilhas é uma metodologia, sua poética e política ontologias.

A padilhagem cantada no samba-enredo apresenta uma “moça faceira e bonita, / com o trago e o marafo na mão, / queima ferro em brasa, chama viva, / labareda que incendeia o coração. / Ê odara”, e já adianta quem atravessa o terreiro em uma noite de carnaval. Um encontro entre a ética exusíaca e a estética exunouveau que podemos entender como mais transgressor do que a malandragem, por ser a potencialidade de um corpo duplamente indesejado pela colonialidade: o de uma mulher.

Nossa proposta, neste capítulo, é a de elaborarmos um percurso teórico sobre este outro corpo que também sabe dançar, o das Padilhas. Experimentado nos terreiros do samba, da macumba e do cotidiano, a padilhagem é o próprio movimento, “a expressão da própria matéria construtora das existências” (RUFINO, 2019, p. 33). Um corpo feminino encontrado em Maria Padilha, em Maria Molambo, em Maria Farrapo, na Sete Saias, mas ciganas, nas donas do cabaré, nas prostitutas das ruas, nas mulheres que abandonaram seus casamentos, nas freiras que se rebelaram em seus conventos, nas jovens condenadas à morte na fogueira da inquisição, as pombagiras.

Nossa compressão é a de que essa padilhagem está presente nas religiões de matriz africana por ser um trânsito entre viventes e supraviventes, mas não está restrita a elas.

⁶⁹ *Ela é moça bonita, ela é pombogirá!* Samba-enredo da Primeira Estação do Samba, 2022. Composição: Lucas Donato, Raphael Gravino e Mateus Pranto.

Padilhas são potencialidades de corpos que experimentam a vida a partir do encanto, na juventude das meninas que se apropriam de suas sexualidades, nas mulheres que atuam sobre suas escolhas e nas idosas que se libertam dia a dia das amarras sociais, em um feminismo da brasilidade.

As pombagiras ritualizam a vida rodando suas saias com suas adaga e rosas nas mãos. Driblam o assujeitamento ao conferir alteridade e possibilidade de escolha às pessoas. Elaboram uma epistemologia a partir de si mesmas, nas ruas, nos botequins, nos prostíbulos, nas igrejas, nas salas de estar, nas escolas, nos supermercados etc. Pensar, sistematicamente, a partir da lógica da padilhagem é perceber o feminismo que se elabora socialmente, a não contenção dos impulsos e a reafirmação das possibilidades a partir de si: “mulher, cura o que faz sofrer / a dor que impede caminhar”.

5.1 Padilhagem

Consideramos que as aprendizagens que passam pelo corpo pressupõem uma relação alternativa ao controle, à culpa e a ações de repúdio e de controle corporal, porque o corpo não é um instrumento de escrutínio nem de negação, mas de possibilidades e conhecimento. Tanto o processo violento de vida quanto o assujeitamento abstêmio promovem um cárcere de existência em vez de fluidez nas experiências de sociabilidade. É justamente nessa fluidez que os corpos conseguem operar livremente e possibilitar abundâncias nas dinâmicas e nos trânsitos cotidianos.

Corpos livres e abundantes desenvolvem pedagogias plurais que não se restringem à experiência individual, mas a uma partilha complexa e sofisticada com a comunidade. Para que possamos tensionar as relações de corpo em sociedade, recorreremos ao estudo da médica e pesquisadora de saúde da mulher como política pública Silvia Alexim Nunes. Ela parte da dicotomia colonial de bem e mal, de liberdade e controle, de permissão e castração para perceber um lugar da mulher de masoquismo circunscrito no Brasil-nação.

Em *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha*, Nunes revela que o dispositivo de fé aplicado no controle dos corpos femininas encarcerou mulheres à um corpo diabólico, em que o seu desejo representa uma relação diabólica de masoquismo, “vista como um ser mais

carnal, dotada de sentimentos maléficos e de um desregramento sexual ameaçador” (NUNES, 2000, p. 22)

A perspectiva maligna da mulher também foi identificada por Patrícia Souza em sua pesquisa sobre abstinência. Para a autora, o corpo feminino é a portabilidade do mal por conta da narrativa masculina, uma vez que

a maioria dos textos ascéticos em todas as religiões foi escrita por homens e para homens; quando mencionada, a mulher é objeto de controle e de contenção. Fala-se sobre ela e não para ela, o que demonstra que a mulher é mais um dos itens dos quais os homens deveriam se abster. A imagem da mulher, quando do estabelecimento de regras ascéticas e/ou condutas de abstinência, era sempre colocada num dos dois extremos: a mulher passiva e inferior ou a mulher como ser diabólico/maligno. (SOUZA, 2022, p. 32)

A trindade colonial da branquitude, misógina e heteronormativa construiu seu poder a partir da negação de uma mulher “portadora do mal e da morte, não possuindo nem bondade nem amizade, sendo incapaz de fortalecer os laços afetivos” (NUNES, 2000, p. 23). Essa fantasia misógina é o que sustenta a conduta do Brasil-nação e potencializa a fé como um dispositivo de controle. O corpo feminino é encarcerado por “ser um sexo mais frágil, (e poder) facilmente ser possuído pelo Mal, tornar-se nocivo, vil e predador da humanidade” (NUNES, 2000, p. 23).

Esse imaginário tensionou a relação dos corpos no processo de sociabilidade e incutiu as mulheres como o resto, passíveis de uma violência como processo de vida, elaborando-se como sujeito a partir do medo. Pensar a mulher a partir do homem, reforçando a dicotomia colonial, só nos permite estabelecer binaridades para perspectivar campos de sociabilidade: o lugar e o não-lugar. Repensar a mulher a partir de uma lógica de falsa igualdade, também referenciada a partir do masculino, reproduz um assujeitamento e estabelece outras violências e silenciamentos políticos e sociais.

Inclusive, a modernidade repensou o corpo feminino e a mulher enquanto sujeito criticando e negando a perspectiva de inferioridade feminina, mas estabelecendo uma igualdade pensada a partir do masculino, como se a mulher fosse um complemento do homem. Essa tese

de que homens e mulheres não são física e moralmente iguais, mas opostos complementares, ajustava-se perfeitamente ao pensamento liberal, fazendo as desigualdades parecerem naturais, ao mesmo tempo em que satisfaziam as necessidades da sociedade europeia de dar continuidade à divisão sexual do

trabalho, assinalando para a mulher um único lugar social. A mulher não deveria ser vista como inferior ao homem, mas como fundamentalmente diferente e portanto incomparável a ele. A figura da mulher doméstica e cuidadosa surge como um oposto à do homem público e racional. (NUNES, 2000, p. 43)

O que tensiona política e poeticamente as relações pode ser apropriado pela fé do Brasil-nação e aplicado como controle, violência, encarceramento, negligência e assujeitamento. Se “femilidade rima com passividade” (NUNES, 2000, p. 43), a fragilidade, a timidez, a doçura a sedução e a afetividade tornam características menores nas disputas sociais.

O próprio estudo de Nunes elabora uma hipótese de que “diante da condição de desamparo em que se encontram as mulheres, o masoquismo aparece como uma possibilidade real de inscrição do sujeito feminino na ordem cultural” (NUNES, 2000, p. 237). A médica e pesquisadora comprova sua hipótese e estabelece seu estudo repensando lugares de histeria, ideais fantasiosos, insígnias fálicas universalistas, jogos mortíferos de sujeição e a binaridade entre sofrimento e prazer. Tanto que reforça códigos sociais que reproduzem a fé do Brasil-nação: corpo, diabo, cruz e caldeirinha. O próprio jogo semântico coloca a mulher, o masoquismo e a feminilidade nesse campo hegemônico de pensamento binário.

Se a nossa proposta, nesta tese, é a de perceber as dobras e virações da brasilidade e perspectivar ritos de sociabilidade, reconhecemos esse campo pesquisado por Nunes e entendemos essa subalternização da mulher como uma retórica da fé do Brasil-nação. Também entendemos o assujeitamento abstinência como um dispositivo de controle e de subalternização dos corpos à margem.

Acontece que a brasilidade não se contenta em resistir, não pratica os seus dribles e as suas brincadeiras de sociabilidade apenas para sobreviver ou tensionar as políticas e poéticas da vida, o que interessa é existir e (re)existir. Por isso, pensaremos no verso da Primeira Estação do Samba, “corre água, nasce flor na barra da saia”. Enquanto o Brasil-nação opera a sua violência e a secularização percebe a sociedade assimilando e associando códigos binários e hegemônicos, a brasilidade ritualiza pelo encanto, faz correr água e nascer flor no movimento das saias.

A circularidade poética, conferindo alteridade e sujeitificação aos trânsitos, e os ecossistemas de seres vivos e sobreviventes nos permitem perceber a padilha no rito da

brasilidade. As Padilhas se desenvolvem na corrente da água, no movimento, nas possibilidades de nascimentos de flor, nas voltas de uma saia, nos dribles às estratégias dominantes. Essas mulheres não são inferiores, não se pretendem complementares, transitam por lugares e percebem a pluralidade como ética, estética, poética e política de seu processo de sujeitificação.

O samba-enredo apresenta o corpo da mulher como “a mais bela rosa exalando magia. / É a melodia, as cores, / ‘pedacinho’ de poesia”. Se fôssemos assimilar essas frases por meio das perspectivas dos textos hegemônicos, poderíamos lê-las como passiva, por serem um pedaço pequeno de poesia, reforçando a ideia de “adestramento das mulheres para poderem suportar esse lugar de submissão” (NUNES, 2000, p. 44). Ou como diabólica, a magia que exala das rosas, “estereótipo da feiticeira, (...) donas de uma cobiça carnaval insaciável” (NUNES, 2000, p. 24).

Porém, o que propomos é justamente a percepção desses corpos, do lugar de alteridade e de sujeitificação das Padilhas, dos ecos-mundos que elas gargalham e produzem no rodopio de suas saias. A poética e a política dessa relação estabelecida pela padilhagem é o corpo como uma existência, um drible no controle, uma invertida abundante pelo movimento, pelo giro e pela dobra.

Pelo devir macumbeiro, “pedacinho de poesia” se constitui como detalhe e “rosa exalando magia” como abundância. Essa experiência ética, a do detalhe, associada à estética, da abundância, constituem a alternativa ao assujeitamento abstêmio, à existência violenta e à ausência de rituais de uma sociedade desencantada. Padilhas inventam e recriam mundos por meio de seus rodopios, produzindo imprevisibilidades nos trânsitos cotidianos. Em sua ontologia, elas promovem um chamado por meio de seus ecos-mundos praticado no cotidiano.

A padilhagem não roda a sua saia à toa, sua compreensão coletiva e comunitária inscreve o seu devir macumbeiro nas ruas e nas esquinas, e o seu jeito de ser e estar em sociedade ecoa como um convite a outros corpos para, também, experimentarem a abundância. A Primeira Estação do Samba anunciou “quem quer vencer demanda é só pedir que ela dá”. Nós entendemos que só se elabora um pedido quando se assimila uma falta, por isso, as Padilhas produzem ecos-mundo, para que os corpos ganhem ação e potencializem esse agir com alteridade, autonomia e sujeitificação.

Diante da escassez, da violência e do assujeitamento praticados nas dinâmicas subalternizantes, poder identificar uma falta e elaborar um desejo é o que promove a continuidade e estimula os processos de (re)elaborações sociais. Ao cantar o verso “é só pedir que ela dá”, a escola de samba nos ensina o esperar, que mais adiante, nesta tese, conceituaremos como “quem dera”, uma forma de constituir a sujeitificação por meio da aspiração, do porvir e do desejo.

Os ecos-mundos são as gargalhadas dessas mulheres que oferecem alternativas às angústias. Elas têm nome e identidade, poética e política, que a Primeira Estação do Samba anunciou: “Mulambo, sua palavra nunca falha. / Ela é Xica, é Padilha, é Navalha”. Mais importante do que entender essas mulheres, é percebê-las. Ouvir seus nomes, reconhecer suas identidades. Elas constituem a moral das ruas, na contramão do assujeitamento e na direção das alteridades individuais.

Se para a colonialidade, em sua formação ético/moral,

as mulheres eram orientadas a controlar os sentidos, até mesmo a visão e, para que não retivessem imagens tentadoras em mente, deveriam também comer pouco, e apenas alimentos que tornassem o corpo frio e seco, pois o paladar também era visto como uma das portas para o pecado. Deveriam isolar-se ou isolar o corpo, como meio de não se corromperem. (SOUZA, 2022, p. 32)

A padilhagem faz com que os corpos deixem de atender às regras coloniais, o isolamento, a punição e o cárcere, para ser pombagira, aquela que é “quem governa o mundo inteiro!”. A ética e a estética, pela perspectiva da padilhagem, permitem uma leitura feminista de corpo e de existência social, que a macumbaria engole, mastiga e regurgita de outra forma, entendendo o corpo da mulher com autonomia, complexidade e sofisticação, sem depender de referências hegemônicas, em um processo de resistência. As Padilhas (re)existem por praticarem encantamento de vida riscando, dobrando e virando a exploração, a produtividade, a subalternidade e a escravização neoliberal.

Não podemos nos esquecer de que o colonialismo é um investimento na violência corporal. A empresa colonial se forja primeiramente no ataque ao corpo do Outro-subalternizado. Por isso, propomos que, por entendermos a epistemologia de terreiro como uma descolonização, ela também precisa olhar para o corpo. Fazemos esse movimento partindo das epistemologias do ritmo, de corporeidade, de sentidos e de experiências éticas

e estéticas. A padilhagem é um corpo-conceito que se apropria de sua essência, de suas capacidades de aprendizagem e nos ensina a dançar.

A prática da misoginia sutil corresponde a um machismo que expande o seu controle aliado ao neoliberalismo. Também o contraponto dessa política, o feminismo da branquitude, inclui o referencial feminino de outras mulheres (pretas, indígenas, quilombolas, pobres e macumbeiras) em um circuito de classe média branca, que não o aceita em sua essência, não o legitima em sua complexidade. As possibilidades de vida que surgem dos ecos-mundos das gargalhadas das pombagiras são negligenciadas na prática de um feminismo de branquitude e pensado/problematizado a partir da fé do Brasil-nação.

Se falarmos nesse sistema político neoliberal, que produz sofrimento mental, assujeitamento e desaparecimento de rituais e no feminismo da branquitude, que referencia a colonialidade, percebemos que os corpos da subalternidade são sobras que de tão negligenciadas, deixam de existir. Acontece que diante do encantamento do mundo, das tensões, virações e dobras, do movimento das saias e das gargalhadas, a liberdade, o gozo, a potencialidade, as vontades e os desejos são experimentados com abundância e as vivências e os saberes de outras mulheres assimilados e disseminados pelo trânsito dos viventes e dos supraviventes. Àquelas que extrapolam a conduta normativa, rompem com a colonialidade e se organizam por meio do “pinga fogo no pavio, / o fundamento cruza o mar” resta o não-lugar selecionado pelo Brasil-nação, como um buraco desesperançoso.

As Padilhas praticam o feminismo nos terreiros: está nos sambas, nas macumbas e nas ruas. São dos ecos-mundos, dos não lugares e das frestas que a padilhagem surge, como se fossem a harmonia e a evolução de uma escola de samba na avenida. As pombagiras são o resultado do encontro encruzilhada, da imprevisibilidade e da transgressão. Elas por não caberem no ordinário, elaboram o extraordinário. Rasgam a normatividade por tensionarem qualquer limite de definição: elas são plurais.

A ansiedade e o medo, afetos centrais no colonialismo, no neoliberalismo, entregam pessoas à sua própria sorte, impelem os indivíduos a não questionarem o sistema e a aceitarem quaisquer condições, afinal, não se sujeitar não é uma opção e representa estar jogado à miséria e à própria sorte. A padilhagem revela, em sua subversão, uma alternativa à existência ansiosa e amedrontada. Apropria-se do próprio corpo e dos recursos que tem para se (re)elaborar, para promover um saber encantado, já que

por mais que existam esforços para que a noção de realidade e as suas produções sejam mantidas a partir de uma perspectiva desencantada, ou seja, e uma compreensão que exclui da diversidade do mundo e as suas potências criativas, os conhecimentos assentes em outras lógicas/experiências nos chamam a atenção para outros caminhos. (...) Um saber encantado é aquele não passa pela experiência da morte. A morte é aqui compreendida como o fechamento de possibilidades, o esquecimento, a ausência de poder criativo, de produção renovável e de mobilidade: o desencantamento. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 34)

Apesar do sistema colonial/neoliberal produzir ansiedade e medo, desaparecer com os rituais, assujeitar os indivíduos, promover a morte por meio do desencanto, a padilhagem não exclui a diversidade do mundo, nem abre mão de suas potências criativas de ser e de estar na sociedade. A padilhagem é um exercício constante de rodopia, seja por uma abordagem estética, por meio do balanço de sua saia, seja pela abordagem ética, por meio de uma moral de reelaborações.

Ao complexificar e sofisticar esse conceito, um pesquisador e uma pesquisadora cambonos podem ter em mãos um conceito metodológico capaz de elaborar uma pesquisa a partir do rodopio da padilhagem:

O rodopio configura-se como o giro que desloca os eixos referenciais, fazem com que aqueles princípios que comumente são compreendidos como objetos a serem investigados e que por uma série de relações de saber/poder são mantidos sobre uma espécie de regulação discursiva sejam credibilizados como potências emergentes e transgressivas. Falamos de amarrações versadas, balaios, pontos riscados que enigmatizam e anunciam outros princípios explicativos do mundo, orientados por outras lógicas de saber que revelam experiências que emergem como outros referenciais. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 35)

O rodopio epistemológico da padilhagem possibilita perceber objetos do cotidiano como potenciais pontos de partida para produção científica, para a observação social: as amarrações, os balaios e os pontos riscados, o que pode corresponder à defesa da metodologia e da epistemologia material.

A dimensão abundante na complexidade e na sofisticação da padilhagem está nos corpos macumbeiros por meio de sua materialidade, nos objetos, no cotidiano, na memória cantada: “vinha caminhando a pé, só para ver se encontrava a minha cigana de fé. Ela parou e leu minha mão, me disse a pura verdade. E eu só queria saber onde mora a pombagira Cigana”.⁷⁰

⁷⁰ Cantiga de pombagira cantada nas macumbarias.

Na estética *exunouveau*, essa cantiga de terreiro carrega a percepção daquilo que é “escorregadio e mutável, algo como um espelho de alteridades que atribua sentido às experiências de desenraizamento cultural e de recusa da máscara da identidade única” (PEREIRA, 2022, p. 130). Encontrar a cigana de fé é tentar se encantar apesar da ansiedade e do medo. Ela parar e ler sua mão é um movimento atento. Na dinâmica da exploração, é preciso se perceber no lugar de subalternidade para atravessá-lo ou fazer dele um território de disputa.

Mais uma vez, a brasilidade dá um nó no Brasil-nação.

5.2 Padilhas: as sexualidades da brasilidade

Antes de esmiuçarmos essa perspectiva de encantamento produzida pelas Padilhas nas dinâmicas da brasilidade, precisamos recuperar o conceito de contraste/síntese de Edimilson de Almeida Pereira para pensarmos as percepções de sujeito e de objetos de pesquisa em nossa disciplina.

Segundo o autor, quando procuramos entender esteticamente a produção literária de autores e autoras em diáspora, se não formos sensíveis a suas temáticas e a suas perspectivas de narração (a estética *exunouveau*), não conseguiremos alcançar a complexidade e a sofisticação de suas produções e de seus saberes. Ficaremos restritos às perspectivas de contraste/síntese (PEREIRA, 2022), em que ora a narrativa adquire caráter de contraposição e de resistência, promovendo uma estética de subversão política/colonial (contraste), ora de lugar de denúncia da subalternidade dos conhecimentos produzidos à margem (síntese). Para a perspectiva hegemônica, é como se essas ontologias, epistemologias e metodologias produzidas pelo Outro-subalternizado só pudessem ser percebidas e experimentadas nessas duas instâncias conceituais.

Nós entendemos que o dispositivo da fé praticado pelo Brasil-nação inscreve o Outro-subalternizado, racializado, generificado e sexualizado nessa dualidade contrastante e sintetizante, que insere as complexidades e as sofisticações de outros saberes em grupos generalistas. A tríade estruturante que sustenta o Brasil-nação contempla colonialidade, igreja e ciência, e pratica a contenção dos considerados impulsos primitivos em práticas de “subordinação do corpo (cativo, objeto sexual, brinquedo, alegoria), da infantilização da mente (ingênuo, imaturo, não inteligível e não sofisticado) e da conversão da alma

(colonização cosmológica, monologização da linguagem e submissão aos regimes de punição)” (RUFINO, 2019, p. 133).

Pontuamos que a colonialidade e a religião estabelecem práticas de violências e de encarceramento desses saberes diaspóricos também reproduzidos pela ciência. Por isso recuperamos o conceito de contraste/síntese, que Pereira elaborou para desenvolver análises literárias, para percebermos e repensarmos os movimentos das produções científicas sobre a brasilidade. Nós, que partimos de uma escola social hegemônica, como entendemos esse fenômeno? Como contraste/síntese, apenas como a da visão dos excluídos, ou com alteridade, como processos de sujeitificação resultantes de saberes plurais?

Consideramos a padilhagem um saber desviante do encarceramento e uma ontologia das ruas que precisa ser sistematizada como elemento do devir macumbeiro. Tamanha a sofisticação e a complexidade ritual de como transitam pela brasilidade que as pombagiras elaboram os ecos-mundos e estabelecem uma relação política e poética que nos coloca diante da imprevisibilidade do desvio, não do ressentimento da exclusão.

O corpo da Padilha pressupõe, sim, uma exclusão do poder hegemônico, mas uma presença de alteridade e de participação no cotidiano e na elaboração de saberes. À padilhagem não cabe o contraste nem a síntese, mas o cruzo e a imprevisibilidade. Pombagira quando se apresenta nas macumbarias, gargalhando e girando sua saia, o que se canta é o anúncio de um corpo abundante, que cruza diferentes possibilidades, sem exclusão: “olha quem chegou para trabalhar, trazendo um feitiço no olhar. Rosa Caveira, jeito sensual, vai cortando com sua risada todo o mal. Sua morada é na figueira. Para vencer o mal, chama Rosa Caveira”.⁷¹

Pombagira não tem morada, tem caminhos. Sua liberdade é o seu corpo. Ela trabalha para assegurar o direito ao corpo do Outro-subalternizado. O mal substantivado na cantiga não é oposição ao bem, é uma assimilação de qualquer estratégia violenta de encarceramento do desejo. Se, para entrar em “confronto com outros discursos, a estratégia (desses corpos) é mostrar-se para esconder-se” (PEREIRA, 2020, p. 49), pensaremos a padilhagem como um encantar-se para ecoar-se, um processo ético e estético de produção de ecos-mundos com

⁷¹ Cantiga de pombagira cantada nas macumbarias.

ontologias, epistemologias e metodologias de vida nos desvios das esquinas e no cruzo das encruzilhadas, porque pombagira “corta com a sua risada”.⁷²

Se a fé do Brasil-nação restringe as possibilidades e submete diferentes experiências de saber à tríade violenta da colonialidade, da religião e da ciência, a padilhagem transgrede esse encarceramento. Pelo ritual da brasilidade, as Padilhas (re)dimensionam o corpo em tensões, conflitos, harmonias, desvios e cruzos. Porque elas são mulheres “de sete maridos! Mas não mexa com ela. Pombagira é um perigo. Ela é pombagira, rainha da encruzilhada, que enfrenta seus inimigos com uma forte gargalhada”.⁷³

A abundância presente nessa cantiga pode ser percebida pelas alternativas que a padilhagem apresenta: se relacionar com muitos, ser considerada um perigo, ocupar o posto de uma rainha, conseguir e poder enfrentar e fazer da gargalhada a sua estratégia de existência. O que as pombagiras fazem é se apropriar dos quereres e das práticas de culpa da fé do Brasil-nação para percorrer caminhos alternativos que os transformem em desejos e possibilidades.

O que esses corpos produzem são ecos-mundos e trânsitos circulares entre seres viventes e supraviventes, são sabedorias múltiplas que baixam nas macumbarias e ecoam como fortes gargalhadas; são também um elemento de imantação e diálogo constante (cruzo) com o campo multidimensional. A ciência das pombagiras é o transe. Esse corpo potencializado pelo “deslocamento e trânsito por múltiplas dimensões, passa a não ser meramente passivo às violências a ele empregadas, se desgarrar da fixidez material imposta pelo substantivo racial e passa a operar inventando/inventariando ações de resiliência e transgressão” (RUFINO, 2019, p. 131).

Reforçamos essas perspectivas de transgressão e de abundância da padilhagem para incluí-la como um saber e uma prática do devir macumbeiro, esse produtor de conhecimento e de (re)existências que também pode ser um conceito alternativo aos estudados em nossa disciplina. Na Ciência da Religião, embora pesquisas tenham se pretendido decoloniais,⁷⁴

⁷² Trecho de cantiga de pombagira cantada nas macumbarias.

⁷³ Cantiga de pombagira cantada nas macumbarias.

⁷⁴ Na revisão bibliográfica da Ciência da Religião, alguns movimentos de estudos feministas e de gênero têm ocorrido no esforço de repensar os lugares sociais generificados e como a religião e as perspectivas de fé contribuem para estabelecer essa sociabilidade. Maria José Rosado Nunes, Danièle Hervieu-Léger, Leila Mezan Algranti, Mary Del Priori, Susan Soeiro e Silvia Alexim Nunes (com quem temos dialogado diretamente nesta tese) são algumas das intelectuais que apresentam uma perspectiva feminista e do lugar da mulher na Ciência da Religião, mas partem de um exercício reflexivo ainda binário e comparativista, a tomar como exemplo o

poucas são sensíveis aos corpos das Padilhas e a essa ontologia das ruas que mais se aproximam de uma poética e de uma política sofisticadas e complexas do que de um simples acaso subversivo de resistência.

A nossa recusa em reforçar ou em reproduzir apagamentos, “viés crítico-maneirista, no qual a angústia em face da constatação dos impasses substitui a negociação que transforma o contraste em síntese” (PEREIRA, 2020, p. 44), também está em não perceber a alteridade e a sujeitificação de corpos que se (re)elaboram e produzem (re)existências desviando do lugar político-poético de subalternidade. As Padilhas transgredem à lógica dominante e aos códigos associativos de resistência, porque simplesmente são, movimentam-se na circularidade das possibilidades plurais. Quando elas chegam, “são rainhas da encruza! É a rainha que bebe, que dança e que fuma”.⁷⁵ Quando vão embora, despedem-se como a “pombagira (que) bebeu, pombagira (que) dançou. Pombagira vai embora, que sua banda lhe chamou”.⁷⁶

A crítica de Pereira aos estudos decoloniais, ao pontuar que alguns deles operam com restrições de lugares de poder, é válida quando desejamos promover um estudo e uma reflexão sobre rituais de encantamento. O autor revela que, muitas vezes, quando se percebe corpos subalternizados, retorna “à cena temas como violência contra as mulheres, a precariedade da vida nos aglomeramentos das periferias urbanas, a corrupção das classes dominantes, as agressões praticadas por agente do Estado” (PEREIRA, 2020, p. 45), mas e o saber que esses corpos produzem?

título da obra de Silvia Alexim Nunes, *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha*, desafios acadêmicos e hipóteses estruturadas em referências hegemônicas e de pautas feministas que corroboram com perspectivas seculares de luta política. Pontuamos também outro movimento fundamental para as cruzos políticos e sociais nos estudos feministas e de gênero, das intelectuais negras. Se pensarmos em bell hooks, Carla Akotirene, Lélia Gonzales, Angela Davis e Sueli Carneiro, produtoras de reflexões e de estudos que reivindicam um direito à memória e aos saberes fundamentados em existências pretas perspectivados em dinâmicas de subalternidade e de diáspora, também nos aproximaremos de resultados secularizados. Mais nos aproximamos, no desenvolvimento desta tese, das perspectivas das intelectuais negras brasileiras Helena Theodoro e Vilma Piedade, estudos com os quais dialogaremos na próxima parte da tese, *Nós sabemos conviver*. Só que ambas as experiências, tanto do primeiro movimento das pesquisadoras brancas, quanto do segundo das pesquisadoras negras, embora muito fundamentadas nas questões políticas, pouco estabelecem perspectivas de encantamento. O corpo Padilha fica negligenciado a um não lugar. Podemos pressupor algumas hipóteses sobre isso, mas nosso esforço nesta tese será o de apresentar a poética do encantamento proporcionado pela padilhagem nos processos de alteridade e de sujeitificação do corpo-ritual da brasilidade.

⁷⁵ Trecho de uma cantiga de chegada de pombagira cantada nas macumbarias.

⁷⁶ Trecho de uma cantiga de despedida de pombagira cantada nas macumbarias.

A ciência, ao estabelecer esses lugares sociais com trânsitos apenas políticos, sem poética, também domestica o imaginário. Tanto a ética quanto a estética experimentadas no cotidiano da brasilidade denunciam politicamente os modelos de relações sociais, não podemos negligenciar essa perspectiva, mas promovem um encantamento e estabelecem uma poética de sociabilidade também crítica e inovadora, sobre as quais precisamos (e podemos) nos dedicar.

Precisamos tensionar as relações científicas e a produção da Ciência da Religião num desvio encantado para alcançarmos os ecos-mundos da padilhagem, entendermos as gargalhadas e os giros da saia desses seres supraviventes em movimento com os viventes. Uma circularidade sociocultural que menos tem a ver com a pulsão sexual de Freud e mais com as liberdades elaboradas no matriarcado ancestral,⁷⁷ que possibilitam uma experiência abundante da vida como alternativa ao assujeitamento abstermão.

A modernidade estabeleceu uma perspectiva dicotômica e biologizante dos corpos. Pautado em aspectos seculares e em um cientificismo desencantado, o conceito de gênero possibilitou que intelectuais restringissem as experiências e os saberes (re)elaborados por corpos em binaridades limitantes. Pensemos, como exemplo, a pulsão e o prazer (ambos elementos encantados pela padilhagem). Esses conceitos deram a primeira invertida na perspectiva da sexualidade humana, que passou a ser percebida não apenas como um fator biológico, instintivo e animalista, mas a partir de suas outras possibilidades, ligadas ao desejo e às tensões subjetivas de sujeitos.

Mesmo assim, esses estudos ainda perpetuaram a binaridade estrutural. Se “a sexualidade humana aparece como caprichosa, variável, múltipla, afastando-se do ritmo regular que caracteriza o cio animal” (NUNES, 2000, p. 171), ou ela está fadada a uma experiência menos biológica e mais social, pela síntese, ou a uma subversão de resistência, pelo contraste. Acontece que essa mesma perspectiva circunscreveu os corpos a um encarceramento binário de desejo e culpa por ainda referenciar a dicotomia hegemônica. Essa produção científica sobre a sexualidade humana revisitou o lugar dos corpos subalternizados sem percebê-los com alteridade.

Essas perspectivas colocam em continuidade o pensamento dominante: o da complementaridade e da oposição. Mas como perceber aquelas que chegam provocando

⁷⁷ Perspectiva matriarcal e de sociabilidade ancestral feminina é de Oyèrónké Oyěwùmí.

ecos-mundos bagunçados e conflitantes? Transgressores e brincantes? As macumbarias reconhecem a complexidade e a sofisticação desses corpos carregados de ética e de estética desviantes, tanto que cantam “arreda homem que aí vem mulher! / Arreda homem que aí vem mulher! Ela é a pombagira, a rainha do cabaré. Sete Saias vem na frente pra dizer quem ela é. Ela é a pombagira, a rainha do cabaré”.⁷⁸

O reducionismo crítico do contraste/síntese, que não permite uma percepção sensível às disputas e aos acordos estabelecidos pela poética da relação, não nos possibilita perceber que não há uma binaridade social entre homem e mulher, mas trânsitos de corpo, de incorporação e de sociabilidade que menos têm a ver com o gênero dos viventes e mais com a essência dos sobreviventes. O caráter transgressor e brincante das macumbarias está em confundir e em possibilitar o que a fé do Brasil-nação restringe, violenta e encarcera.

Na perspectiva binária de gênero, o desencanto empregado pela colonialidade faz com que a mulher procure no homem, na parceria masculina, a sua complementação e, com isso, assuma “uma atitude de extrema subserviência em relação a ele. O medo de se ver novamente diante do vazio de sua existência, de deixar de ser o objeto privilegiado de seu desejo” (NUNES, 2000, p. 241).

O revisionismo científico, produzido por intelectuais preocupadas e preocupados com a política e a poética seculares, pautou uma metodologia comparativista e dicotômica sustentando a complementaridade feminina ao referencial masculino ou a oposição feminina a esse referencial. Um contraste político e uma síntese poética sustentados no conceito de pulsão e de prazer que corroboraram para outros lugares de subalternidade e exclusão do corpo feminino, como o masoquismo.

Em uma crítica aos estudos freudianos/modernos, ironicamente perspectivada no antagonismo da cruz com a caldeirinha⁷⁹, Nunes denuncia a percepção do corpo da mulher como uma forma de sadismo, que

colaborou para reforçar a vinculação entre masoquismo e mulher que aparece no final do século XIX, na medida em que associa, desde o início, sacrifício, passividade e masoquismo a seu desenvolvimento. Em muitos momentos, Freud se refere a essa questão tanto no que diz respeito à sexualidade feminina quanto no que diz respeito ao masoquismo propriamente dito. (...) O masoquismo é apresentado como derivando do sadismo. Os componentes pulsionais agressivos seriam primariamente dirigidos a objetos externos, sob a forma de sadismo. (...)

⁷⁸ Trecho de uma cantiga de chegada de pombagira cantada nas macumbarias.

⁷⁹ Referência ao título do estudo de Silvia Alexim Nunes, *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha*.

contra o próprio ego, a partir de um sentimento de culpa e piedade, sendo então chamado de sadismo. (NUNES, 2000, p. 208 p. 209)

As primeiras críticas estabelecidas por intelectuais de nossa disciplina evidenciam a contradição dos pensamentos modernos, principalmente os de Freud.⁸⁰ Os próprios pensamentos freudianos pressupõem “uma espécie de essência feminina onde vergonha, repugnância, piedade e passividade estariam presentes desde sempre. Ao mesmo tempo, a atividade autoerótica é a mesma em ambos os sexos e a sexualidade das meninas possui um caráter masculino” (NUNES, 2000, p. 173).

Se pensarmos nas pombagiras e em como a pulsão e o prazer são experimentados pelo desejo e não pela culpa, não existe uma possibilidade de complementação, mas uma experiência de alteridade e de sujeitificação. Se os estudos freudianos estabelecem contraste/síntese, inscrevendo as mulheres pela síntese da essência, “elas seriam dotadas de uma sexualidade masculina” (NUNES, 2000, p. 174) ou as concebe pelo contraste da passividade, “só podem pensar as pulsões e os comportamentos ativos das meninas como

⁸⁰ A essa crítica aos pensamentos freudianos, nosso referencial parte das leituras de Silvia Alexim Nunes. Não desejamos esmiuçar a história da psicanálise nem elaborar um revisionismo sistemático dos escritos de Sigmund Freud, mas pontuar a trajetória de subalternidade da sexualidade feminina. Porque mesmo nos estudos modernos, o referencial é o pênis e a masculinidade, construindo relações corporais a partir do gênero e estabelecendo a binaridade como estrutura do pensamento. Segundo Nunes, “no que diz respeito à sexualidade feminina, suas formulações (de Freud) não foram tão inovadoras e, ao contrário, reforçam alguns mitos, caucionando-os. Em suas primeiras teses, ao tentar explicar como um bebê se torna homem ou mulher, Freud acabou por reintroduzir o naturalismo que criticara, vinculando a construção de gênero à diferença anatômica entre os sexos. É na anatomia que ele vai buscar as bases para pensar, inicialmente, o processo de sexualização de homens e mulheres. Suas concepções sobre a sexualidade feminina são bastante polêmicas e a tradição psicanalítica tem dedicado a elas boa parte de sua produção teórica. Também no exterior da psicanálise, a partir principalmente dos questionamentos feministas, as teses freudianas foram amplamente debatidas e criticadas. Temas como ‘inveja do pênis’, ‘complexo de castração’, ‘masoquismo feminino’, são abordados por diferentes autores, obtendo então enorme difusão” (NUNES, 2000, p. 172). Nossa intenção é a de reforçar a dificuldade de esses estudos que revisitam a obra de Freud perceberem os trânsitos de sociabilidade de um Brasil em disputa, de corpos que constroem a brasilidade por meio de uma subjetividade que não parte de referenciais dicotômicos. Embora a fê do Brasil-nação encarcere os corpos e a sexualidade feminina e o feminismo opere como subversão política a esse domínio de corpos, o ritual da brasilidade opta pelo desvio, pelo drible e pela imprevisibilidade, constituindo uma subjetividade a partir do encantamento. Dentro da Ciência da Religião, em um esforço acadêmico de sistematizar os corpos subalternizados nas práticas e na sociabilidade diaspóricas do Brasil, a pesquisadora Cláudia Alexandre rompeu a perspectiva falocêntrica com o seu trabalho *Exu-mulher e o matriarcado nagô*, ao apresentar os movimentos coloniais de apagar ou forçar uma assimilação simétrica das experiências femininas e complexamente generificadas nas possibilidades de Exu. As perspectivas ética e estética desse corpo imprevisível não estão restritas ao masculino nem representam um movimento de contraste/síntese ao referencial masculinizante. Embora os movimentos coloniais se renovem para recolocar as sobras sociais num lugar marginalidade, as encruzilhadas provocam desvios de alteridade e de sujeitificação que existem e (re)existem embora o poder colonial perpetue sua prática subalternizante.

sinais de sua masculinidade” (NUNES, 2000, p. 174), a padilhagem recupera o desvio e a transgressão.

As pombagiras promovem uma (re)existência abundante e possibilitam modos de ser e de estar no mundo por meio dos trânsitos circulares promovidos entre seres vivos e supraviventes. O caráter desviante e transgressor das Padilhas está em reconhecer que o seu corpo é a sua morada e a sua sexualidade a sua possibilidade plural, porque elas anunciam: “moro numa estrada sem fim”⁸¹. Não existem limites de ocupação e de expansão de um corpo Padilha que não sejam o da ética e da estética abundante.

A concepção monista da sexualidade, por meio do poder misógino e do falocentrismo, sustentou o cientificismo moderno. Essa ideia-conceito pressupõe a existência de apenas um gênero, o masculino, como referência para se pensar as sobras sociais consideradas o Outro. A modernidade se elaborou ao redor do falo, do masculino, da heterossexualidade compulsória, da virilidade violenta e da branquitude racista. Por isso, a padilhagem é desviante e transgressora, anunciada e praticada pelas macumbarias cantando/contando que “foi numa estrada velha, na subida de uma serra, numa noite de luar. Pombagira da figueira, moça bela e faceira, dava sua gargalhada. Ela é Mojubá, ela é mojubá, ela é mojubá”.⁸²

Ainda numa crítica à modernidade, que pensa o sexo feminino como possuído por uma masculinidade mesmo que de certa forma lhe seja estranha, oposta, contraditória ou complementar, as pombagiras são belas e faceiras por si próprias, aparecem para quem elas desejam e gargalham seus ecos-mundos. Para a modernidade, “a possibilidade de a mulher poder alcançar a verdadeira feminilidade estaria na dependência dos caminhos que a libido percorre no curso de seu desenvolvimento, no abandono de suas tendências ativas e de sua sexualidade clitoridiana” (NUNES, 2000, p. 174), para as Padilhas, os gêneros e as sexualidades são trânsitos e se há movimento, há macumbaria.

O corpo macumbeiro é tudo o que corpo dá e o desvio a tudo que o restringe. O encantamento das Padilhas elabora ecos-mundos que possibilitam repertórios de abundância, práticas, táticas e questionamentos surgentes a partir do corpo e de suas imprevisibilidades e potencialidades. Essa macumbaria é a “mandinga, incorporação, ginga, negaça, transe, rolê, efó, amarração, feitiço, terreiro, esquivia, drible, entre outros inúmeros conceitos praticados

⁸¹ Trecho de uma cantiga de pombagira cantada nas macumbarias.

⁸² Cantiga de pombagira cantada nas macumbarias.

como sabedorias de fresta, são marcas que tecem esse inventário assente nos limites do corpo”. (RUFINO, 2019, p. 131)

Precisamos nos perguntar por que esse saber complexo e sofisticada não está presente em nossas produções modernas, em nossas críticas ao machismo, à misoginia e à colonização hegemônica? Se pensarmos nos estudos modernos, o que se constituiu foi a ideia desencantada do corpo e da mulher como sinônimo de neurose, negando uma subjetividade (re)elaborada e experimentada nos trânsitos de sociabilidade. O próprio conceito de subjetividade, na modernidade, é cooptado pelo produtivismo e pelo desencanto do mundo sustentados em preceitos morais e em uma sexualidade encarcerada. Pureza e abstinência são pilares da fé do Brasil-nação.

Conceituamos a padilhagem como produtora de ecos-mundos e de perspectivas abundantes nos processos de alteridade e de sujeitificação da brasilidade. Como alternativa ao contraste/síntese, as gargalhadas e os giros das saias estabelecem imprevisibilidades de desejo. Percebemos essa possibilidade de corpo excluída das perspectivas hegemônicas e não percebidas pelas críticas políticas aos estudos modernos: a abundância das Padilhas produz pluralidades muito próprias das disputas cotidianas da brasilidade.

5.3 Padilhas do cotidiano: amarrações de amor

Se formos pensar nos ecos-mundo produzidos por meio das gargalhadas e do giro das saias das Padilhas, é pela apropriação de seu corpo e pela percepção de seus desejos que sistematizamos a padilhagem como um drible, uma fresta e um desvio no cárcere do Brasil-nação, estabelecido no assujeitamento abstinência e na produção de violências. O desencantamento moderno, o colonialismo e as diásporas compulsórias são exercícios hegemônicos de poder que as pombagiras transgredem.

Em um cruzo de possibilidades epistemológicas, a metodologia complexa e sofisticada das Padilhas não é resultado de um acúmulo de informações, mas de duas experiências ritualizadas pela brasilidade: a corporificada dos viventes e a incorporada dos supraviventes. Reconhecemos que as gargalhadas e os giros da saia são ensinamentos pelo corpo, por uma materialidade encantada e um encantamento transgressor, produzindo aprendizagens inacabadas e abertas a imprevisibilidades cotidianas.

Padilhar é uma das possibilidades do devir macumbeiro, é resultado da terreiragem e das macumbarias. Se “nas macumbas não há saber que em determinada instância não venha a ser praticado” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 38), a padilhagem se revela uma alternativa a tudo que parece ser pré-concebido e com destino dado, encarcerado no controle dos corpos e fechado a dicotomias que inserem o desejo a um estágio de culpa e a liberdade a um masoquismo diabólico.

Os ecos-mundos das pombagiras são possibilidades anunciadas em suas cantigas, “se é preciso ir, você pode ir. Peça o que quiser, mas cuidado, amigo, ela é bonita, ela é mulher”.⁸³ Ecos que possibilitam caminhos, mundos que possibilitam existências. Pelo cotidiano da brasilidade, nas práticas de ritualização da vida, podemos observar esses pedidos como suspensões do desencantamento para produção do encanto.

Como exemplo, pensemos nas amarrações de amor e nos feitiços, nas querelas entre a secularização e a sacralidade. Poderíamos dizer, inclusive, que no balaio arruaceiro e nas práticas brincantes, a querela é entre o assujeitamento abstermio e as experiências abundantes de encantamento. A poética da relação de sujeitos nos trânsitos arruaceiros da brasilidade estabelece “negociações, desejos, seduições, confianças, trocas e necessidades de infinitas práticas e ritos cotidianos e forja o amálgama de conhecimentos dessas culturas” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 38). Por seres viventes e supraviventes existirem em circularidade, é que a vida encantada se torna uma possibilidade para a elaboração de corpos-sujeito.

Em bairros de elite, de subúrbio, de classes média alta e baixa, ou mesmo média-média, existe em algum poste, pendurada, uma placa de alguém vendendo um serviço de amarração do amor. Essas placas também são carregadas de ética e de estética que conceitualizam “processos educativos enredados como formas de sociabilidade” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 38).

É possível amarrar alguém? Se nos preocuparmos apenas com o cientificismo moderno e hegemônico nos permite perceber, não alcançaremos as subjetividades e os trânsitos de encantamentos operados na poética da relação de sujeitos plurais, nem os ecos-mundos de possibilidades que não cabem no reducionismo de contraste/síntese. O que nos interessa, nos feitiços e nas amarrações, são as brechas da secularidade nas quais o sagrado

⁸³ Trecho de uma cantiga de pombagira cantada nas macumbarias.

opera: as perspectivas de (re)existências baseadas na dúvida, na socialização de encantos, em desvios e em dribles na normatividade.

A relação desenvolvida por seres vivos e supraviventes é poética, política, ética e estética. São corpos em circularidade de encantamento. Entendermos esses processos de sujeitificação e de alteridade nos permite alcançarmos os encantamentos produzidos pelos acordos e conflitos da pluralidade e da imprevisibilidade. As dinâmicas de amarração mais se aproximam de um anseio, de uma angústia, de um desejo e de uma tensão, do que de um comprometimento mercadológico e fetichista da crença: não nos interessa a fé, mas o rito.

É uma dinâmica entre a negação da certeza e o desejo, entre a dúvida e o encanto. Acreditamos que, “ao negar, mesmo que provisoriamente, o que se sabe, mantém-se em vigor a condição de cruzo. A negação joga com a dúvida a seu favor” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 38). Por isso, acreditar ou desacreditar não é o que nos interessa, mas a possibilidade de ritualizar, de produzir ecos-mundos por meio de práticas de encantamento e de drible no poder hegemônico, uma vez que quem possibilita a amarração e o feitiço é um corpo feminino, o da Padilha, a sobra colonial.

O que se constitui nesse movimento do desejo (querer) e da ação (praticar/ritualizar) é o que interessa à epistemologia de terreiro e produz o devir macumbeiro: as possibilidades. O sujeito macumbeiro que se coloca em dúvida e questiona a normatividade, ao se apropriar de sua alteridade e do seu poder de escolha, produz um comportamento desviante: em que é possível desejar e acreditar.

O rito da brasilidade permite que os sujeitos acreditem e, só por isso, deixam de resistir para existir. Quem para diante de uma placa pendurada em um poste com os dizeres: “amarração do amor infalível. Pombagira Cigana e seu amor em sete dias” suspende sua crença banal de um cotidiano produtivista e se depara com uma dúvida. Se “manter-se fiel à dúvida é um princípio de caráter astuto” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 39), acreditar é se (re)elaborar.

A ritualização da vida é potencializada e vai de encontro ao projeto neoliberal de extermínio dos rituais. As perspectivas de encantamento colocam em prática e possibilitam interpretações do mundo que ampliam “as possibilidades de invenção, credibilizando a diversidade e referenciando-se naquilo que os próprios fundamentos das mais diferentes ‘macumbarias’ definem como uma ciência encantada” (RUFINO; SIMAS, 20018, p. 42). Se

a fé do Brasil-nação é um dispositivo de controle, o ritual da brasilidade produz ecos-mundos de liberdade.

Precisamos pontuar que, ao nos apropriarmos da ciência encantada das macumbas, o nosso intuito não é o de comprovar a veracidade das amarrações ou de atribuir empiricamente conceitos que vislumbrem alternâncias das constituintes científicas, mas o de perceber que existem, também, outras formas de ser e de estar no mundo, bem como de ser e de estar na produção acadêmica.

Nosso movimento, nesta pesquisa, é o da circularidade: se desejamos perceber um devir macumbeiro que possibilita sociabilidades por meio do encantamento, por que não perceber esse devir encantado na produção científica que considera esses sujeitos como produtores de saberes? Se os seres vivos e supraviventes transitam e se (re)elaboram, nós também podemos encantar ontologias, epistemologias e metodologias.

Se o reducionismo e a explicação são alvos da sistematização científica, a complexidade e a sofisticação são a base da metodologia dos terreiros. Ainda pelas palavras de Rufino e Simas, percebemos que

mais do que pensar os terreiros e as culturas que o circundam, existe a necessidade e a emergência de praticá-los como possibilidades de invenção de outras rotas. A invenção de terreiro/mundo se faz necessária na medida em que o projeto de mundo concebido pela lógica ocidental moderna pratica, ao invés da diversidade, a escassez de possibilidades. (...) A produção de conhecimento e sua socialização como formas de educação se estabelecem a partir da compreensão das experiências humanas como fenômenos que articulam vida e arte. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 46 e p. 47)

Assim, diante das frentes de complexidade e sofisticação, enquanto chaves-metodológicas, a produção científica não se restringe apenas àquilo que sistematicamente reforça uma perspectiva única, um saber horizontalizado, em que todos os outros são construídos a partir dele, mas oferece outros caminhos, outras experiências, outras constituições de sociabilidade, por meio do objeto-sujeito.

Anteriormente pontuamos a ausência do reconhecimento da padilhagem como um saber ontológico elaborado na brasilidade, uma consequência da modernidade falocêntrica e de uma decolonialidade ainda em processo. Por isso, acreditamos que nós, acadêmicos e acadêmicas brasileiros, precisamos levar em consideração o que se produz na brasilidade, as Padilhas que ocupam as ruas e transitam pela corporeidade dos vivos e pela incorporação

dos supraviventes: nós produzimos encantamentos sociais e podemos enfeitiçar e amarrar a herança da hegemonia acadêmica.

Os ecos-mundos alertam para que operemos cientificamente pela sujeitificação de nossos objetos de estudos. Não podemos reproduzir subalternidade e violências, nem negligenciar que o Brasil-nação se estrutura a partir da branquitude, da misoginia e da heteronormatividade. Ao entendermos a relação estabelecida na colonialidade e nos encantarmos por meio da poética, da política, da estética e da ética, conseguimos compreender formas de ser e de estar no mundo com alteridade e autonomia. Nós escutamos, enxergamos, percebemos, sentimos, e nos colocamos à disposição das experiências que escapam dos conceitos pré-estabelecidos.

A ciência do desencanto é uma política colonial, uma decisão de controle e de epistemicídio dos saberes que produzem sobras humanas para serem exploradas pelo neoliberalismo. Na lógica produtivista da vida, em que corpos subalternizados são meros produtos, a fé do Brasil-nação é estruturada como um dispositivo de controle e o ritual da brasilidade como uma alegoria de entretenimento.

Nós não podemos apenas reproduzir esses lugares de contraste/síntese de oposição subversiva ou de assimilação de resistência. Reconhecemos, sim, que a fé do Brasil-nação é uma prática de política colonial, mas nossa atenção está justamente no ritual da brasilidade que não se resume a um elemento pitoresco. Precisamos driblar essa estrutura de poder e reconhecer o nosso lugar macumbeiro na Ciência da Religião: a terreiragem evidencia uma ontologia brasileira que não pode ser subestimada nem apagada.

Nossa defesa é a de que, diante das impossibilidades do sistema hegemônico, da subalternização e da estigmatização de desvio existencial, os corpos macumbeiros se (re)elaboram. A brasilidade opera “em cada esquina dobrada, padê arriado, toco de vela aceso e nuvem de marafo lançada ao ar estão as marcas das reinvenções. Em cada esquina onde Exu come, o mundo é reinventado enquanto terreiro” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 42).

Se existe uma placa com a promessa de amarração do amor, é porque existe um desencantamento secular em relação à perspectiva de amor, em uma sociedade estruturada na ausência dos rituais, no assujeitamento de indivíduos, na negação da alteridade, na exploração do corpo feminino, no genocídio do corpo preto, na violência do corpo queer e na subalternidade. Quem nos possibilita começar a perceber a experiência do amor da

padilhagem seja a doutora em literatura de língua inglesa e teórica feminista, bell hooks, com sua pragmática de: amor é uma decisão⁸⁴.

A alteridade dos corpos femininos está nos próprios pontos cantados para as pombagiras: “pombagira é mulher que não marido, não mexe com ela, ela é perigo”; “ela anda, ela anda sem parar, ela anda sem olhar para trás”; “bem que te avisei que não jogasse essa cartada comigo”⁸⁵. Não ter marido, ser um perigo, ter a coragem e a confiança de andar sem olhar para trás e não tolerar enganos são algumas das interpretações (e das orientações) possíveis a partir dessas cantigas.

Sidnei Nogueira, que nos ajudou a iniciar a problematização desta tese, ao transformar seu perfil no Instagram em um terreiro, compartilhando orientações e esquemas de interpretação, escreveu sobre as pombagiras que, “em uma sociedade em que a cisheteronormatividade patriarcal é o padrão de comportamento, de desejo, de escola, de felicidade, é quase um desafio empombagirar-se. A pombagira é grito, é gargalhada, independência e liberdade feminina”⁸⁶.

É o corpo que sabe dançar e, ao mesmo tempo, reconhece a responsabilidade que uma decisão carrega. Essa apropriação do corpo é uma transgressão abundante a qualquer comportamento ascético, às abstinências. É o que diz um ponto cantado em primeira pessoa, como se fosse a própria pombagira: “eu não tenho medo do que sinto, o que eu sinto é meu, mas cuidado, seu moço, não brinque comigo, o último que brincou comigo já se arrependeu”⁸⁷.

Os ecos-mundos praticados pelas gargalhadas e pelos giros de saia produzem trânsitos do feminino e da feminilidade que possibilitam sujeitificação e alteridade às práticas do devir macumbeiro. A circularidade dos seres vivos e supraviventes articulam ontologias, epistemologias e metodologias (re)elaboradas por meio dos rituais da brasilidade.

Se a fé do Brasil-nação negligenciou a Padilha e o corpo feminino à sobra e ao encarceramento da violência, o ritual da brasilidade encantou esse corpo reconhecendo-o

⁸⁴ Elaboraremos melhor o conceito de bell hooks na próxima parte desta tese, *Nós sabemos conviver*.

⁸⁵ Trechos de cantigas de pombagira cantada nas macumbarias. Na primeira, inclusive, fica evidente da pluralidade das existências das pombagiras, porque no verso ela é anunciada como alguém que não tem marido. Anteriormente, selecionamos um verso em que ela tem sete maridos.

⁸⁶ Texto *Corporeidade da Pombagira, apropriação de seu próprio corpo e de sua liberdade*. Sidnei Nogueira, publicado em 29/9/2021).

⁸⁷ Cantiga de pombagira cantada nas macumbarias.

como vivo, mesmo quando morto; poético em sua estética; e político em sua ética. E as macumbarias possibilitam experiências plurais para além do conceito moderno de gênero, a padilhagem permite esse trânsito.

Por sabermos dançar

O contraste/síntese é insuficiente para que consigamos alcançar a complexidade e a sofisticação dos rituais da brasilidade. Não à toa, optamos por desenvolver a nossa pesquisa pelo cruzo dos terreiros do samba, da macumba e do cotidiano. A estética presente nos sambas-enredos e nas cantigas entoadas nas macumbarias estabelecem uma relação poética e política com o cotidiano. É a constituição de uma ontologia a partir de um tempo e de um modo, nas elaborações metodológicas e epistemológicas do que consideramos ser o devir macumbeiro.

Se a Grande Rio cantou o verso “Seu Zé, malandro da encruzilhada Padilha da saia rodada, ê, Mojubá!”,⁸⁸ é porque as possibilidades de corpos apresentados no carnaval reconhecem a alteridade e a sujeitificação da brasilidade. Esses corpos não são apenas políticos, produzindo resistências contra a hegemonia, nem somente poéticos, recuperando representações subalternizadas pelos movimentos diaspóricos. Precisamos reconhecer saberes muito próprios desses corpos abundantes que transitam pelas ruas brasileiras e compartilham experiências entre seres vivos e seres supraviventes.

Nós da Ciência da Religião não podemos sustentar retóricas binárias nem produções acadêmicas oriundas de outros lugares, ignorando a nossa própria potencialidade de ser e de estar no mundo. A poética da malandragem e a sexualidade da padilhagem são majoritariamente apagadas da nossa epistemologia e violentadas em nosso cotidiano. Na herança de colonialidade que sustentou a fé do Brasil-nação, Malandros e Padilhas representam sobras que precisam ser assassinadas para que não contaminem com liberdade e abundância sujeitos encarcerados. Reforçamos o racismo, a misoginia e a heteronormatividade como produtoras desses não-lugares aos quais esses corpos são sujeitados.

⁸⁸ *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*. Samba-enredo da Grande Rio, 2022. Composição: Gustavo Clarão, Arlindinho Cruz, Jr Fragga, Claudio Mattos, Thiago Meiners e Igor Leal.

Se em nossa disciplina pensamos os lugares das mulheres na religião (NUNES, 2000), o lugar das mulheres negras nas disputas religiosas (THEODORO, 1996; ALEXANDRE, 2023), perspectivamos o corpo como um dispositivo de controle (SOUZA, 2019; SOUZA, 2022) e problematizamos os saberes cotidianos como estruturas de saber (BRITO, 2013), por que ainda não reconhecemos Malandros e Padilhas como epistemologias da brasilidade? Como conceitos autônomos e referenciais ontológicos, epistemológicos e metodológicos para a perspeção do corpo da brasilidade?

Porque nós ainda reproduzimos racismo, misoginia e heteronormatividade em nossas pesquisas científicas, nós ainda temos dificuldades em nos reconhecer nesses corpos e nessas ética e estética das ruas brasileiras. Mesmo quando assimilamos problematizações decoloniais, temos dificuldade em reconhecer nossos saberes considerados desviantes como fundamentais para a nossa alteridade e a nossa sujeitificação. O irônico desse movimento é perceber que, apesar desse não-lugar conceituado nas produções científicas, é pelos ecos-mundos das gargalhadas, da ginga e da corporeidade de Malandros e Padilhas que a roda gira, que o corpo movimenta e que a brasilidade se constitui.

Recorreram e problematizaram Freud para entender a sexualidade humana, estabeleceram discursos contra a violência política pelas perspectivas feministas, ponderaram lugares e não-lugares dos conhecimentos diaspóricos por meio de pensadores coloniais, mas são as Padilhas que gozam a liberdade e o reconhecimento autônomo de seu corpo e os Malandros que praticam ginga e os saberes cotidianos. É pelo rito que a brasilidade desenvolve a sua abundância e, se nós desejos produzir uma ciência que perceba o campo religioso do Brasil, esses conceitos precisam estar presentes.

Nós defendemos que corpo é fundamental para a compreensão do devir macumbeiro que se (re)elabora no movimento encruzilhado: por meio, a partir e apesar do corpo. É interessante colocarmos sob essas três possibilidades para entendermos a pluralidade da experiência do corpo no modo e no tempo da brasilidade. O encantamento desses saberes estabelece o processo de sujeitificação e de alteridade desses sujeitos à margem do Brasil-nação. O primeiro, entendemos como o sujeito elaborado por meio de corpos possíveis e imprevisíveis que nos percebemos não cindidos, mas completos. Não padecemos sob as dicotomias de razão/emoção, cabeça/corpo e desejo/culpa, nós complexificamos e sofisticamos pela abundância.

O segundo, entendemos como os sujeitos elaborados a partir de um corpo. Dessa forma, alcançam os ecos mundos e estabelecem uma relação que passa pela poética e pela política dos processos de sociabilidade. É a partir do corpo que Malandros e Padilhas transitam pelas ruas, constituem seu cotidiano, potencializa suas relações.

O terceiro movimento entendemos como os sujeitos elaborados apesar do corpo. A fé do Brasil-nação estabelece códigos políticos e poéticos para percebermos corpos desejáveis e indesejáveis. Com isso, a malandragem e a padilhagem são percebidos de maneira objetificada, passível de violência, exploração e encarceramento. Só que suas complexidades e suas sofisticações elaboram dobras, sínopes, desvios e dribles na arbitrariedade normativa e, apesar de seus corpos serem passíveis de violência, praticam (re)existências pela abundância.

Nós sabemos dançar é uma parte conceitual do devir macumbeiro que evidencia o trânsito das ontologias, epistemologias e metodologias de Malandros e Padilhas. Um trânsito estabelecido entre seres vivos e supraviventes para a promoção de uma circularidade macumbeira que encanta o ritual da brasilidade e potencializa as experiências sociais, culturais, econômicas e religiosas. Ao reconhecermos esses encantamentos nos terreiros do samba, da macumba e do cotidiano, podemos percebê-los como epistemologias que não se restringem às práticas de contraste/síntese, porque não são meras resistências.

Complexidade e sofisticação são fundamentais para percebermos os corpos que dançam como categorias metodológicas em nosso fazer científico, principalmente para uma ciência social que se pretende encantada. Uma disposição de percorrer caminhos alternativos, de driblar a normatividade, de carnavalizar a vida, de dançar: nós, cientistas, também podemos aprender a dançar com a nossa pesquisa, perceber a circularidade que surge de um corpo que por ser e estar também produz saberes, contradições, imprevisibilidades e dribles.

Malandragem e padilhagem são duas experiências de terreiro que passam pelo corpo, dois saberes que são elaborados pelo corpo, duas aprendizagens que constroem um corpo enquanto são construídas, também, por um corpo. Ou seria mais adequado falarmos em corpos, uma vez que é a pluralidade que sustenta a epistemologia de terreiro?

A brasilidade opera nos Malandros e nas Padilhas dinâmicas que vão de encontro ao capitalismo, porque os corpos deixam de ser produtos ou produtores para ser sujeitos. A macumbaria promove trânsitos circulares e ecos-mundos que, se a colonialidade não

conseguiu assassinar por completo, é porque são complexos e sofisticados o suficiente para se elaborarem.

Esses corpos macumbeiros não permitem uma domesticação pelas lógicas do trabalho, da misoginia, do encarceramento pela reprodução e da masculinidade compulsória. São a pluralidade e a imprevisibilidade de terreiro não admitem domesticação pela virilidade e pela danação, não operam pela lógica do pecado.

Os corpos que dançam produzem coreografias sociais que driblam a colonialidade, legitimam suas experiências político-sociais e atravessam a avenida do samba, as ruas, as escolas, dos mercados, as praças públicas, as casas, o Estado etc. como quem vive porque existe e, se existe, vive. A brasilidade se (re)elabora nas frestas do Brasil-nação.

A ética exusíaca e a estética exunouveau revelam as possibilidades existentes quando um corpo não é constituído com base na moral hegemônica e nas práticas coloniais. Saber dançar é se colocar em dúvida, se possibilitar, assumir o risco e não ter certezas. Acreditamos que

a não reivindicação acerca da certeza abre caminhos para a consideração de um dos princípios elementares nas produções de saber assente nas epistemologias das macumbas: o princípio da imprevisibilidade. A certeza, caracterizada como uma peça fundamental da engrenagem que opera os regimes da verdade, teme o princípio da imprevisibilidade; assim como a ética cristã teme o pecado. O princípio da imprevisibilidade encarna uma peripécia exusíaca que, assim como seu autor, nos desloca e nos confronta com a possibilidade de uma verdade que seja única. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 39)

Os que sabem dançar sabem conviver e não se “enraizerrar”. A terreiragem não permite restrições. Malandros e Padilhas são possibilidades plurais até mesmo para si, não estão amarrados ao samba, à macumba e ao cotidiano, experimentam livremente esses terreiros. O povo de rua e as pombagiras são plurais e assumimos que, por terem corpos, transitam por corpos e possibilitam existências de corpos. Ao selecionarmos Malandros e Padilhas como duas perspectivas de encantamento de corpos não estamos invalidando outras possibilidades, mas reconhecendo uma constante violência praticada política e poeticamente na direção desses dois corpos-saberes.

Os Malandros e as Padilhas são seres que aprendem e ensinam, desaprendem e brincam enquanto transitam por corpos. Pelo devir macumbeiro, a brasilidade estabelece um

rito que também circunscreve as possibilidades de existência nas encruzilhadas: por meio, a partir ou apesar de um caminho, os corpos dançam.

O martinicano Édouard Glissant conversando com Zé Pelintra nos possibilita entender a poética e a política do botequim, da fatiota, da beca engomada, da malandragem que morreu para poder trabalhar. Batento um papo com a pombagira, os ecos-mundos são as gargalhadas e os giros das saias que bagunçam o modo e o tempo para que o ser e o estar se complexifiquem e sofisticuem.

Nosso vício pelo cientificismo precisa se encantar para que deixemos de reproduzir epistemicídio e reconheçamos nosso cotidiano racista, misógino e queerfóbico como estrutura da produção intelectual. As ruas estão repletas de cientistas que se encantaram. Eles e elas dançam nas encruzilhadas, gargalham, bebem, brincam, giram saia e produzem ecos-mundos, circularidades ontológicas e saberes abundantes.

Na próxima parte desta tese, *Nós sabemos conviver*, perceberemos como esses corpos estabelecem o convívio e elaboram experiências de comunidade. O devir macumbeiro possibilita que corpos convivam porque dançam e dancem porque convivem. E o rito da brasilidade, na circularidade macumbeira dos trânsitos dos seres vivos e sobreviventes, possibilita existências plurais.

Parte 3 – Nós sabemos conviver

Capítulo 6

Precisamos recuperar a epígrafe desta tese para elaborarmos este capítulo. O verso “é mão que acolhe outra mão: macumba”⁸⁹ foi cantando pela Portela no carnaval de 2024 e sintetiza o que nós compreendemos como a sociabilidade das macumbarias. O terreiro é um espaço de convívio. É um espaço de saber, de troca, de decisão, de licença, de possibilidades e de imprevisibilidades. É um cruzo entre o secular e o religioso, não a escolha de um em detrimento do outro. Os corpos macumbeiros profanam o sagrado e sacralizam o profano em uma dinâmica diária, transformando o samba, a macumba e o cotidiano em três territórios de abundância.

Nos capítulos anteriores, fizemos uma crítica a respeito das abordagens e das não-abordagens sobre os terreiros e a macumbaria na Ciência da Religião. Vimos que, apesar de alguns esforços de estudos decoloniais e dedicações às problemáticas das religiões de matrizes africana e indígena, por conta da herança bibliográfica europeia, nós reproduzimos lugares de subalternidade e epistemicídio em nossas reflexões sobre espaços públicos e religiosos no Brasil.

O contraste/síntese que estabeleceu lugares e não-lugares éticos e estéticos na ciência deve ser repensado, reestruturando o lugar da brasilidade. Enquanto um conceito, a brasilidade e seus rituais, permitem possibilidades e imprevisibilidades no modo e no tempo de sujeitos brasileiros. Nós temos saberes e práticas próprios para ser e estar no mundo, ontologias, epistemologias e metodologias que permitem (re)existências e trânsitos complexos e sofisticados nas nossas relações poéticas e políticas.

Se *Nós falamos por nós* e *Nós sabemos dançar*, é pela terreiragem que brasileiros e brasileiras (re)elaboram a compreensão de comunidade e de coletividade. A mão que acolhe outra mão representa um processo de circularidade macumbeira e de ecos-mundos que sistematicamente são violentados e encarcerados às sobras, ao resto, ao passível de esquecimento. Esses vícios em negligenciar a encantaria, os saberes orais e corporais, a

⁸⁹ *Um defeito de cor*. Samba-enredo da Portela, 2024. Composição: André do Posto Sete, Bira Bira, Hélio Porto, Jefferson Oliveira, Rafael do Amaral Rocha, Ubirajara Marques, Vinicius Ferreira e Wanderley Monteiro.

política e a poética das ruas precisam ser rompidos, porque a brasilidade pode (e deve) falar por si.

Devedora das tradições diaspóricas de matriz africana e de povos originários do Brasil, a brasilidade é uma encruzilhada potente de sistemas simbólicos, regras próprias e cultura encantada. Como a intelectual negra Helena Theodoro escreveu em *Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra*, esses sistemas negros (e indígenas) que (re)elaboraram a brasilidade não são apenas “resistências, mas transformações” (THEODORO LOPES, 1985, p. 6). Acrescentaríamos, ainda, elaborações de (re)existências.

A macumba potencializa a convivência e legitima os lugares de abundância de sujeitos, tanto que a fé do Brasil-nação, em suas práticas de racismo religioso, a circunscreveu num lugar perigoso, a encarcerou nas violências cotidianas e na subalternidade política. A mão que acolhe outra mão estabelece ecos-mundos que reorganizam os espaços de terreiro. Samba, macumba e cotidiano são territórios de saber e de liberdade que a fé do Brasil-nação precisa atacar e destruir.

Para a colonialidade, são lugares de pretos, pobres, subalternizados, mulheres, população queer, todas as sobras de viventes indesejados. Os supraviventes, também indesejados (como discutimos anteriormente na presença de Malandros e Padilhas), ocupam e transitam por esses espaços como disseminadores de conhecimento e de antropologia da vida. Se o devir macumbeiro compõe práticas de convivência potencializando “pluralidade cultural e o entendimento de relações de diversos saberes e pensares” (THEODORO LOPES, 1985, p. 7), ele estabelece um senso comunitário e de coletividade muito presente na brasilidade.

A convivência elabora um saber que se dá no tempo e no modo, constituindo um devir potencializado na poética e na política das macumbarias. A comunidade experimenta o sagrado nas festas e nas frestas, nos encontros e nos confrontos, na ética exusíaca e na estética exunouveau. *Nós sabemos conviver* porque carnalizamos a vida, “essa experiência (que é viver) ou até mesmo ambas as possibilidades em imbricação” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 43): viver e morrer.

A complexidade e a sofisticação dessa convivência abundante permitem a circularidade das macumbarias e um encantamento da existência, pela ritualização do

cotidiano, pela alteridade dos sujeitos e pela legitimação de outras produções de conhecimento: os corpos vivem e morrem, encarnam e são antepassados, produzem saberes como viventes e supraviventes, são transitórios e, por isso, convivem.

A mão que acolhe outra mão, a macumba, representa um convívio amoroso. Para bell hooks, o amor é uma decisão. Para os terreiros também. Na parte anterior desta tese, vimos que nos corpos que sabem dançar existe a possibilidade de se pensar na fresta do secular e do religioso, a partir das amarrações de amor. Se as pessoas constroem o amor a partir de suas tomadas de decisão, não nos interessa o resultado da escolha daqueles que decidem amar por meio do despacho, da feitiçaria ou do encantamento, mas a poética e a política de suas decisões: a decisão de amar permite a convivência.

Tanto o amor praticado na terreiragem quanto a carnavalização da vida como uma possibilidade de convívio são outros dois conceitos que estruturam o devir macumbeiro. A Ciência da Religião ainda é negligente a essas percepções encantadas no cotidiano da brasilidade. Para as macumbarias, o amor não é um sentimento, uma utopia, uma angústia filosófica, é uma decisão, uma ação e um pacto de coletividade. A mitopoética da orixalidade estrutura esse saber e o compartilha nas dinâmicas de terreiro. E carnavalizar a vida é uma decisão de se manter vivo, vivente e presente. Uma ética exusíaca e uma estética exunouveau experimentada e praticada pela festa.

Por isso, em *Nós sabemos conviver*, conceituaremos o terreiro como um espaço comunitário e de troca. Vamos perceber a alteridade dos corpos macumbeiros no exercício de alteridade cotidiana, enquanto sujeitos que decidem e disputam espaços de sociabilidade no conflito e na cordialidade. Também pensaremos sobre a construção do amor nesses territórios, como alternativa à política do desencanto, do assujeitamento e da subalternidade dos indivíduos.

A ética exusíaca e a estética exunouveau vão nos ajudar a perceber uma das mitopoéticas (re)elaboradas no devir macumbeiro, por meio da experiência do amor das Candaces,⁹⁰ as mulheres guerreiras, que o Salgueiro levou para o carnaval em 2007, nessa metodologia que estabelecemos de exemplificar nossos conceitos por meio dos sambas-enredo carnavalizados.

⁹⁰ *Candaces*. Samba-enredo do Salgueiro, 2007. Composição: Zé Paulo, Marcelo Motta, Dudu Botelho e Luís Vagner.

Saber conviver, para a epistemologia de terreiro, é construir um saber na dinâmica do convívio, na prática cotidiana das interações, nas decisões de experimentar a vida na alternância entre sua individualidade e sua comunidade. “Na perspectiva da epistemologia das macumbas a noção de terreiro configura-se como tempo/espaço onde o saber é praticado” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 42), por isso, compreendemos terreiros como os lugares encantados em que experimentamos a vida e organizamos a moral.

Se praticamos um saber por meio do convívio, é porque praticamos a terreiragem. Essa é a maior ameaça à fé do Brasil-colonial, que o devir macumbeiro (re)exista poética e politicamente apesar de suas práticas violentas. Porque enquanto houver macumbaria, mão que acolhe outra mão, haverá (re)existência.

6.1 Terreiro: um espaço social

Terreiro é espaço, circularidade, convivência e axé. Nas palavras de Vagner Gonçalves da Silva é um espaço social em que se constrói a brasilidade por meio de uma fresta de subversão e, por isso, um espaço de axé. O antropólogo elaborou essa percepção ao escrever o texto introdutório para o livro *Orixás no terreiro sagrado do samba: Exu e Ogum no candomblé da Vai-Vai* da jornalista e doutora em Ciência da Religião, Cláudia Alexandre, sobre carnaval, orixalidade e perspectivas encantadas.

Para ele, a cosmovisão (nesta tese adotada como cosmopercepção) atravessa os limites do terreiro e alcança as ruas, o cotidiano e a secularização. A subversão e o axé produzem os enredos que elaboram a vida de cada cidadão e cidadã brasileiros. Podemos entender que

se essa cosmovisão – pautada pela alegria, pela jocosidade e pelo cuidado com o corpo e com a mente em busca de equilíbrio com as energias vitais, como o axé que está em tudo e em todos – tem como epicentro o terreiro, ela não se limita a ele, pula os muros e escapa para as encruzilhadas de Exu, para as estradas de Ogum, para as matas de Oxóssi, para as águas de Oxum e de Iemanjá, sem mencionar o próprio ar de Oxalá. E isso se chama enredo ou “enredo de santo”, que é um conjunto harmônico de entidades que se apresentam de formas diferenciadas e reunidas em cada terreiro e na cabeça (orí) de cada pessoa. (SILVA in ALEXANDRE, 2022, p. 19)

Esse mesmo enredo de santo pode ser assumido como a potencialidade da brasilidade, que surge nos corpos macumbeiros dos terreiros do samba, da macumba e do cotidiano, na

circularidade macumbeira que tomamos como terreiro social e na unicidade complexa e sofisticada que conceituamos como terreiragem. Por isso propomos pensar terreiro por meio das palavras: espaços, circularidade, convivência e axé. Não acreditamos que seja apenas a materialidade de um lugar físico, mas possibilidades de encantamento, de corporeidade e de existência.

O enredo de santo é um fluxo ancestral, uma relação poética e política encantada, experimentada e praticada nos trânsitos entre seres vivos e supraviventes, corporificada e incorporada, profanada e sacralizada. Esse enredo estrutura a alteridade e a sujeitificação de indivíduos. Perpetua e propaga histórias, ontologias, epistemologias e metodologias. Nós partimos do entendimento de que o ritual da brasilidade, devedor das cosmopercepções de matrizes africana e indígena, é um produtor de ecos-mundos sofisticados e complexos que produz (re)existências. São possibilidades afirmativas para os corpos e os saberes que a hegemonia subalterniza.

Cláudia Alexandre, quando estudou empiricamente a escola de samba Vai-Vai no bairro do Bixiga em São Paulo, procurou “interpretar como a percepção de mundo africana, que se espalhou pelo Brasil a partir das violências do regime escravagista, criou novas linguagens e novas formas de expressão e (re)existências em corpos negros” (ALEXANDRE, 2022, p. 24). No carnaval, o enredo de santo é uma alternativa ao enredo social, o cotidiano é experimentado por meio de uma reinvenção por “redes de pensares, fazeres, saberes e negociações que seguem driblando todas as tentativas de esquecimento de um lugar do passado, rememorando práticas ancestrais no presente” (ALEXANDRE, 2022, p. 24 e p. 25).

É a compreensão de terreiro como espaço, circularidade, convivência e axé. Esse processo de reverberação e de construção moral recupera memórias e produz saberes que emanam, ecoam e redimensionam em cada corpo de sujeito que (re)existe por meio da terreiragem. “A consciência do fenômeno pode não ser muito clara mas ser vivida intensamente” (THEODORO LOPES, 1985, p. 115), porque a potencialidade da ontologia compartilhada pela convivência é o que encanta a vida, em sua poética e em sua política.

Uma escola de samba não atravessa a avenida com um samba-enredo aleatório, sua estética exunouveau é desenvolvida a partir de uma ética exusíaca: o que se apresenta na avenida é uma história, uma sociabilidade, uma cosmopercepção, um modo de vida e um jeito de fazer política. Esses saberes complexos e sofisticados são articulados nos terreiros

sociais do samba, da macumba e do cotidiano. São recursos pedagógicos e epistemológicos de convívio, no reconhecimento das individualidades e das coletividades. A macumbaria produz “sujeitos que deixam de ser de troca para se tornar parceiro, componente, integrador de uma dinâmica” (THEODORO LOPES, 1985, p. 28 e p. 29) que pode ser marcada por obrigações e demandas, mas que é experimentada por meio do ritual.

A convivência possibilita a circularidade da macumbaria e a produção de ecossistemas que potencializam as alteridades. Nos espaços de terreiro,

percebemos a presença de um modo de saber e fazer comuns a ambos os universos (carnaval e religião). Se, no terreiro, o enredo dos santos é louvado no xirê quando os adeptos dançam formando um círculo e cantam em certa ordem para os orixás (de Exu a Oxalá), no Sambódromo a escola desfila seu enredo com os dançantes organizados em alas, que, com dança e música, “contam” as partes que compõem a narrativa ou o tema escolhido. Portanto, não é sem motivo que, quando tais enredos abordam temas da cultura africana ou afro-brasileira, em geral, a comissão de frente ou o abre-alas de apresenta com alegorias associadas a Exu. (SILVA in ALEXANDRE, 2022, p. 19)

O que pode ser um paradoxo para o pensamento colonial e para a imposição das estruturas hegemônicas, na dinâmica do terreiro é a harmonia das possibilidades. Para a sociedade de consumo, do produtivismo e do neoliberalismo, a troca é imprescindível para a manutenção do mercado e para as práticas de exploração, mas sujeitos que são parceiros, componentes e integrados ritualizam o cotidiano por meio de outra estrutura de coexistência, pela estrutura da roda, do espaço compartilhado, da circularidade, da convivência e do axé.

Tomando, ainda, como exemplo a pesquisa de Cláudia Alexandre, ela mesma assume que essa dinâmica experimentada nos terreiros só pode ser assimilada empiricamente por ela, por ter consigo a sensibilidade de perceber a sofisticação e a complexidade dos corpos macumbeiros. Segundo a pesquisadora,

quando me deparei com uma escola de samba que promove rituais de Candomblé dentro do espaço das festas carnavalescas, observei como a linguagem simbólica dá sentido ao que o grupo realiza em torno do que lhe é sagrado. Somente quem vivencia é capaz de explicar como é possível relacionar realidades aparentemente desconexas, reunir o que está disperso, apontar para o que não se vê e organizar o que parece caótico, ou seja, somente entrando nesse universo negro e do samba para descobrir significados de tamanha complexidade. (ALEXANDRE, 2022, p. 24)

Por isso, reforçamos a crítica que fazemos sobre os não-lugares das macumbarias na sistematização científica. O que Cláudia Alexandre pontuou foi o seu olhar direcionado para

pautas e problematizações muito intrínsecas à sua existência, de ser uma intelectual, mulher, negra, da macumba e do samba, que conseguiu cruzar suas experiências de sujeito com o entorno social. Só que nós entendemos a necessidade de pesquisadores e pesquisadoras de nosso campo de estudos também se permitirem expandir suas percepções e percorrer outros caminhos sistemáticos das encruzilhadas epistemológicas: ainda somos uma ciência resistente em reconhecer as epistemologias, ontologias e metodologias estruturantes de nosso país.

As macumbas ecoam os caminhos da brasilidade. Nossos repertórios de estudos precisam perceber os nossos lugares subalternizantes de produção de saber e nossas práticas hegemônicas de racismo, misoginia e heteronormatividade, que excluem possibilidades e recursos analíticos oriundos do nosso espaço sociorreligioso: o Brasil. Na disputa da fé do Brasil-nação com o ritual da brasilidade, não podemos ficar limitados a autores e autoras que se sensibilizam às pautas e às ciências macumbeiras porque são da macumba, precisamos reivindicar um lugar epistemológico em que as macumbas se tornem referência da produção científica como um todo.

Conceituamos o devir macumbeiro como uma alternativa aos discursos hegemônicos que confira à brasilidade sua alteridade e sua sujeitificação. Somos devedores de pesquisadoras e pesquisadores como Cláudia Alexandre, Helena Theodoro, Alberto Mussa, Luiz Antônio Simas, Luiz Rufino e Vagner Gonçalves da Silva que perceberam o samba como um saber intrínseco da brasilidade, produtor de rituais cotidianos capazes de produzir convivência e comunidade.

Escola de samba nos ajuda a perceber o eixo fundamental para a constituição de um terreiro: o encontro de gerações. No samba, na macumba e no cotidiano, por meio da circularidade macumbeira, crianças, jovens, adultos, velhos e ancestrais convivem. Essa sabedoria apreendida é compartilhada pelas hierarquias de axé e pelas alas, pelas velhas-guardas, por baianas e baluartes. O que se coloca em comunhão é o respeito e a consciência de coletividade e comunidade.

Esses saberes são produzidos pela convivência de terreiro e disseminados por sambas-enredo, propagadores da pedagogia do convívio, como no desfile da Unidos do Viradouro de 2020, “Camará ganhou a cidade. / O erê herdou liberdade. / Canto das Marias, baixa do dendê, / chama a freguesia pro batuquejê”. Em que as gerações convivem, os e as

erês (crianças) aprendem e reaprendem com as histórias de camarás e Marias, estabelecendo processos políticos e poéticas de relacionamento. Analisaremos com mais detalhe esse enredo *De alma lavada*⁹¹ no próximo capítulo desta tese, mas adiantamos que os ecos-mundos presentes em sua estrutura nos possibilitam perceber esse axé que pode não ser consciente a todos os corpos, mas são experimentados intensamente no cotidiano da brasilidade.

Rima, erudição, cultura, afeto, poesia e religiosidade são algumas complexidades e sofisticações produzidas pela circularidade macumbeira do samba. Apesar do assujeitamento dos corpos, da segregação do pensamento e do racismo colonial, o samba, por meio do carnaval, tomou uma proporção de ser “o maior complexo de exhibições artísticas simultâneas do mundo moderno” (MUSSA; SIMAS, 2023, p. 10). No livro *Samba de enredo*, os pesquisadores Alberto Mussa e Luiz Antonio Simas propõem que pensar em samba-enredo é pensar na poética brasileira. Poderíamos estender essa relação, também, para a política brasileira.

Samba é processo de sociabilidade, de convivência e de práticas ontológicas. Se recuperarmos nossa chave conceitual de percepção do devir macumbeiro, a ética exusíaca e a estética exunouveau, entenderemos que o conhecimento praticado no samba é a alteridade e a sujeitificação de seres complexos e sofisticados. A poética é uma das compreensões das potencialidades e imprevisibilidades do samba, e a política é outra, num reforço histórico e educativo de representação e de possibilidades, seja na promoção de práticas afirmativas ou na produção de cultura socioeducativa.

Nós entendemos que a brasilidade ritualiza a sua convivência pelos terreiros, sendo o do samba um deles, um espaço social de coletividade e de comunidade. Nós desenvolvemos essa percepção ao invertermos a postura científica hegemônica e nos aproximarmos de nosso objeto de estudos, aqui, sujeitificado: o terreiro é vivo porque é um mantenedor de axé⁹² e de sujeitos. Cláudia Alexandre elaborou empiricamente sua pesquisa reconhecendo o seu olhar

⁹¹ *De alma lavada*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2020. Composição: Anderson Lemos, Carlinhos Fionda, Cláudio Russo, Dadinho, Diego Nicolau, Julio Alves, Manolo, Paulo César Feital e Rildo Seixas.

⁹² Nossa compreensão de axé se aproxima do conceito da intelectual Helena Theodoro, sendo uma ontologia experimentada mesmo que não de forma consciente, mas vivida intensamente (THEODORO LOPES, 1985). Nós nos aproximamos desse conceito para estabelecermos o axé como uma metodologia do devir macumbeiros, porque esses corpos, enquanto vivos (física e ancestralmente) produzem circularidade, encantaria e rituais de (re)existência.

sensível para com o objeto, e percebendo os encontros e as imprevisibilidades de um terreiro encruzilhado, entre samba, macumba e cotidiano.

Acontece que desejamos, com esta tese, sistematizar os terreiros como espaços produtores de saber que não ficam restritos ao espaço religioso, mas produzem circularidades macumbeiras pelo cotidiano da brasilidade, produzindo ecos-mundos que possibilitam o ser e estar de sujeitos ontologicamente complexos. A macumbaria pode (e deve) ser um conceito nos espaços de pesquisa da Ciência da Religião que não fique à mercê de nossos olhares sensíveis, ou de nossas reivindicações de fala e de luta, mas proporcione robusta bibliografia para se autorreferenciar e elaborar outras percepções de disputas religiosas.

Nesta pesquisa, temos exemplificado os conceitos do devir macumbeiro com sambas-enredo e mitopoéticas para reforçarmos os cruzamentos dessas encruzilhadas epistemológicas: o samba, a macumba e o cotidiano são comunidades que praticam e experimentam ética e estética muito próprias que possibilitam a brasilidade (re)existir. Talvez essa seja, metodologicamente, a maior contribuição do terreiro do samba no devir macumbeiro: a aproximação dos corpos por meio da ginga e do rito para produzir aprendizagem. A prática pedagógica do samba é tão sofisticada quanto à do cotidiano e das macumbas, porque os saberes são dinamizados pelo corpo num processo de convivência e de coletividade.

Cláudia Alexandre pontuou esse aspecto experimentado nas dinâmicas elaboradas pela terreiragem. A aprendizagem, ecoada pelos corpos de terreiro e produzidas na circularidade das macumbarias, requer uma percepção sensível do pesquisador e da pesquisadora, não em um lugar de sensibilidade altruísta, mas de um reconhecimento legítimo de que a ciência precisa se encantar.

Nós precisamos reconhecer o terreiro como um espaço de identidade, elaborado por meio de corpos que sabem dançar, conviver e brincar, sendo

formas que a comunidade encontrou para resistir e proteger sua memória. A relação com o sagrado e a devoção aos orixás propicia o desenvolvimento de um sistema religioso que, assim como na “religiosidade popular”, aponta para uma vivência religiosa não institucionalizada, diferentemente do significado pejorativo que é atribuído ao termo “popular”. (...) A religiosidade reforça a identidade étnico-cultural da comunidade, constitui um elo com a tradição ancestral e uma forma de resistência política contra a estrutura racista e marca como se deram as negociações e os embates com as demais tradições culturais do bairro. (...) A escola de samba garante que os traços das várias africanidades marquem a história do bairro de forma peculiar. (ALEXANDRE, 2022, p. 37 e p. 38)

Se não nos encantarmos, continuaremos reproduzindo violências pautadas no positivismo, na secularização e na religiosidade hegemônica. O racismo, a misoginia e a heteronormatividade impossibilitam ou destroem o encantamento, articulando práticas de encarceramento de saber. A fé do Brasil-nação já emprega a sua violência no cotidiano do Brasil, seleciona os lugares e os não-lugares, elege os corpos matáveis e indesejáveis por meio de sua retórica desencantada.

Nós precisamos nos atentar para a prática de sujeitificação da terreiragem e das macumbarias, tendo, como exemplo, a convivência no samba (percebida por Cláudia Alexandre e Helena Theodoro) e a pedagogia dos sambas-enredo (percebida por Alberto Mussa e Luiz Antonio Simas) como recursos de elaboração de (re)existências.

Um exemplo da relação dessa poética com essa política é o carnaval da Mangueira⁹³ de 2017, *Só com a ajuda do santo*, em que a escola cantou o refrão: “o meu tambor tem axé, Mangueira. / Sou filho de fé do Povo de Aruanda, / nascido e criado pra vencer demanda, / batizado no altar do samba”. A convivência da brasilidade, estabelecida logo na primeira estrofe do samba, revela a complexidade e a sofisticação de sujeitos que nasceram e foram criados para driblar os processos de subalternidade e de violência sistematizados pelo Brasil-nação. Como alternativa à fé hegemônica que encarcera e impossibilita esses corpos, o ritual da brasilidade os batiza no altar do samba: a circularidade macumbeira é o que os torna sujeitos.

A religiosidade, constituída no e a partir do terreiro social é um instrumento de alteridade da memória, um drible na não-ritualização da vida, por ser o rito um recurso de identidade e de pertencimento. Cláudia Alexandre, em sua pesquisa, percebe uma comunidade de samba que marca a história do bairro e se coloca como componente social de uma ancestralidade, a Mangueira, em seu desfile, apresenta o sujeito da brasilidade, esse corpo combatido pela fé do Brasil-nação e negligenciado em nossas pesquisas acadêmicas: são eles os que vencem demanda batizados no altar do samba.

Nossa dificuldade, na Ciência da Religião, está em entender que essas ontologias são ritualizadas pela brasilidade e, por isso, compreendem um campo social produtor de sujeitos

⁹³ *Só com a ajuda do santo*. Samba-enredo da Mangueira, 2017. Composição: Flávio Horta Jr, Gabriel Martins, Igor Leal, Junior Fionda e Lequinho.

plurais. É a crítica que Helena Theodoro faz com a aparente estigmatização que estruturou o Brasil-nação. “O que parece é o que nos convencemos. (...) Aparência implica como indicação de possibilidade de uma recusa do valor universalista da verdade” (THEODORO LOPES, 1985, p. 25), portanto, a brasilidade ao reconhecer o seu lugar de Outro-subalternizado, revela a sua alteridade, destrói o estigma violento e elaborado a sua verdade.

Vencer demanda pode ser um lugar de encarceramento ou de poder e liberdade, é um conhecimento sofisticado e complexo que o devir macumbeiro produz em suas dinâmicas de convivência. Se convencer das retóricas de poder ou reformulá-las constituem a ginga da terreiragem. As macumbarias bagunçam o coreto dos saberes hegemônicos porque elas se estabelecem nas ruas e são excluídas das produções universalizantes. Porém, a macumba surge da recusa de um lugar universal por ser a contradição, o cruzamento, o desvio, a imprevisibilidade e a possibilidade.

Corpos que sabem dançar, que sabem conviver e que sabem brincar elaboram uma dinâmica social a partir de si e apesar do controle hegemônico. Se anteriormente vimos as potencialidades da malandragem e da padilhagem, agora, no encontro com a terreiragem, vamos perceber os empreendimentos desenvolvidos pela ancestralidade e pela circularidade macumbeira. Porque está no saber ancestral, na compreensão comunitária e na sociabilidade ontológica de sua mitopoética, “valores civilizatórios importantes para se analisar elementos presentes em manifestações de matrizes africanas (...). O entendimento sobre essa dinâmica só pode ser alcançado se considerarmos os diversos valores coletivos e individuais que movem a comunidade” (ALEXANDRE, 2022, p. 39).

A pesquisadora fala do terreiro do samba da Vai-Vai, nós aqui falamos dos terreiros sociais como potenciais metodologias para se perceber a sociedade brasileira. A constituição do que se entende como valores, sejam coletivos ou individuais, passa por “beleza, ritmo, gênero, religiosidade, negociação, ginga, encantamento, organização, criatividade, combatividade, tradição, mito, rito, corpo, poética, contemporaneidade entre outros” (ALEXANDRE, 2022, p. 39), sintetizados nos corpos macumbeiros, elaborados nos terreiros.

Se a transmissão oral do conhecimento é sempre provisória, no cotidiano, no dia a dia, o que se elabora em um espaço físico é consequência de um convívio tanto conflituoso, quanto cordial, mas com o intuito de socialização, construção de laços e recodificações éticas

e estéticas: o terreiro é um espaço de potencialidades e de possibilidades, sendo, também, mais do que um espaço físico. Por isso, o terreiro é vivo, um mantenedor de axé.

Nossa concepção de terreiragem abrange articulações que permitem a adaptação do cotidiano, por meio da ritualização da vida, da circularidade macumbeira e de processos de construção e compartilhamento de saber. É porque

a materialidade de um terreiro perpassa pelos efeitos e cruzamentos do que pensamos como o saber praticado. O que a noção de terreiro abrange é a possibilidade de se inventar terreiros na ausência de um espaço físico permanente. Assim, abrimos possibilidades para pensar essa noção a partir do rito. As práticas passam a ser a referência elementar. A perspectiva mirada a partir do rito expõe as possibilidades, circunstâncias e imprevisibilidades postas nas dinâmicas de se firmar terreiros. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 43)

Objetos, memórias, situações, espaços, músicas, brincadeiras, comidas, imagens, tudo pode ser percebido pelo terreiro, porque esses são exemplos das movimentações e das dinâmicas desses espaços vivos. Mas precisamos dedicar certa atenção ao emprego do conceito de materialidade quando nosso objeto parte da brasilidade, da macumbaria e da relação poética e política que pressupõe uma subalternização colonial.

Essa, também, é uma das críticas que fazemos em relação aos estudos sobre o lugar e os lugares de epistemicídio em nossa disciplina. Mesmo com os esforços de estudos decoloniais, as heranças racistas, misóginas e heteronormativas preservam códigos de pensar e condutas de agir na sistematização acadêmica. Quando Rufino e Simas falam da materialidade do terreiro, não podemos nos concentrar apenas na percepção dos estudos materiais, porque eles mesmos organizam a metodologia social que parte ora da compreensão binária, ora de sua negação.

As práticas racistas, fetichistas e animistas já puderam ser revistas por nós, da Ciência da Religião, em produções decoloniais e na defesa de um conceito ainda em disputa na nossa disciplina, o da religião material (SOUZA, 2019). Nós já apresentamos o trabalho da pesquisadora Patrícia Souza e o referenciamos como uma possibilidade astuta para perceber as religiões tidas como animistas ou fetichizadas por nossa literatura colonial, que parte do processo positivista de fundamentação da religião em nossa sociedade.

Os vícios acadêmicos entendem o sagrado e o profano atravessados pelo conceito de secularização e, por isso, ficam estigmatizados pela dicotomia analítica e são percebidos nos campos sociais como diferentes manifestações, sem possibilidades de cruzamento. Acontece

que mesmo o conceito de religião material (SOUZA, 2019), ao considerar o corpo, a dança, os sentidos, as roupas, os objetos, os cheiros, as comidas, as frestas, os dribles, as gingas, o escondido e o escancarado no campo epistemológico, ainda pode operar com reducionismo e explicação nas macumbarias.

Tensionamos este campo de percepção porque consideramos imprescindível sistematizar a epistemologia de terreiro em sua complexidade e sofisticação. As chaves conceituais de binaridade, dicotomia ou de caixas metodológicas que separam as experiências sociais para melhor explicá-las ou observá-las, faz com que a poética e política da relação da brasilidade se perca nesse processo de disputa acadêmica. Os trânsitos da terreiragem são processos de sociabilidade que independem do sagrado e do profano, apesar de, também, surgirem deles. Por isso a materialidade de terreiro apresentada por Simas e Rufino menos tem a ver com o espaço físico e mais com as possibilidades e as imprevisibilidades que o terreiro proporciona quando assimilado como um saber epistemológico, experimentado como uma ontologia e praticado como uma metodologia.

Se não fosse a capacidade que o terreiro tem de produzir sujeitos abundantes, a fé do Brasil-nação não o atacaria constantemente no anseio de sua extinção⁹⁴. A macumbaria

⁹⁴ A fé do Brasil-nação pratica seu controle e estabelece seus dispositivos de encarceramento na direção dos terreiros, como consequência da disputa colonial entre o poder hegemônico racista, misógino e heteronormativo que sustenta a fé hegemônica. Por meio dessa retórica religiosa, situações de ataque direto às comunidades de terreiro são vivenciadas no cotidiano do Brasil. Já apresentamos o exemplo do desmonte da Fundação Palmares pelo governo de Jair Bolsonaro e pontuamos agora, por conta do contexto do samba, o ataque direto de Marcelo Crivella, pastor neopentecostal e prefeito da cidade do Rio de Janeiro, considerada o berço das escolas de samba, ao não subsidiar a elaboração do carnaval com verba pública. Matéria do jornal O Globo: *Crivella 'bate o martelo' e diz que escolas de samba não terão subsídios da Prefeitura no carnaval de 2020*. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/carnaval/2020/noticia/2019/08/30/crivella-bate-o-martelo-e-diz-que-escolas-de-samba-nao-terao-subsidios-da-prefeitura-no-carnaval-de-2020.ghtml> (Acesso: março/2024).

Outro exemplo dessas disputas de terreiro, tendo o samba como contexto, é o desfile da escola de samba Vai-Vai de 2024, com o enredo *Capítulo 4, Versículo 3 - da Rua e do Povo, o Hip Hop: um Manifesto Paulistano*, que desfilou com uma ala crítica à violência policial sofrida pela juventude negra do Brasil. A repercussão fez com que Tarcísio de Freitas, Governador do Estado, e Ricardo Nunes, Prefeito Municipal aderissem à nota de repúdio do Sindicato dos Delegados. Matéria do portal G1: *Sindicato dos Delegados de SP repudia desfile da Vai-Vai por 'demonizar a polícia'; escola afirma retratar acontecimentos históricos*. <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/carnaval/2024/noticia/2024/02/13/sindicato-dos-delegados-de-sp-repudia-desfile-da-vai-vai-por-demonizar-a-policia-escola-afirma-retratar-acontecimentos-historicos.ghtml> (Acesso: março/2024).

A escola de samba Vai-Vai também enfrenta uma violência territorial com o poder público por conta da localização de sua quadra e da obra de uma estação de metrô. Depois de ter sido despejada, a escola de samba luta para a preservação de sua memória e da memória de um quilombo. Matéria do Brasil de Fato: *Vai-Vai, Quilombo Saracura e o metrô: obra reacende luta pela memória negra no Bixiga*. <https://www.brasildefato.com.br/2022/08/29/vai-vai-quilombo-saracura-e-o-metro-obra-reacende-luta-pela-memoria-negra-no-bixiga> (Acesso: março/2024).

produz alteridade e sujeitificação de pessoas pela potencialidade cultural que elas têm. Se nos concentrássemos na perspectiva material, perceberíamos esse trânsito de elaboração sociocultural como uma via de mão dupla, em que o conhecimento parte de um referencial (a materialidade) e adquire possibilidades conforme é experimentado, assimilado e incorporado, para depois ser disseminado, numa prática de manutenção ontológica com a comunidade.

Acontece que o devir macumbeiro estabelece uma moral robusta e encruzilhada, um movimento circular e uma produção de ecos-mundos que menos têm a ver com resistência e mais com (re)existências. O Brasil parte de um processo colonial e, por isso, é cindido socialmente. Não podemos perceber suas idiossincrasias apenas pelas imposições das literaturas hegemônicas, nem pela literatura decolonial desenvolvida em outros territórios, porque a prática sistemática de apagamento da terreiragem já é um exercício político constante.

As comunidades de terreiro reconhecem esse lugar de exclusão e praticam um convívio de seguridade social. Um exemplo é o dos próprios corpos Malandros e Padilhas que não são experiências unicamente praticadas em giras e xirês de afrorreligiosidades, são movimentos das ruas, do samba, das esquinas e de um cotidiano afirmativo. São corpos que precisaram desenvolver uma moral robusta porque foram apartados das normatividades. Tanto que a Mangueira já anuncia o corpo macumbeiro como um sujeito nascido para vencer demanda.⁹⁵ O que nos leva às percepções de Helena Theodoro das implicações morais e sociais do Brasil.

Quando a intelectual coloca o/a negro/a no espelho, num exercício simbólico de alteridade e de sujeitificação de seu lugar de pesquisadora, filósofa e acadêmica, ela parte de uma relação política e poética fundamental para sistematizar os eixos mito, religião e ciência. O que a literatura hegemônica identifica como “etapas evolutivas da cultura, gerando a gradação que iria do ‘mais primitivo’ para o mais civilizado” (THEODORO LOPES, 1985, p. 21), a pesquisadora estabelece como fundamentações de alteridade e de sujeitificação do

Esses são três exemplos de violência sofridos pelos terreiros do samba, como consequências das práticas genocidas da fé do Brasil-nação aos rituais da brasilidade, tanto o racismo, a misoginia e a heteronormatividade como bases estruturais da colonialidade.

⁹⁵ *Só com a ajuda do santo*. Samba-enredo da Mangueira, 2017. Composição: Flávio Horta Jr, Gabriel Martins, Igor Leal, Junior Fionda e Lequinho.

sujeito da brasilidade, porque embora o exercício colonial perceba esses eixos como cindidos e como práticas de poder, o devir macumbeiro os (re)elabora em conjunto para as práticas de rituais da brasilidade.

Ainda referenciando Theodoro, a circularidade macumbeira do convívio proporciona dois movimentos fundamentais para compreendermos a capacidade de convivência desses corpos: o da integração com os ancestrais, como um instrumento que articula memória, oralidade e ontologia na promoção de uma política de (re)existência e de sujeitificação e em uma poética de símbolos, representações, histórias e mitopoética que não se restringem às binaridades coloniais, mas possibilitam integridades e afirmações político-sociais. E o da compreensão ecológica, que integra a presença da humanidade à natureza, numa percepção de meio, de caminho, de travessia, no reconhecimento do sujeito como “o elemento responsável pela manutenção do equilíbrio da natureza” (THEODORO LOPES, 1985, p. 208).

Cláudia Alexandre, ao concluir sua pesquisa empírica sobre a escola de samba Vai-Vai, identifica o terreiro do samba não por meio de sua materialidade, mas a partir de suas possibilidades e imprevisibilidades, como espaços de elaborações ontológicas. Ela percebeu que

assim como as encruzilhadas, que apontam haver muitas possibilidades e muitos caminhos que não se esgotam, há ainda muito o que se estudar sobre essa relação entre as religiões afro-brasileiras e as manifestações da cultura popular. (...) A religiosidade da escola de samba Vai-Vai apoia-se na memória ancestral de corpos negros, que vivem e revivem experiências de um tempo histórico-social de desigualdades, elaborando formas particulares de resistência e rituais religiosos e profanos, que ora se diferenciam, ora se assemelham. Ali está a capacidade de a linguagem simbólica conectar o desconexo, unir o que está disperso. (ALEXANDRE, 2022, p. 179)

A poética e a política da terreiragem permitem relações de convivência, potencialidades de convívio e morais robustas de sujeitificação e de alteridade. Porque se o corpo macumbeiro nasce para vencer demanda, ele é batizado no altar do samba⁹⁶ ao praticar a terreiragem, esse espaço social que é vivo e mantenedor do axé, como lugar de existência. Essas complexidade e sofisticação identificadas por Cláudia Alexandre são a base fundamental da moral de sujeito estruturado por Helena Theodoro.

⁹⁶ *Só com a ajuda do santo*. Samba-enredo da Mangueira, 2017. Composição: Flávio Horta Jr, Gabriel Martins, Igor Leal, Junior Fionda e Lequinho.

A convivência de terreiro começa, passa e se articula por meio de sua comunidade, da manutenção do coletivo e da elaboração, também, de seus enredos/cantigas/mitopoéticas. O ritual da brasilidade produz terreiros para além dos do samba, da macumba e do cotidiano, são processos de (re)elaboração de existências baseadas no axé. Helena Theodoro estrutura esse conceito em três eixos, o da tradição, da arte como expressão de vida e do respeito à mulher negra.

Nós reconhecemos a potencialidade dessa tríade porque identificamos a violência do Brasil-nação empregada diretamente sobre esses campos. A tríade de axé na circularidade macumbeira identificada como “manifestação da criatividade e da organização” (THEODORO LOPES, 1985, p. 222), percebemos como ecos-mundos produzidos pela terreiragem. Nós, então, somos devedores dessas intelectuais no nosso conceito de devir macumbeiro, porque entendemos que a filosofia de axé integra o sujeito de terreiro no ritual da brasilidade, porque é pela convivência e pela prática cotidiana que os ecos-mundos propagam saberes e articulam as relações nas memórias, nas oralidades, na ética exusíaca e na estética exunouveau.

Os caminhos do samba, da macumba e do cotidiano se encontram. E na fresta dessa encruzilhada se elabora o terreiro social. O que articula e de alguma forma sustenta esse convívio é a corporeidade e a sabedoria das Candaces, das figuras femininas, do cotidiano matriarcal e da sociabilidade das mulheres que atuam como “verdadeiros líderes de uma revolução social, que não poderá deixar de ocorrer se, realmente, se pensa na transformação de um projeto de nação em uma nação real” (THEODORO LOPES, 1985, p. 225).

Elas são as mães de santo e as tias do samba que o Salgueiro, em 2007, descreveu como “mulheres guerreiras / na luta, justiça e liberdade. / Rainhas soberanas / florescendo pra eternidade”⁹⁷ e que Vilma Piedade articulará como as mulheres a partir da dor.

6.2 Dororidade: as mães da dor

No começo de seu samba-enredo de 2007, o Salgueiro produziu uma estética exunouveau para narrar o enredo *Candaces*, a partir de uma metodologia própria, colocando

⁹⁷ *Candaces*. Samba-enredo do Salgueiro, 2007. Composição: Zé Paulo, Marcelo Motta, Dudu Botelho e Luís Vagner.

o eu-lírico da poesia ovacionando e clamando as iabás,⁹⁸ as mães das afrorreligiosidades: “odoyá, Iemanjá, / saluba, Nanã, / eparrei, Oyá, / orayê-yê-o, Oxum, / obá xi, Obá”.⁹⁹ No samba de 2020, a Unidos do Viradouro, ao contar a história das Ganhadeiras de Itapuã, cantou “ó, mãe! Ensaboa, mãe! / Ensaboa, pra depois quarar. / Ora yê yê ô Oxum! Seu dourado tem axé, / faz o seu quilombo no Abaeté. / Quem lava a alma dessa gente veste ouro”.¹⁰⁰

As duas escolas de samba cantaram as mulheres, principalmente as mulheres negras que Helena Theodoro identificou como um dos pilares da manutenção de axé, ao lado da tradição e da arte como expressão de vida. Essas mesmas mulheres que, na dinâmica da brasilidade, (re)existem a partir de perspectivas muito próprias. Vilma Piedade, ao conceituar a vivência de mulheres negras no Brasil, propôs a dororidade como alternativa à sororidade,¹⁰¹ às mulheres pretas, às mães de santo e às tias do samba cabem existências a partir da dor e transpostas pela dor.

Ao reivindicar “por uma Democracia Feminista com o toque do tambor... com o girar das nossas saias. Por uma Democracia que inclua todas as Mulheres!” (PIEADADE, 2017, p. 38), o que Vilma Piedade faz é promover ecos-mundos a partir de sua relação poética e política com a macumbaria. Helena Theodoro conceitua a mulher de candomblé como uma potencialidade dessa estrutura matriarcal das candaces,¹⁰² as mulheres guerreiras. Por meio

⁹⁸ Assumimos a grafia e a descrição de Vilma Piedade: “Assim como Oiá-Iansã se apropriou dos poderes ditos masculinos – dos Orixás, já que iabá é uma denominação usada para Divindades Femininas, como Iemanjá, Oxum, Nanã, Ewá, Obá, Oiá-Iansã, e Eborá (ou Oboró) Orixá-masculino, que possamos utilizá-los como estratégias para nossa luta política na promoção e garantia dos direitos das mulheres negras”. (PIEADADE, 2017, p. 33). Iabás ou Àyabás (Orixás mães-rainhas).

⁹⁹ *Candaces*. Samba-enredo do Salgueiro, 2007. Composição: Zé Paulo, Marcelo Motta, Dudu Botelho e Luís Vagner.

¹⁰⁰ *De alma lavada*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2020. Composição: Anderson Lemos, Carlinhos Fionda, Cláudio Russo, Dadinho, Diego Nicolau, Julio Alves, Manolo, Paulo César Feital e Rildo Seixas.

¹⁰¹ Sororidade, etimologicamente, sóror, irmãs. “A sororidade parece não dar conta da nossa pretitude. Foi, a partir dessa percepção que pensei em outra direção, num novo conceito que, apesar de muito novo, já carrega um fardo antigo, velho conhecido das mulheres: a Dor – mas, neste caso, especificamente, a dor que só pode ser sentida a depender da cor da pele. Quanto mais preta, mais racismo, mais dor.” (PIEADADE, 2017, p. 16)

¹⁰² Sociedade de mulheres guerreiras praticada em diferentes países do continente africano. Expansões do cristianismo e da política misógina e patriarcal fizeram com quem esses reinos femininos fossem exterminados ou colonizados por um poder masculino. Ainda padecemos sobre o apagamento colonial da história de mulheres rainhas e das sofisticadas experiências de reinos matriarcais. A própria mitopoética e prática encantada das religiões de matrizes africanas foram apartadas dessa ontologia feminina de seus cultos, como discute Cláudia Alexandre em *Exu-mulher e o matriarcado nagô*, um trabalho em que recupera empiricamente o culto à orixá Exu em sua feminilidade para além do orixá Exu masculino fortemente disseminado no Brasil.

da terreiragem e da produção de saberes e de memórias afirmativas e de sociabilidade identitária,

as mulheres das comunidades-terreiros, do povo de axé, vão se caracterizar por um passado de luta, determinação e resistência, passando a simbolizar a “mulher de candomblé”, que enfrenta adversidades e problemas de qualquer ordem, possibilitando uma autoimagem e uma autodefinição: mulheres sem papas na língua, de raça, que não têm medo de nada. (THEODORO LOPES, 1985, p. 129)

Se são mulheres guerreiras, como assumir suas dores? Se são rainhas soberanas, como reconhecer suas dores? O que a mitopoética pode revelar de recursos pedagógicos para assimilação e para construção de memória? O que a performance social dessas mulheres, numa sabedoria matriarcal, pode colaborar na construção de espaços sociais ocupados por corpos macumbeiros? Em diálogo com os sambas-enredo da Unidos do Viradouro e do Salgueiro e com as pesquisas de Helena Theodoro e Vilma Piedade, desejamos responder por que a dor é um instrumento político de (re)existência? E o que essa dor tem a ver com a ética exusíaca e a estética exunouveau?

Se essa política é estruturada e acordada como uma experiência de controle, assimilar a dor e reconhecê-la como um dispositivo de subalternidade e de encarceramento pode fazer com que o Outro-subalternizado, nesse caso a sabedoria e o corpo da mulher negra, seja (re)elaborado por meio de um devir macumbeiro complexo e sofisticado que produz ontologias próprias. Nosso intuito é o de demonstrar que o racismo, a misoginia e a heteronormatividade que sustentam a fé do Brasil-nação podem ser combatidos com a tríade que mantém o axé do ritual da brasilidade: o respeito à mulher negra, a arte como expressão de vida e a tradição.

Cláudia Alexandre, em sua obra *Exu-mulher e o matriarcado nagô*, procura investigar e recuperar um culto nos quais “mulheres ressignificaram memórias de organizações matriarcais e matrilineares africanas” (ALEXANDRE, 2023, p. 291). O convívio desses corpos macumbeiros, estruturados e acordados pressupondo uma lógica matriarcal, assume um processo de existência que depende da poética da memória e da política de manutenção do conhecimento.

Esse processo de convivência articula no corpo suas ontologias, epistemologias e metodologias, pois “por meio da dança, o corpo é um território livre, mesmo tendo sido marcado a ferro e fogo pela escravidão, e ainda marcado pela violência do Racismo!”

(PIEIDADE, 2017, p. 31). A terreiragem possibilita as trocas afirmativas de sujeitificação e a produção de alteridades. Por conta de um apagamento colonial e sistematizado nas produções científicas, é importante recuperar as identidades e as memórias não apenas como objetos, mas como recursos de sociabilidade e conceitos éticos e estéticos.

Ao recuperar o culto da Exu-mulher, Cláudia Alexandre investigou “como se construíram os imaginários sobre as mulheres negras de terreiro, que saíram da condição de mercadoria valiosa do período colonial, tornando-se, então, protagonistas em meio à opressão social” (ALEXANDRE, 2023, p. 291). A identidade da mulher negra, no Brasil, está em disputa mesmo quando um samba-enredo canta “levanta, preta, que o Sol tá na janela, / leva a gamela pro xaréu do pescador. / A alforria se conquista com o ganho / e o balaio é do tamanho do suor do seu amor”.¹⁰³

O empreendedorismo e o sofisticado conhecimento de convivência e de (re)existência dos corpos femininos negros, embora apartados e assassinados pela fé do Brasil-nação, são emanados e perpetuados pela terreiragem ritualizada pela brasilidade. Cantar a história das Ganhadeiras de Itapuã¹⁰⁴ é apresentar a cultura e a sociabilidade de mulheres que mantêm a tradição de ganho, da lavagem de roupa e do escambo mercadológico, e recuperar a memória das escravizadas de ganho que articularam poética e politicamente a sua comunidade de terreiro e reforçaram estratégias de existência para além de sobrevivência enquanto seu corpo, sua religião, seus filhos e filhas foram (e são) sistematicamente atacados e assassinados.

O balaio ser do tamanho do suor do seu amor pode parecer um jeito romântico de retratar as experiências violentas pelas quais as ganhadeiras passaram e passam, como se a decisão de acordar, trabalhar e sustentar o balaio pesado sobre a cabeça fosse um esforço operado pela ação e pela decisão do amor, mas se pensarmos pela prática ética e estética da terreiragem, perceberemos que

no Brasil, as mulheres negras por seu axé, expresso em todas as suas atividades, situaram sua capacidade de ser mulher, de forma definida, vivendo os seus papéis

¹⁰³ *De alma lavada*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2020. Composição: Anderson Lemos, Carlinhos Fionda, Cláudio Russo, Dadinho, Diego Nicolau, Julio Alves, Manolo, Paulo César Feital e Rildo Seixas.

¹⁰⁴ O enredo da Unidos do Viradouro conta a história do grupo baiano de mulheres baianas que recuperam e mantêm a tradição das antigas lavadeiras de roupas da Lagoa do Abaeté. Com apresentações cênicas, musicais, sambas de roda e espetáculos teatrais, o grupo Ganhadeiras de Itapuã (re)elaboram as memórias das mulheres negras escravizadas e ex-escravizadas que lavavam roupas, vendiam peixes e quitutes em tabuleiros de ganho para sustentar a família e a si mesmas, num processo sofisticado de empreendedorismo da mulher negra.

segundo as possibilidades/oportunidades que lhe são acessíveis ao nível de consumo, criando nas comunidades-terreiro, que originalmente eram eminentemente femininas, uma forma para equacionar sua visão de mundo, para compreender a existência humana em sua singularidade e universalidade. (THEODORO LOPES, 1985, p. 127).

O que nos importa é reconhecer as experiências dicotômicas que ainda colocam o corpo da mulher negra ora como passível de violência ora como o de uma combatente guerreira, como se toda a sua experiência de sujeito e de ser humano fosse estabelecida a partir de uma resistência, de uma resposta às imposições coloniais do racismo, da misoginia e da heteronormatividade. Qual o lugar de subjetividade e de manutenção do axé dessas mulheres que são as reais praticantes dessa ontologia?

A macumbaria é devedora das mulheres negras por ser um saber experimentado por seus corpos, ensinado por suas mãos e disseminados por suas falas. As memórias das mulheres negras possibilitaram, possibilitam e possibilitarão os rituais da brasilidade que tanto conferem poder e liberdade aos diversos corpos e diversas identidades subalternizadas.

As mulheres negras “saltaram para o núcleo da família extensa do Candomblé, alinhavando tradições de diversas etnias e enfrentando o sistema patriarcal com ações políticas desafiadoras” (ALEXANDRE, 2023, p. 291). Essas mulheres são detentoras tanto de um conhecimento encantado quanto de uma sagacidade estratégica de (re)existência apesar de sujeitas a contínuas ações violentas. Elas praticam e compartilham seus saberes, suas ritualísticas e seus cultos sociais e religiosos por meio da terreiragem.

Precisamos, enquanto sociedade e ambiente acadêmico, perceber, reconhecer e assumir que

as mulheres negras são, existem, sem pedir licença, tendo plena consciência de tal fato, vivendo em condições de extrema penúria, mas mantendo uma feição própria, já que a grande massa feminina do país, que vive no meio urbano e rural, é chefe de família e subempregada, porém sem os problemas de identidade das mulheres negras urbanas em ascensão social. (THEODORO LOPES, 1985, p. 128)

O que Helena Theodoro identifica é que, embora pratiquemos os vícios de subalternidade e conceituemos as dicotomias de leitura e de percepção acerca do Outro-subalternizado, eles e elas existem apesar de nós e se (re)elaboram apesar de nós. Quando Cláudia Alexandre identifica e recupera um culto aparentemente desaparecido como consequência da violência misógina e da colonialidade patriarcal, ela reconhece que o lugar

da pesquisa social é vivo, mutável, em constante transformação, mas que requer rompimentos com a estrutura colonial.

A memória matriarcal e a sabedoria praticada por corpos femininos são assuntos de segunda classe para nossos estudos acadêmicos. A macumbaria e as religiões de matriz africana pouco têm espaço na Ciência da Religião. Quando nos colocamos diante de um objeto social, não podemos negligenciar quem o pratica e quais conhecimentos e histórias estruturam nossas hipóteses. O devir macumbeiro é um conceito oriundo dos corpos de mulheres pretas. Se a brasilidade o ritualiza e o incorpora em seu cotidiano, é porque apesar de ausências e silenciamentos, esses saberes foram compartilhados como recursos de sociabilidade e de convivências.

Precisamos “perceber que as mulheres negras e suas realidades interseccionais podem (e devem) ganhar centralidade em um estudo” (ALEXANDRE, 2023, p. 430) sobre macumbaria, porque

a mulher negra propõe o seu mundo através do conjunto de elementos que compõem o papel “mulher”. Não o assume, todavia, como uma “mulher” indefinida, mas como uma mulher que vive este papel segundo as possibilidades/oportunidades que lhe são acessíveis ao nível de consumo. (THEODORO LOPES, 1985, p. 126)

Helena Theodoro e Cláudia Alexandre identificam epistemicídios, tanto acadêmicos quanto sociais, em suas pesquisas e em suas vivências. O objeto Exu-mulher fez com que a pesquisadora (ALEXANDRE, 2023) recuperasse as histórias orais e as práticas de corpo de mulheres sistematicamente violentadas por um sistema colonial misógino. Seu estudo empírico partiu da sensibilidade e do interesse por práticas cotidianas elaboradas no culto à divindade Exu-mulher, só que as percepções e as assimilações dessa complexidade religiosa são significativas e estruturantes para a existência de sujeitos macumbeiros. A filosofia de axé, enquanto prática de sociabilidade, fez com que Theodoro também recuperasse os papéis sociais vividos pela mulher negra, o que nos auxilia a perceber os ecos-mundos que a macumbaria produz a partir e como consequência da existência de mulheres negras.

As assimilações de ambas as pesquisadoras partem da sensibilidade delas enquanto sujeito e pesquisadoras. Por isso, tendo-as como exemplo, propomos que o devir macumbeiro reconheça seu lugar ontológico na sociedade e seu lugar epistemológico na Universidade. Não podemos falar de macumbaria e de sua prática de convivência sem falar da mulher negra.

Por isso recorreremos à mitopoética narrada nos sambas, à ética exusíaca e à estética exunouveau. No samba-enredo, as candaces são “mães feiticeiras, donas do destino. / Senhoras do ventre do mundo, raiz da criação. / Do mito à história, encanto e beleza / seduzindo a realeza”.¹⁰⁵ Um movimento de aproximação e de afastamento, de desejo e de repulsa diante desse corpo-conhecimento.

Sobre a ideia de mães feiticeiras e donas do destino, adotamos a percepção de ajé¹⁰⁶ e de iamí,¹⁰⁷ detentoras de um saber muito próprio, complexo e sofisticado, que parte do corpo feminino e das existências matriarcais, estruturando o conhecimento ancestral das mulheres. Sobre essas ontologias foram “criadas narrativas de segredos que as caracterizaram entre poderosas e temidas. As mães primordiais ainda são seres tratados como seres à parte do sistema de crenças” (ALEXANDRE, 2023, p. 416).

Por isso entendemos que essas narrativas ainda estão em disputa até mesmo nos espaços de terreiragem. O samba apresenta a ancestralidade da mulher negra, a sabedoria da convivência como prática de sociabilidade no terreiro e o corpo ontológico dessas mulheres, também, por uma perspectiva de poder que requer atenção para que compreendamos sua poética e sua política.

A raiz da criação presente no samba, pela terreiragem, é a experiência da matricentralidade, porque a comunidade-terreiro é uma experiência mantida, seja pelas práticas afirmativas ou pelas estéticas de convivência, pela mulher, pelas senhoras do ventre do mundo. Segundo Theodoro, “a fé na religião é o grande apoio da mulher negra: seu axé” (THEODORO LOPES, 1985, p. 126), por isso, estrutura o seu lugar de convívio e de elaboração de (re)existência.

A ética e a estética, a complexidade e a sofisticação, potencializam a mulher por meio de sua mitopoética, por isso não podemos ignorar a importância do saber oral, da memória e das histórias que constituem identidade e sociedade, porque

¹⁰⁵ *Candaces*. Samba-enredo do Salgueiro, 2007. Composição: Zé Paulo, Marcelo Motta, Dudu Botelho e Luís Vagner.

¹⁰⁶ Adotamos a grafia de ajé, mas são em iorubá *àjẹ*, feiticeiras, que padecem da má tradução e compreensão de bruxaria. Ao reduzi-las e relacioná-las ao “colérico e ao demoníaco, muitas narrativas passaram a associá-las aos comportamentos de mulheres africanas que ocupavam posições de poder, o que contribuiu inclusive para a destruição dos valores de muitas sociedades matriarcais” (ALEXANDRE, 2023, p. 419).

¹⁰⁷ Adotamos a grafia iamí, mas são em iorubá *iyàmi*, mãe ancestral, relacionadas “com todos os orixás femininos, que são as grandes mães representativas do princípio feminino. Oxum, Nanã, Iemanjá, Oyá e Ewá são consideradas iyá-eléye, as mães possuidoras da cabaça que contém o pássaro, o grande símbolo de poder das ancestrais femininas” (ALEXANDRE, 2023, 415).

na cultura africana os mitos situam o poder de realização da mulher, indicando, também, a necessidade de controle de tal poder: tal controle justificará pela voracidade, intolerância e exageros que os africanos atribuem como naturais e próprios do “axé” das mulheres. Os mitos mostram a ponderação, paciência, razão, capacidade de produção cultural e construção da história dos homens. Assim, às mulheres não é permitido conhecer os mistérios de Ifá, orixá da adivinhação, que significam a história e o destino do povo iorubá. Da mesma forma, lhe são vedados os segredos do culto de Eguns, que representam a linhagem e continuidade da ancestralidade masculina. (THEODORO LOPES, 1985, p. 127)

Mesmo assim, percebemos que, na pesquisa de Theodoro, às mulheres são vedadas duas potencialidades de existência na circularidade macumbeira: a de perceber o destino (Ifá) e a do acesso à ancestralidade/memória/identidade (Eguns). Mas nas práticas de sociabilidade da brasilidade que, por meio do rito, cruzam o samba, a macumba e o cotidiano, essas mulheres negras, detentoras da ontologia do axé, se (re)elaboraram e se (re)elaboram. Mesmo quando tentam inseri-las na dicotomia binária do bem e do mal, na categoria de feitiçadeiras, em que elas “não teriam uma boa reputação, mas figuram como fundamentais para o equilíbrio do sistema” (ALEXANDRE, 2023, p. 421), essas mulheres recuperam, mantêm e (re)elaboram o seu axé.

Podemos entender que os trânsitos de convivência que as mulheres negras produzem e praticam como ontologia permitem que a brasilidade experimente uma ideia de multiplicidade, o principal recurso de transgressão que a alteridade do sujeito pode produzir e ecoar como uma forma de autopercepção e autoridade, sem sucumbir ou esmorecer diante das imposições da fé do Brasil-nação.

Abordamos no capítulo anterior o convívio de gerações por meio da manutenção do axé, o que nos permite, agora, pensar no conceito de multiplicidade. Por meio da partilha de diversos saberes e da pluralidade de seres vivos e sobreviventes, percebemos, então, que as práticas de terreiro tentaram privar as mulheres de acessar o culto a Ifá e aos Eguns, colocando-as na categoria de feitiçadeiras. Tanto pelo destino, o conhecimento e o desejo dos vivos, quanto pela memória, a manutenção e permanência dos sobreviventes, as mulheres se reorganizaram e conduziram seus saberes e seus corpos no convívio dos terreiros, porque foram elas as mantenedoras do axé e da religião como grande apoio de sujeitificação.

Essa manutenção e essa prática cotidiana de convivência reforçam o que compreendemos como multiplicidade, é uma forma de se aproximar esteticamente dos ecossistemas e eticamente da relação política e poética exercidos pelos corpos de terreiro, porque

entendemos que as detentoras da ontologia do axé produziram formas de convivência que são aprendidas, assimiladas, valorizadas e propagadas por meio da terreiragem e de um devir macumbeiro que aproximam e reúnem sujeitos em suas mais complexas e sofisticadas diferenças, produzindo uma convivência pautada na pluralidade e na multiplicidade.

Retomando o samba da Unidos do Viradouro, a escola cantou “mainha, esses velhos areais / onde nossas ancestrais acordavam as manhãs / pra luta. Sentem cheiro de angelim / e a doçura do quindim / da bica de Itapuã”.¹⁰⁸ Falar direto com a mãe e evocar o lugar daquele terreiro (os velhos areais), daquela memória (nossos ancestrais) e do destino (pra luta) sujeitifica o corpo macumbeiro e o presentifica em um devir praticado pela convivência de quem sente cheiro e experimenta a doçura, numa retomada sensorial para produzir ecos-mundos, a multiplicidade permite que as diferenças sejam experimentadas como processos agregadores, em vez de dispersivos.

O samba-enredo continua descrevendo essa mulher como “são elas, dos anjos e das marés, / crioulas do balangandã, ô iaiá. / Ciranda de roda, na beira do mar, / ganhadeira que benze, vai pro terreiro sambar. / Nas escadas da fé / é a voz da mulher!”,¹⁰⁹ o corpo que reconhecemos como a sabedoria de terreiro e que pratica a ontologia da convivência, por manter o seu axé por meio de sua sociabilidade e de sua religiosidade, também é o corpo violentado pelo sistema racista, misógino e heteronormativo.

Para falarmos em corpo abundante, em devir macumbeiro, em liberdade de (re)existência e em experiência matriarcal, precisamos falar do corpo da dor, da violência colonial e da prática de subalternidade. O conceito de devir macumbeiro que percebe no corpo as suas potencialidades é devedor da luta sistemática da mulher negra. Diante da festa, do terreiro para sambar, dos balagandãs, da ciranda de roda e da voz dessas matriarcas, há um encarceramento de seu corpo e um lugar de subalternidade, que “assim como o barulho contém o silêncio, (há dor). Dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa Dor é preta” (PIEDADE, 2017, p. 16).

O estudo de Vilma Piedade, em seu conceito de dororidade, reorganiza os lugares sociais dos corpos abundantes diante do assujeitamento abstêmio. Se pretendemos

¹⁰⁸ *De alma lavada*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2020. Composição: Anderson Lemos, Carlinhos Fionda, Cláudio Russo, Dadinho, Diego Nicolau, Julio Alves, Manolo, Paulo César Feital e Rildo Seixas.

¹⁰⁹ *De alma lavada*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2020. Composição: Anderson Lemos, Carlinhos Fionda, Cláudio Russo, Dadinho, Diego Nicolau, Julio Alves, Manolo, Paulo César Feital e Rildo Seixas.

reconhecer o lugar do terreiro, oriundo da sabedoria da mulher negra, como um recurso abundante de alternativa à hegemonia subalternizante, precisamos confrontar e repensar os conceitos e as narrativas de dor que estruturam a memória do Brasil.

Entendemos que conceitos, para a manutenção da ciência e das posturas de pesquisadores e pesquisadoras, carregam significados e significantes. Igual à lógica do terreiro, da conduta dos corpos macumbeiros, da sociabilidade por meio da dança e da convivência, sujeitos e conceitos não são estáticos, transformam e são transformados: são práticas vivas, mantenedoras e em constante disputa.

A ética exusíaca e a estética exunouveau nos convidam a confrontar o que está dado, a ideia de conclusão sem volta. Para Exu, nada está acabado, pronto, imutável e descolado do seu tempo. Igual ao comportamento abundante, o assujeitamento abstêmio e a dor são mutáveis e passíveis de (re)elaborações. Concordamos com a percepção de que “não há dor maior ou menor. Dor não se mede. É de quem sente. Há dor. Dor dói e ponto” (PIEIDADE, 2017, p. 18), por isso, se nas escadas da fé ecoa a voz de uma mulher, precisamos entender como ela ressoa e pontuar a sua multiplicidade como recurso de (re)existência.

Para exemplificarmos o conceito de dororidade, recuperamos outra estrofe do samba-enredo da Unidos do Viradouro, “Xangô ilumina a caminhada, / a falange está formada. / Um coral cheio de amor. / Kaô, o axé vem da Bahia, / nessa negra cantoria / que Maria ensinou”.¹¹⁰ A falange formada é o coral cheio de amor das mulheres ganhadeiras, que cantam seu conhecimento e suas vivências como práticas de afirmação e processos ontológicos de manutenção da memória e da sujeitificação, a sua multiplicidade. O axé da Bahia, a negra cantoria e os ensinamentos de Maria são marcas pontuais dos lugares que compõem esse conhecimento e essa sujeitificação abundantes. Por isso, mesmo quando o canto recupera e estabelece uma existência, ele pode ser entoadado por uma dor.

Dororidade é a dor que se transforma em potência, as candaces são as mulheres guerreiras que se elaboram em uma lógica “a partir de”, por isso ensinam e dinamizam o corpo macumbeiro em uma brasilidade que “sabe dançar” e “sabe conviver”, igual o descrito pelo Salgueiro: “novo mundo, novos tempos, / o suor da escravidão. / A bravura persistiu, aportaram em nosso chão. / Na Bahia, alforria, / nas feiras, tradição. / Mães de santo, mães

¹¹⁰ *De alma lavada*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2020. Composição: Anderson Lemos, Carlinhos Fionda, Cláudio Russo, Dadinho, Diego Nicolau, Julio Alves, Manolo, Paulo César Feital e Rildo Seixas.

do samba / pedem proteção. / E, nesse canto de fé, / Salgueiro traz o axé / e faz a louvação”. O corpo praticante da multiplicidade é o que persiste apesar de uma promessa vazia de novo mundo, o que se sujeitifica por meio de feiras, de tradições, de uma alforria fantasiosa, de mães de santo, do santo e de seus saberes encantados e práticos.

A binaridade hegemônica poderia incluir a dor elaborada nos corpos macumbeiros como a bravura que persistiu ou como sujeitos que pedem proteção, produzindo uma perspectiva de força e de fé com direção única, como respostas à exploração, coerentes à ideia de resistência. Mas “saber dançar” e “saber conviver” evidenciam, nos espaços de sociabilidade, na terreiragem, corpos que (re)existem, portanto, no conceito mutável de Piedade, por meio do rito e da sujeitificação, a dor-conceito se aproxima do canto de fé, do axé e da louvação.

Não podemos romantizar essa dor, nem a medir. Percebê-la como canto e como potencialidades de axé não resume a dororidade às experiências belas, nem de superação e de força banal, pelo contrário, revela a sabedoria da convivência, da manutenção de redes de apoio e de sociabilidade que reconhecem a alteridade dos Outro-subalternizados enquanto corpos aliados. Ao grito da bateria do Salgueiro “o suor da escravidão (...) aportaram em nosso chão”, há a conceituação de Vilma Piedade a partir do corpo macumbeiro. Para ela,

falar em conceito é buscar trazer à tona uma questão. E a nossa aqui é a Dor... a Dor cunhada pela escravidão. A escravidão deixou marcas profundas, marcas que ainda vivenciamos. (...) A escravidão justificou as chicotadas do feitor, assim como o uso dos grilhões e o porão fétido do Navio Negreiro. E, mesmo assim, Nós, Pretas, Pretos, somos a maioria da População Brasileira. Contudo, sabemos que a desigualdade no Brasil é referendada na questão racial. Desigualdade que tem, no componente racial, a sua marca. (PIEADADE, 2017, p. 19)

Por isso, aqui, nesta tese, cabe-nos complexificar e sofisticar o que se elabora a partir da (re)existência. Entendemos que muito daquilo que se estabelece na dinâmica social do terreiro, oriundo das experiências de corpos negros, não pode ser resumido na binaridade do romântico (aprendizado pela dor/superação) e da radicalização subalternizada (aprendizado pela raiva/força). O conceito é dinâmico, é uma proposta transgressora ao ordinário.

O convívio, a partir de um espaço social, produtor da terreiragem, oriundo da sabedoria de mulheres negras, experimentado na presença das iabás, das mães de santo, das mães do samba, a partir de uma dor-conceito que complexifica e sofisticada sujeitos, proporciona a troca e a manutenção de um axé, a elaboração de ecos-mundos e as

experiências da ética exusíaca e da estética exunouveau, a multiplicidade de seres e de saberes em suas diferenças e em suas alteridades.

Se a escravidão, a partir de um processo violento de desumanização de corpos, e a colonialidade com a perpetuação dos assassinatos epistemológicos, de direitos e de saberes, inventaram que pessoas negras são resistentes à dor, a dororidade propõe uma inversão nessa lógica e uma experiência social a partir da dor.

Quando pensamos em multiplicidade e no reconhecimento das diferenças e dos lugares sociais de dor e de controle, pensamos na instrumentalização do lugar de sujeito como um recurso de existência. Para isso, acreditamos que a brasilidade permite uma experiência, a partir do devir negro mbembiano (MBEMBE, 2018), em que corpos de terreiros tomam para si o não-lugar e fazem dessa fresta o que o Salgueiro chamou de um “canto de fé, que traz o axé e faz a louvação”. No mesmo espaço em que se experimenta a malandragem e a padilhagem, também se ritualiza a vida a partir da dor: o terreiro é uma constância, é a manutenção do tradicional e de articulações a partir de outros reconhecimentos.

A manutenção do axé não é um recurso exclusivo do ambiente religioso, porque a convivência transgrede as barreiras dos lugares políticos e poéticos que a dicotomia hegemônica segregou e produz seres vivos e sobreviventes que transitam e ecoam suas ontologias nas ruas da brasilidade, produzindo cruzamentos entre tradicionalidade e contemporaneidade.

Segundo Vilma Piedade,

tradicional, portanto, não é apenas o antigo, mas aquilo que se manteve em movimento, conservou-se em mudanças, diante das forças coloniais. (...) As representações sociais das mulheres na tradição ocidental, deste os primórdios, são de que nós fomos feitas da costela de Adão, o que nos transformou em apêndice, mulheres função-propriedade. Propriedade de macho que mata das mulheres no cotidiano. (...) Na tradição iorubá, como diz Mãe Beata de Iemanjá, o corpo carrega axé, carrega energia vital, energia que colocamos em movimento por meio da dança ritual. Nosso corpo é liberto de correntes, da culpa da tradição judaico-cristã. Não temos a visão dicotômica do bem e do mal. Não temos e nem criamos o demônio, o diabo – anjo caído – esse conceito não nos pertence e nem nos representa. (...) Nosso pensamento é circular, eu me reconheço no outro, eu sou porque o outro existe, eu sou porque você me reconhece. (PIEADADE, 2017, p. 29 e p. 30)

Por meio dessa perspectiva *ubuntu*¹¹¹ de sociabilidade, da circularidade e do convívio de sujeitos e referenciais (com o Outro, além do Outro, por que o Outro etc.), desenvolve-se o xirê, a ética e a estética da roda da macumba, da terreiragem. As palavras de Vilma Piedade se cruzam os ritos de Byung-Chul Han, com a sujeitificação de Veena Das, assimilam diferentes conceitos e elaboram outras epistemologias, conforme defende Boaventura de Sousa Santos, e lançam luz para conceitos metodológicos já apresentados nesta tese, como a potencialidade do corpo.

O pensamento ser circular é a ética exusíaca, o corpo que se movimento por meio da dança ritual para manter-se enquanto produtor de conhecimento é a estética exunouveau. Essas experiências, por meio da dororidade, compõem as inúmeras possibilidades de existência que surgem a partir da epistemologia de terreiro, sendo uma delas a possibilidade percebida pela mitopoética de Oiá-Iansã.

Entendemos que “é importante frisar que os mitos apresentam sempre um equilíbrio de forças entre os princípios feminino e masculino. Encontra-se neles o reconhecimento das potencialidades e características das mulheres que podem, inclusive, submeter os homens” (THEODORO LOPES, 1985, p. 127). Por isso é importante percebermos como a colonialidade estabelece essa binaridade e a toma para si para controlar e encarcerar corpos e conhecimentos. Cláudia Alexandre reviu essa perspectiva ao identificar e recuperar o culto à Exu-mulher, Helena Theodoro o fez percebendo a mulher negra como mantenedora da estrutura de axé emanada nos espaços de convivência de terreiro e Vilma Piedade no conceito de dor como experiência de sujeito nas disputas racistas, misóginas e heteronormativas do Brasil.

No próximo capítulo, entendendo a elaboração de ecos-mundos que surgem da convivência dos corpos macumbeiros e da relação poética e política estabelecida entre mito e rito na manutenção de saberes no terreiro, apresentaremos as experiências compartilhadas por Oiá-Iansã. Se terreiro é espaço, circularidade, convivência e axé, a orixá que dança a dança já dançada nos revela lugares sociais e trânsitos potencializadores de sujeitificação.

¹¹¹ Filosofia ubuntu: “eu sou, porque nós somos”. É uma experiência de convívio social fundamentada a partir da sujeitificação do outro, do reconhecimento de sua alteridade, com solidariedade, confiança e respeito. Ver mais em: VERGNE, Sandra. *Como Djélis*. Educação, religiosidade e afroafeto em narrativas de resistência. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, PUC-SP, 2022.

6.3 Oiá-Iansã: quem dança a dança já dançada

Nos capítulos anteriores, nós percebemos que a dança é uma sabedoria dos corpos transgressores e um instrumento de ritualização da brasilidade que produz sujeitos e existências. Entendemos, também, que a convivência é fundamental para as práticas cotidianas de sociabilidade e de terreiragem. Diante dos ensinamentos de produção e de manutenção do axé, percebemos que o corpo da mulher negra carrega consigo o devir macumbeiro e o experimenta e compartilha cotidianamente.

Embora a macumbaria seja devedora de saberes incorporados e corporificados na mulher negra, a identidade dessas mulheres transita entre lugares sociais, ora estabelecidos pelo encarceramento da fé do Brasil-nação, ora por uma dor dinamizada no ritual da brasilidade. Diante dessa binaridade, recorreremos às pensadoras Helena Theodoro Lopes, Cláudia Alexandre e Vilma Piedade para estruturarmos o saber ancestral das mulheres negras que elaborou e conceituou a terreiragem e a macumbaria como ontologias de sujeitificação e de alteridade, produzindo ecos-mundos e existências abundantes no cotidiano brasileiro.

O que nos chama a atenção é o conceito de multiplicidade surgido da emanção de axé que as mulheres negras tanto praticaram, praticam e praticarão em suas complexas e sofisticadas epistemologias de convivência, porque pontuam a diversidade e a pluralidade como essenciais para as redes comunitárias. Para praticarmos uma epistemologia encantada na Ciência da Religião, precisamos perceber a multiplicidade que resulta dos ecos mundos e das relações poéticas e políticas das mulheres negras.

Nós nos perguntamos por que essas mulheres são vistas como guerreiras, mas não assumimos suas dores? Se são rainhas soberanas, como podemos reconhecer esse lugar de dor? O conceito de dororidade (PIEADADE, 2017) nos possibilitou entender social e politicamente essas instâncias ética e estética de subalternidade pela violência, produzindo um lugar de assimilação e de perpetuação de memórias pela dor. Nas pesquisas de Cláudia Alexandre e de Helena Theodoro, vimos o matriarcado e os saberes incorporados e compartilhados como produtores de ecos-mundos e de macumbarias aproximando esse axé da transgressão exusíaca e da multiplicidade das experiências de vida.

Acreditamos que a mitopoética seja um recurso de manutenção do saber, por sociabilizar e compartilhar a ética exusíaca e a estética exunouveau. Tanto que é um recurso

ontológico, epistemológico e metodológico presente em sambas-enredo, em cantigas e rezas das macumbas e nas memórias, nos contos e nos causos do cotidiano. É a mitopoética que permite a convivência de sujeitos em sua alteridade e no reconhecimento de sua pluralidade. A terreiragem, por exemplo, ao produzir e permitir experiências de encantamento, coloca seres vivos e sobreviventes como possibilidades de existências em comum e em circularidade.

Quando conceituamos malandragem e padilhagem, percebemos que o convívio desses seres vivos e sobreviventes provoca uma sociabilidade que movimenta e pluraliza a existência de corpos, porque nos espaços de terreiragem o que interessa é a imprevisibilidade e o encanto. Embora códigos éticos e estéticos sejam compartilhados, é na diversidade que surge o encontro. Sem ela, o ritual perde a sua potencialidade transgressora e adquire a robustez encarceradora de uma fé desencantada.

Nas práticas de terreiro, o que se valoriza é a multiplicidade, essa convivência plural e de alteridade que muitas vezes é exibida em festas religiosas (xirês) e profanas (carnaval), como práticas de socialização. A multiplicidade está nos terreiros do samba, da macumba e do cotidiano como produtora de ecos-mundos e de relações políticas e poéticas por meio da festa, do encanto e do dia a dia, mas a celebração e o festejo são apenas exemplos de lugares sociais dessa multiplicidade praticada como ética e estética de vida, porque requer responsabilidade de afeto, de uma prática cotidiana de amor e de códigos afirmativos que valorizem a diversidade.

As ontologias, epistemologias e metodologias são ensinadas e praticadas para que o corpo macumbeiro seja, também, um sujeito social. Nós entendemos que esse processo de convivência pressupõe sensibilidade e responsabilidade daqueles e daquelas que conduzem o samba, a macumba e o cotidiano como lugares de saber e integram outros corpos nesse processo de sujeitificação e de alteridade, produzindo uma multiplicidade que opera ao redor de uma história em comum.

Essa continuidade, essa semelhança comunitária, faz com que as práticas de terreiro possibilitem a brasilidade e a sociabilidade cotidiana de sujeitos que praticam a vida por meio de sua ritualização. Seres vivos e sobreviventes experimentam um convívio e estabelecem um trânsito que cotidianamente rompem as fronteiras entre um e outro, permitindo assimilações plurais do que é existir e do que é viver. A terreiragem ensina o corpo a ritualizar

e a experimentar um espaço de convivência que agrega e enreda sujeitos e suas alteridades, o que produz certo comprometimento e responsabilidade.

Reforçamos, então, o porquê de recuperar nos terreiros os saberes de convivência da brasilidade, não podemos continuar nossas pesquisas científicas no campo brasileiro ignorando sentidos poéticos e políticos que (re)existem pelo encantamento e produzem o que consideramos a dança do convívio. Esse conceito é o que nos possibilita, por meio da mitopoética e da percepção de ecos-mundos, compreender a relação entre o que é dado como objeto explícito e o que segue como etéreo, pungente e latente, sendo uma força atuante, mas não conceituada nem reconhecida. Saber dançar é o caminho entre o que é mostrado e o que é sugerido nas práticas de sociabilidade e de convívio.

Por isso, propomos recuperar a mitopoética de Oiá-Iansã, a orixá que sabe dançar, porque é conhecida como aquela que dança a dança já dançada e ensina a experimentar um cotidiano inferindo a multiplicidade como recurso de sociabilidade. Esse encantamento produz seres resilientes que permanecem existindo e convivendo mesmo não podendo apreender nem controlar, apenas administrando a existência que se releva por meio de códigos políticos e poéticos.

A imprevisibilidade é o que nos mantém vivos, é o que alimenta a boca que tudo come e produz o devir macumbeiro. Tudo está passível ao tempo e ao modo produzindo um devir. Se a certeza é encarceradora e base estrutural da fé do Brasil-nação, o ritual da brasilidade é o que instrumentaliza sujeitos para transgredir no imprevisível. Essa disposição estabelece uma ética do cuidado, por reconhecer em outros corpos a sua significativa participação na convivência e contribuição para que ela ocorra, sendo a mão que acolhe outra mão na produção de macumbaria. Essa ética engaja uma estética criativa que (re)elabora saberes a cada novo cruzo, a cada novo passo dessa dança do convívio.

O terreiro praticado como um espaço de elaboração social, em uma dinâmica constante de trocas, é articulador de uma memória político-social como instrumento metodológico para sujeitificação, ritualização e epistemologia de seres vivos e supraviventes, na multiplicidade do convívio, produzindo o amor como uma ação na ética do cuidado.

Antes de conceituarmos o amor como uma decisão e uma articulação prática no dia a dia, o que faremos no próximo capítulo desta tese, precisamos exemplificar a experiência do

corpo que dança nesse espaço de convívio, que é o terreiro, assimilando o que já foi escrito e articulado até aqui. Para isso, ainda sob a perspectiva de Vilma Piedade, complexificaremos e sofisticaremos o mito de Oiá-Iansã.

No carnaval de 2023, a Estação Primeira de Mangueira¹¹² desfilou homenageando a cidade de Salvador, capital do Estado da Bahia, e resumiu em uma frase poética o que a mitologia da iabá ressoa na cosmopercepção de terreiro: “Eparrei Oiá, / eparrei, mainha. / Quando o verde encontra rosa, / toda preta é rainha”. Em outras palavras, o que aprendemos com a Oiá-Iansã, a iabá guerreira, é que nesse espaço (da escola de samba onde o verde encontra o rosa), toda preta é rainha (os corpos macumbeiros são reconhecidos como sujeitos, reinando a mulher negra).

A dor da existência passa a ser um instrumento político, uma articulação social, uma subversão econômica, uma transgressão poética, um cruzo entre a ética exusíaca e a estética exunouveau para elaboração de um conceito, de uma (re)existência, da valorização da multiplicidade e da manutenção do convívio.

Recuperando a manutenção do axé como um saber corporificado e incorporado na mulher negra, o que Helena Theodoro estruturou como um dos pilares da convivência ética da sociabilidade brasileira, podemos pensar, também, a partir das palavras de Vilma Piedade, que

na nossa Tradição, as mulheres são portadoras de muito axé. O nosso corpo, morada dos Orixás, é um corpo que dança. É um corpo liberto. A dança de Iansã representa bem o que estou tentando dizer – “Xô, xô, xô, ecuru”, ou seja, seus movimentos rítmicos espantam os eguns (espíritos). Ela dança, se mexe, é a própria transformação, o movimento. Isso é circular para todo o Axé, todo o Terreiro. Por meio das danças rituais, as mulheres incorporam a força cósmica criando novas possibilidades de transformação e mudança. É o lugar do Saber Ancestral. Por meio da dança, o corpo é um território livre, mesmo tendo sido marcado a ferro e fogo pela escravidão, e ainda marcado pela violência do Racismo! (PIEADADE, 2017, p. 31)

O corpo que é alvo da dor, articulador de uma possibilidade de defesa, é produtor de conhecimento e digno de alteridade. O que Piedade conceitua como “saber ancestral”, nós, nesta tese, assumimos como epistemologia e apresentamos como a possibilidade de uma

¹¹² *As Áfricas que a Bahia canta*. Samba-enredo da Mangueira, em 2023. Composição de: Gabriel Machado, Guilherme Sá, Junior Fionda, Lequinho e Paulinho Bandolim.

metodologia para perspectivar a sociedade brasileira, que ritualiza o seu cotidiano, como ferramenta metodológica para a produção científica na disciplina da Ciência da Religião.

No samba-enredo, o contexto é fundamental para que os conceitos sejam aplicados, porque a Mangueira canta que diante do encontro entre o verde e o rosa, toda preta é rainha. Para nós, pesquisadores e pesquisadoras, a relação contextual do conceito também é fundamental, por isso, consideramos que se pensamos e elaboramos ciência a partir da religião, o terreiro precisa ser considerado em sua complexidade e em sua sofisticação como um lugar epistemológico, ontológico e metodológico para tal. E para além do conceito de religião, o terreiro é um espaço de encantamento, de materialidade e produtor de corpos éticos e estéticos, o que pressupõe outras dinâmicas de problematizações e hipóteses alternativas no campo da brasilidade.

Podemos retomar o nosso conceito de multiplicidade e reafirmar que a terreiragem produz ecos-mundos sofisticados que valorizam a diversidade e a multiplicidade como saberes políticos e poéticos para o convívio de sujeitos no campo social da brasilidade. Por isso, o verde encontrar o rosa, e reconhecer o quanto esse saber é devedor da existência da mulher negra, ressoa como um chamado para nós, por precisarmos entender que para manter o nosso campo de estudos precisamos reconhecer os terreiros como produtores de ciência e quem são os sujeitos que os praticam.

O contexto, como recurso científico e como possibilidade social, é dinâmico. Os trânsitos e o reconhecimento das ações do tempo e do modo são fundamentais para que nós possamos perceber ecos-mundos e relações poéticas e políticas como complexidades e sofisticações do devir macumbeiro.

Por isso, para nós é importante recuperar a mitopoética de Oiá-Iansã, a orixá que consegue dançar a dança já dançada e, depois, ir além, produzir outras danças e compartilhá-las em suas multiplicidades. Essa orixá compartilha um saber dinâmico que pode ser uma alternativa à binaridade hegemônica. Oiá-Iansã ensina a não operar apenas na metodologia científica, positivista, segregadora, mas na sociabilidade e na política, porque precisamos considerar que

a religiosidade de Matriz Africana na diáspora brasileira ressignificou símbolos, territórios. E a África dentro de cada Terreiro de Candomblé ordenou a liturgia e resiste até hoje seguindo o caminho deixado por nossos ancestrais. Contudo enfrentamos hoje, mais do que nunca, o desrespeito à memória de nossa ancestralidade, ao nosso Sagrado. Sagrado fundado pelas Mulheres. Mulheres de

Axé. Nossas Matriarcas. Resistência política, religiosa, cultural. As Mulheres de Axé são pioneiras, fundantes do nosso Sagrado que está sendo depredado. (PIEADADE, 2017, p. 35)

Se existe uma depredação literal, em que se pratica a destruição dos terreiros das afrorreligiosidades, há também uma depredação dos corpos, por meio de um epistemicídio, de um apagamento de saberes, de uma rigidez. A fé do Brasil-nação estrutura seu embate com recursos assertivos para destruir e violentar os rituais da brasilidade. Por isso, Helena Theodoro fala do respeito à memória negra e ao corpo negro como manutenção de axé.

Em 4 de março de 2022, Sidnei Nogueira publicou em seu Instagram uma imagem em que se lia escrito: “os corpos estão mais rígidos. Os corpos estão mais rígidos. Os corpos estão mais rígidos. Os corpos estão mais rígidos. Os corpos estão mais rígidos e buscam mais rigidez”, acompanhada do texto:

Um dos componentes nucleares do processo de iniciação no Candomblé é a busca da flexibilidade, resiliência. É preciso ceder a uma força natureza ancestral que nos habita. Isso também se dá por meio da dança e por meio da conexão/sintonia do corpo, da mente com a voz milenar dos tambores. O corpo ceder de olhos fechados e de coração aberto. O iniciado, para se conectar aos ancestrais e se expandir, deve dançar a dança já dançada, reconhecer os cantos já cantados e seguir uma coreografia ancestral que faz parte da constituição e do resgate do Orixá que lhe habita. Quando você dança a dança já dançada e se sintoniza ao canto e toques dos atabaques, você se insere naquela cultura milenar de terreiro. Você aprende e passa não só a dominar uma linguagem, mas a integrá-la. A dificuldade de inserção vai revelar o seu nível de rigidez, colonização e adoecimento. Ocorre que tenho percebido que as pessoas estão cada vez mais resistentes à dança. Elas não conseguem. Elas não conseguem ser conduzidas pela harmonia melódica existencial de Èsù (Exu). Elas têm dificuldade para romper com os movimentos ou ausência de já gravadas em seus corpos e mentes. O nível de dogmas e verdades absolutas impedem o acesso a uma dança ancestral. Elas querem continuar cada vez mais rígidas e controladoras até de seus corpos. Mas quem será que os está controlando? Esta é a pergunta que não quer calar. Portanto, se vier, venha para dançar e aprender a dançar no Terreiro e com a vida. Dançar com a vida é saudável. Dançar cura. Dançar a dança ancestral os expande. É preciso dançar. Liberte-se da rigidez e do controle excessivos. Èsù (Exu) lhe espera para sua dança. Os ancestrais querem dançar consigo. Venha. Axé!!! (NOGUEIRA, 2022, postagem em seu perfil de Instagram).

Um corpo que sabe dançar e que sabe conviver se elabora a partir das frestas, dos encontros, dos cruzos, numa subversão política e numa transgressão poética que pressupõe a liberdade. E a liberdade oferece possibilidades. O corpo macumbeiro, ao carnavalizar a vida (ritualizá-la) e reconhecer que toda preta é rainha (sujeitificar o Outro-subalternizado,

reconhecer sua alteridade), (re)existe apesar do projeto neoliberal de desencantamento do mundo.

O terreiro é um espaço para se dançar a dança já dançada: aprendê-la, experimentá-la, reinventá-la, subvertê-la e transgredi-la. O terreiro é um espaço dinâmico, que não se limita a uma geografia,

o terreiro, termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção dos cotidianos em sociedade, não se configura como um modo particular à deriva nos trânsitos da diáspora. O mesmo (sic) codifica-se como uma experiência inventiva que inscreve modos em coexistência e interação com as mais diversas formas de organização da vida. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 45)

Talvez, seja justamente por isso, por não se restringir a um espaço físico, nem mesmo a limites geográficos, que a percepção de terreiro escorre dos pontos finais, dos travessões, dos parágrafos que margeiam qualquer definição. Terreiros são espaços que se estruturam por meio de uma mitopoética, produzem ecos-mundos e estabelecem uma relação poética e política nos processos de sociabilidade.

Percebemos que, nesses espaços, a experiência do convívio e a prática cotidiana da multiplicidade fortalecem identidades, (re)elaboram sujeitificação e alteridade e estreitam laços comunitários que possibilitam coesão grupal, unicidade na diversidade e aceitação das diferenças, o que consideramos como fundamental para a ampliação do axé, da força de vida e pulsão existencial.

Helena Theodoro apresenta a sua pesquisa sobre a orixá Oiá-Iansã reforçando que os objetivos alcançados pelas comunidades-terreiro, e que nós identificamos como fundamentais para o devir macumbeiro, são resultados de uma convivência de alteridade, por privilegiar “pessoas, por ter como proposta o acúmulo de seres humanos e não de bens” (THEODORO, 2010, p. 21), o que caracteriza o ritual da brasilidade em detrimento da fé do Brasil-nação.

O que a terreiragem, na produção de suas macumbarias, proporciona para a alteridade e a sujeitificação de brasileiros e de brasileiras é a corporeidade e a incorporação de uma cosmopercepção abundante. O que nos leva a retomar nossa ideia de corpo que possibilita os trânsitos entre seres vivos (corporeidade) e seres supraviventes (incorporação), para especificar a importância da manutenção de uma mitopoética que ensine, encante e capacite sujeitos por meio de seus rituais de existência. Podemos, inclusive, recuperar a ideia binária

de circunscrição do corpo da mulher a uma dicotomia entre a cruz e a caldeirinha, o que sustentou e estruturou pesquisas que reforçaram esse lugar encarcerador de possibilidades. Oiá-Iansã transgrede esses lugares-comuns e ao dançar a dança já dançada amplia as nossas possibilidades de ser e de estar em sociedade.

As macumbarias são devedoras das ontologias negras que “preocuparam em viver intensamente todos os sentidos, incluindo audição, visão, sensação, tato e olfato, o que lhes possibilitou a construção de uma visão muito ampla sobre o mundo e o universo” (THEODORO, 2010, p. 27). Essa capacidade de experimentar a vida por meio da complexidade e da sofisticação dos sentidos é o que podemos perceber como a capacidade de Oiá-Iansã de saber dançar a dança já dançada.

Quando Sidnei Nogueira reforça que é preciso se libertar da rigidez e do controle excessivos, entendemos que a estrutura do devir macumbeiro rompe com a binaridade e com o encarceramento dicotômico, por produzir dinamicidade, multiplicidade, diversidade e possibilidade pautadas nas experiências de encanto e na ritualização como prática de existência.

Devir é uma categoria que humaniza a divindade e diviniza a humanidade, porque coloca sujeitos sociais passíveis da existência e possíveis para a existência, em uma continuidade, em uma disposição para tornar-se algo, alguém ou alguns. Essa bagunça, confusão ou subversão é o que proporciona uma coexistência entre os seres e uma percepção ecológica da vida, no entendimento de uma continuidade, de um processo de existência que provavelmente não terá fim em sua multiplicidade, e que não se restringe a um modo e a um tempo.

Dentro da mitopoética de terreiro e em sua produção de ecos-mundos, a orixá Oiá-Iansã é uma das possibilidades de percepção da convivência como recurso de sociabilidade, de sujeitificação e de alteridade. Tanto na definição de terreiro como um espaço social quanto no conceito de dororidade, Oiá-Iansã esteve na constituição das memórias e dos saberes das mulheres negras que estruturaram, estruturam e estruturarão as ontologias de terreiro nas dinâmicas do Brasil. São elas que praticam o ritual da brasilidade como um processo de (re)existência diante da violência da fé do Brasil-nação e compartilham esse saber na convivência do cotidiano.

Já evidenciamos nesta tese que a macumbaria é devedora das mulheres negras e, por isso, precisamos reforçar que essa perspectiva encantada também é compartilhada por rumores e memórias advindos de Oiá-Iansã, da orixá que

por estar associada ao vento, às tempestades e aos raios, faz ligação entre aiyê¹¹³ e orum¹¹⁴. Seu outro nome, Iansã, significa “mãe dos nove”, representando os nove estuários que o Rio Níger despeja no mar; os nove filhos que teve (sendo Egungun¹¹⁵ o mais jovem deles) e os nove espaços que, segundo os mitos, separam o aiyê do orum. (...) Iansã representa um rio que faz seu próprio caminho, um raio que traça seu destino e a fêmea do búfalo que decide o melhor caminho na mais densa floresta. Iansã é o mistério da vida, é a rainha dos mortos, além de ter uma parte mulher e uma parte animal ligada ao primeiro ancestral, à continuidade da vida, ao tempo e ao espaço. (THEODORO, 2010, p. 40 e p. 43)

Por meio da mitopoética da orixá, podemos conceituar aquilo que Helena Theodoro classifica como ritmos de mundo (THEODORO, 2010). É a possibilidade do devir macumbeiro experimentada na compreensão da existência de um ritmo menor e outro maior nas dinâmicas cotidianas dos trânsitos de seres viventes e supraviventes.

O ritmo menor é “encontrado na vida das coisas que vivem na terra (...). São sentidos na existência de todas as coisas que têm vida física” (THEODORO, 2010, p. 41), o que podemos entender como a política e a poética estabelecidas por seres viventes, na produção de suas convivências e sociabilidades. O ritmo maior “inclui acontecimentos, como o dia e a noite, os meses, as estações de chuva e de seca e os acontecimentos da natureza que podem ocorrer em grandes intervalos” (THEODORO, 2010, p. 41), que podemos perceber como continuidade do modo e do tempo para além da percepção do ser vivente.

O tornar-se, que conceitualiza a ideia de devir, fica evidente na percepção encantada de existência que entende o modo e o tempo como ritmos de possibilidades e imprevisibilidades, embora sugerem que o “universo não muda sem ser no momento em que deve mudar” (THEODORO, 2010, p. 41), portanto, essa ação do devir macumbeiro produz sujeitificação e alteridade em uma convivência resiliente, em ecos-mundos de continuidade,

¹¹³ Àiyé (em iorubá). Optamos pelas grafias aiyê ou aiê, significa terra, espaço terreno, lugar onde os seres humanos transitam e experimentam a vida.

¹¹⁴ Orun (em iorubá). Optamos pela grafia orum, significa o céu, mas não em uma compreensão ocidental, mais se aproxima do que podemos compreender como mundo espiritual, ambiente em que coexistem todos os seres supraviventes e seus encantamentos.

¹¹⁵ Egúngún (em iorubá). Optamos pela grafia egungun, significam os mortos, os espíritos de ancestrais e experiência supraviventes ritualizadas em práticas cotidianas.

de pluralidade e de multiplicidade em que “a continuidade do mundo é mais importante que a mudança de pequenos detalhes” (THEODORO, 2010, p. 42).

Oiá-Iansã é uma orixá que orienta os corpos macumbeiros a se preocuparem com a terra e com a manutenção da família. Oiá valoriza a multiplicidade ao compartilhar em sua mitopoética os

mistérios da mulher que se transforma em búfalo, protege os caçadores e os filhos. Como mãe dos eguns (espíritos dos mortos), que controla e comanda, ela é responsável pelo ritual do “assentamento” dos ancestrais masculinos no meio da floresta, no tronco da árvore akoko¹¹⁶, sendo, assim, o elo entre as gerações passadas e futuras, um verdadeiro princípio dinâmico do movimento que mostra a continuidade histórica das famílias. Iansã, por ser mulher de Xangô, tem o fogo que propicia o poder. É mulher guerreira, plena de liderança e dedicação ao parceiro e aos filhos. (THEODORO, 2010, p. 49).

Os ecos-mundos preservados e compartilhados por meio da mitopoética de Oiá-Iansã preservam uma ética exusíaca e uma estética exunouveau que têm como fundamento a imprevisibilidade e a pluralidade, a convivência como princípio da existência de sujeitificações e de alteridades.

Ela é a orixá que dança ao ganhar de seus amantes seus atributos de encantamento. Dança para se transformar em búfalo e produz movimento com o seu corpo para fugir ligeiramente e se transformar no vento. É por meio da dança que cria o rio apenas com um pedaço de pano preto e, dançando, se transforma no rio Níger e, depois, em um elefante. Dança para dar à luz Egungun, para se transformar em coral e para ser dividida em nove partes, o que não a faz ser cindida, nem incompleta, mas complexa, múltipla e diversa. Oiá-Iansã dança para se transformar em coral, para criar o vento e a tempestade com a forja de Ogum, para libertar Xangô de uma prisão apenas com um raio e para inventar um rito funerário, o axexê.¹¹⁷

Ela percorre os caminhos de sua existência dançando a dança já dançada (por ela e por quem a ensinou). É a orixá que ensina a prática do amor como ação e a dor como recurso e instrumento para transgressão. Ela é a mantenedora do axé, o ritmo da bateria da Estação

¹¹⁶ Akòko (em iorubá). Optamos pela grafia akoko, é uma folha (*Newboldia laevis*), originária do continente africano, adaptada ao solo brasileiro. É utilizada nas macumbarias para manutenção do axé, associada à prosperidade e ao dinheiro.

¹¹⁷ Esses exemplos de mitopoética da orixá Oiá-Iansã estão presentes em: PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (Da p. 294 até p. 310).

Primeira de Mangueira, a prática cotidiana de uma ontologia de (re)existência, porque Oiá-Iansã pratica a sexualidade como recurso de alteridade (THEODORO, 1996), experimenta seu corpo como possibilidade, oferecendo outros saberes para além do encarceramento da cruz ou da caldeirinha. É a experiência abundante que produz no corpo, pelo corpo e para o corpo a dança da convivência.

Capítulo 7

Ao estabelecermos uma pesquisa sistemática que pretende conceituar o devir macumbeiro como ontologia, epistemologia e metodologia (re)existente nos rituais da brasilidade, optamos por exemplificar a ética exusíaca e a estética exunouveau presentes nesses saberes por meio de recursos políticos e poéticos. Estudos científicos e estéticos possibilitam um arcabouço literário suficiente para estruturarmos nossa tese. Percebemos que sambas-enredo e mitopoéticas compartilhadas em terreiro resultam poéticas e políticas que conduzem e estruturam sujeitos, estabelecem sociabilidade e nos permitem sistematizar esta pesquisa.

Reconhecemos que a macumbaria não se restringe apenas à literatura, pelo contrário, suas possibilidades são plurais, inclusive, a multiplicidade é uma das bases da convivência do corpo macumbeiro e da alteridade do sujeito macumbeiro. Comida, dança, música, objetos e roupas são outros possíveis caminhos para percebermos a macumbaria realizada e realizadora. Na disputa entre a fé do Brasil-nação e o ritual da brasilidade, as possibilidades e as transgressões praticadas pelo devir macumbeiro são diversas, tanto quanto os seus lugares sociais de manutenção e de (re)elaboração de saber.

Neste capítulo, reforçamos a nossa opção por recorrer a exemplos escritos e cantados, a uma revisão e a uma apreciação da literatura macumbeira, seja pela mitopoética ou pelos sambas-enredo. Nosso interesse fundamental é o de reforçar o lugar da terreiragem na complexidade e na sofisticação da sociabilidade brasileira e repensar o lugar do terreiro no ambiente acadêmico. Por isso, primeiro, apresentamos o terreiro como um espaço social, no qual pudemos perceber a dororidade como um conceito fundamental para repensarmos o lugar social da mulher negra, das mães da dor, e da disputa política e poética que seus corpos carregam. Depois, pudemos ritualizar esse lugar social e essas presenças religiosa e profana

compartilhadas por sujeitos macumbeiros, experimentadas nos corpos ritualizados e ritualizadores da multiplicidade e da imprevisibilidade: a mitopoética de Oiá-Iansã. A orixá que pratica a convivência como um saber dançar a dança já dançada. Nosso intuito é o de continuar a sistematizar a terreiragem como ontologia, epistemologia e metodologia praticada e compartilhada por meio do convívio.

Nós vamos apresentar o amor como uma ação, uma prática de encantamento e de multiplicidade (re)elaborada nos espaços de terreiro, por meio do ritual da brasilidade. Para estruturarmos nosso conceito, recuperaremos o dispositivo de controle da fé do Brasil-nação diante das possibilidades de amor dos corpos macumbeiros: o cinismo. Nós entendemos que essa prática é resultado de uma política de desencanto e de um exercício de contra-amor, em que a subalternidade e o encarceramento são fundamentais para o assujeitamento abstermido.

Também continuaremos na mitopoética de Oiá-Iansã para exemplificar suas ações de amor e de encantamento, além de apresentarmos um dos saberes rituais de maior experiência e prática de convivência dos terreiros, o **Olubajé**, a que chamamos de ritualização do amor. Nós entendemos que o corpo macumbeiro é um drible na normatividade. Uma subversão a qualquer dinâmica estabelecida pela ordem, pelo imutável e pela imposição. Se, por meio da malandragem e da padilhagem, os corpos adquirem um trato muito próprio e possibilidades de experimentar a vida por meio do encanto e das permissões, essa abundância pode e deve ser (re)elaborada no cotidiano por meio de uma socialização e de uma convivência de alteridade, de sujeitificação e de multiplicidade.

Saber dançar, saber conviver e saber amar são práticas fundamentais para que experimentemos uma existência a partir do encanto. As dinâmicas de amor, articuladas no terreiro, são decisões e ações cotidianas que produzem e possibilitam a convivência. Assumimos a perspectiva de bell hooks sobre o amor, sobre uma ética amorosa, sobre uma experiência de vida pautada na atitude, em que “despertar para o amor só pode acontecer se nos desapegarmos da obsessão pelo poder e pela dominação” (HOOKS, 2021, p. 123). Amar não é encarcerar, nem assujeitar, nem subalternizar.

Se formos retomar o caminho que percorremos neste texto até aqui, parece que os conceitos de malandragem, padilhagem e terreiragem nos levavam a uma crescente do encantamento, sem problematizarmos os lugares de convívio que estruturam a brasilidade, como se as possibilidades e as diversidades fossem apenas operadas pela face da liberdade.

Porém, deparamo-nos com a primeira reflexão necessária, a da dororidade, em que o lugar de dor e de subalternidade da mulher negra pode ser experimentado nas dinâmicas de terreiro, se não assumirmos a política e a poética que sustentam os trânsitos sociais brasileiros, e reconhecermos o quanto os saberes complexos e sofisticados são oriundos das mulheres negras.

Percorrer a abundância, a sofisticação e a complexidade parecia nos levar a entender e perceber uma brasilidade que resiste às ações violentas do Brasil-nação. Só que precisamos colocar em disputa, também, os conceitos e as possibilidades oriundas dos terreiros. Não podemos romantizar a superação, nem assumir a colonialidade como algo historicamente superado e politicamente combatido. A convivência praticada pela terreiragem é a mão que acolhe outra mão e reconhece a diversidade, a pluralidade e as idiossincrasias dos corpos macumbeiros.

Assumimos que para entendermos a convivência como um conceito de (re)existência macumbeira, precisamos reconhecer o amor como uma ação, uma prática, uma escolha cotidiana. Para a macumbaria, nas experiências da ética exusíaca e da estética exunouveau, o amor é uma decisão. Percorremos um caminho sistemático de conceitualização da vida (alteridade e sujeitificação de corpos e de existências) e da dor para podermos entender o amor como uma experiência estruturante da convivência e da multiplicidade dos terreiros.

Amar, para a epistemologia de terreiro, é um encontro político e poético, é a reverberação de ecos-mundos e a manutenção da abundância como recurso de sujeitificação e de alteridade dos sujeitos sociais. A intelectual estadunidense bell hooks defendeu que “o amor nos permite adentrar o paraíso. Ainda assim, muitos de nós esperam do lado de fora, incapazes de cruzar o portal, incapazes de deixar para trás todas as coisas que acumulamos e que se interpõem entre nós e o caminho para o amor” (HOOKS, 2021, p. 179), como se o lugar de amor, na experiência social, devesse ser uma prática libertadora.

Acontece que o paraíso, para a macumbaria, não é uma utopia dicotômica oriunda das perspectivas religiosas do cristianismo ou seculares do romantismo ou do positivismo, que embora sejam conflitantes entre si, ambos reforçam uma ideia utópica daquilo que se pode/deseja amar. A macumbaria corrobora com a ação libertária do amor, um pacto cotidiano, uma decisão diária e uma manutenção da convivência, seja por meio da multiplicidade ou a partir das alteridades reconhecidas e praticadas por sujeitos

macumbeiros, porém, o amor não é o que permite adentrar o paraíso, mas o reconhecimento cotidiano dos dinamismos éticos e estéticos, oriundos da gargalhada de Exu, imprevisíveis e encruzilhados.

Por isso, para pensarmos as práticas de amor da terreiragem e as constituintes do devir macumbeiro, precisamos nos perguntar, na dinâmica da brasilidade, quais são os corpos que aprendemos a amar? E por que os amamos?

7.1 Cinismo: o contra-amor

Para uma sociedade do desencanto, da falta de tempo para que a vida seja gozada em sua máxima potencialidade, da negligência para com o cotidiano, enquanto uma forma de organização e de aprendizagem tanto individual quanto comunitária, o cinismo apresenta-se como um dispositivo de controle atrelado à produção neoliberal: por meio de indivíduos cínicos, é possível desarticular a sociedade. Inclusive, por meio dessa chave cínica, instrumentaliza-se seres descontentes, angustiados, desesperados, insatisfeitos, passíveis de aceitar um desejo imposto e inalcançável, produzindo e repercutindo existências vítimas do sofrimento e do desencanto.

Esse cinismo está atrelado ao consumo e ao esgotamento. O neoliberalismo depende de cidadãos e cidadãs esgotados e insatisfeitos que aceitem o que lhes é oferecido sem muitas problematizações sobre esse produto inalcançável e esse desejo nunca saciado. Partimos da hipótese de que o devir macumbeiro proporciona o encantamento das existências, ao disseminar a ética exusíaca e a estética exunouveau por meio dos ecos-mundos, das sujeitificações e das multiplicidades que produz nos terreiros do samba, da macumba e do cotidiano.

É como se, mesmo contemporâneo a um sistema de mercado e de programações automáticas, o olhar sensível e encantado para o cotidiano e para a alteridade de indivíduos que se articulam em comunidade, produzido pela macumbaria, reforçasse o desvio, proporcionasse uma alternativa, estabelecesse o rito em detrimento da fé. Por isso, epistemologias que permitem a existência de cada um e cada uma a partir de seus desejos são sistematicamente combatidas pelo sistema da escassez, porque não produzem demanda de insatisfação, populações angustiadas e ambições mercadológicas e competitivas.

Se o devir macumbeiro se baseia na premissa de ser “a mão que acolhe outra mão”, como o verso cantado pela Portela em 2024¹¹⁸, o que se articula e estabelece poética e politicamente por meio do encontro de sujeitos macumbeiros é desviante da conduta programada e violentamente estabelecida pelo neoliberalismo estruturado na retórica do individualismo, da meritocracia e da competitividade mercadológica.

O ataque ao corpo, como já apresentado nesta tese, é um projeto de desmonte das alteridades plurais, a fim de privilegiar a hegemonia do eu que controla, fantasia e violenta a diversidade. Engana-se quem, por ter passabilidade neoliberal (branco, homem cis-gênero, heterossexual, cristão e classe média), acredita ser agente de seu corpo e de seus direitos. À luz do neoliberalismo, até mesmo o corpo hegemônico é um campo de batalha imprescindível de controle: não há alternativa abundante diante da escassez, do assujeitamento abstermão e da castração do desejo, o que existe é a manutenção da insatisfação.

Anteriormente, nós pudemos perceber que Padilhas e Malandros oferecem, por meio de um pensamento encruzilhado, da lógica de variáveis e das possibilidades de caminhos alternativos, uma sagacidade para se perceber enquanto um corpo ontológico. E por reconhecermos esse corpo como um recurso político e poético, reforçamos a necessidade de operarmos em um território estético da mitopoética e dos sambas-enredo, sem outras necessidades de compreensão material do complexo e sofisticado conceito de corpo. A liberdade, a ritualística e a abundância estruturantes da padilhagem e da malandragem estão no desvio, na ginga, no drible e na subversão que corpos profanos exercem nas ruas e corpos sagrados ensinam nos terreiros.

O que nos interessa é o rito da brasilidade que bagunça esses terrenos hegemonicamente dicotômicos produzindo ontologias, epistemologias e metodologias cruzadas, imprevisíveis, possíveis, brincantes, complexas e sofisticadas, porque a ambição da macumbaria está na existência, nos ecos-mundos e na multiplicidade. Reconhecemos que o cotidiano possibilita a ação desses corpos, os terreiros os contextualizam e as ética exusíaca e estética exunouveau complexificam e sofisticam, por meio dos campos sociais, das esquinas e das encruzilhadas, a abundância e as ações plurais desses corpos.

¹¹⁸ *Um defeito de cor*. Samba-enredo da Portela, 2024. Composição: André do Posto Sete, Bira Bira, Hélio Porto, Jefferson Oliveira, Rafael do Amaral Rocha, Ubirajara Marques, Vinicius Ferreira e Wanderley Monteiro.

Se formos recuperar a retórica dominante que estrutura o Brasil-nação, perceberemos que por meio do dispositivo da fé, o corpo se torna um ambiente de batalha e um instrumento de controle pela lógica neoliberal. O que nos possibilita perceber as ações e reações coloniais, porque a colonialidade precisa, para manter-se hegemônica e austera no comando sacralizador, de controlar o desejo. Um desejo que pode ser percebido como produto do corpo (padilhagem e malandragem), no impulso abundante da existência, e, também, como produto da ação humana, resultado do impulso multiplicador de criar laços sociais e pactos de continuidade: o amor.

Nós entendemos que o Brasil-nação encarcera os corpos e pratica um amor utópico, incoerente e inalcançável, um recurso sistêmico operado pela escassez e pela falta como as únicas ofertas possíveis desse campo social. O neoliberalismo combate o encantamento do mundo com o cinismo, por meio de uma percepção cínica diante das possibilidades, da multiplicidade e da diversidade.

Se “o cinismo é a maior barreira que pode existir diante do amor, porque ele intensifica nossas dúvidas e nos paralisa” (SILVA, 2021, p. 10), nós reforçamos a perspectiva de que para se manter como sistema hegemônico e colocar em prática as ideias de controle e os assujeitamentos abstêmios, o Brasil-nação opera não apenas na retórica da descrença, mas na manutenção do inalcançável. O amor, para a fé do Brasil-nação, é algo inatingível e por isso constantemente desejado, enquanto para o rito da brasilidade é uma ação praticada cotidianamente, por isso, diariamente (re)elaborado.

Nós recuperamos a ideia da historiadora Silvana Silva de que o amor é uma prática e, por isso, torna possível a construção de outras relações de sociabilidade (SILVA, 2021). A partir dessa perspectiva, nós defendemos que as macumbarias são alternativas ao padecimento neoliberal, porque para esse sistema estruturante do Brasil-nação, o cinismo e a descrença são motores do poder controlador, enquanto para a brasilidade, o amor é uma prática societária.

A crença propagada pela lógica desencantada do desapego neoliberal é a de que sofre menos, quando o assunto é amor, quem se percebe cínico e descrente em relação a seus próprios desejos e sentimentos, quanto mais ao dos outros. Como se fosse imprescindível pressupor que amar, embora fundamental para o nosso reconhecimento enquanto sociedade, devesse ser percebido, sentido e experimentado primeiro como uma fantasia, um desejo

impossível de ser conquistado, como se amor fosse sinônimo de fraqueza, de dependência e de assujeitamentos.

O terreiro provoca um pensamento controverso, uma atitude que não menospreza o desejo, nem mesmo a autonomia de envolvidos e envolvidas nessa ação que é o amar. Na mitopoética de Oiá-Iansã, como apresentado por Vilma Piedade, há, nos seres humanos, um desejo que requer ação. Por isso, na nossa experiência política e poética por meio da terreiragem, percebemos que a orixá ensina em sua mitopoética o que Silvane Silva defende, enquanto historiadora cujo objeto está circunscrito em sujeitos e corpos da brasilidade, que é preciso “abandonar a ideia de que o amor é apenas um sentimento e passar a entendê-lo como ética de vida” (SILVA, 2021, p. 10).

As dinâmicas de amor que são experimentadas nos terreiros é o que bell hooks conceitualiza como “sociedade amorosa” (HOOKS, 2021); uma sociedade de possibilidades e de imprevisibilidades, que pratica a multiplicidade e produz ecos-mundos como instrumentos e recursos de sujeitificação e de alteridade, porque não se restringe a definições dicotômicas, nem encarceradoras.

Essa sociedade amorosa experimenta e pratica o amor com eixo espiritual, na máxima potencialidade de seu entusiasmo e encantamento, um eixo não vinculado “à religião, mas a uma forma vital presente em cada indivíduo” (SILVA, 2021, p. 12). O que a terreiragem estimula é uma prática cruzada entre o sagrado e profano, em que nenhuma ação está circunscrita a uma experiência ora espiritual, ora secular, mas livre para transitar por onde os sujeitos estiverem, independente de campos sociais ou conceitos acadêmicos, a liberdade e a abundância complexificam e sofisticam essas existências.

Nós percebemos que há uma escala de apagamento das epistemologias de terreiro nas ações do neoliberalismo: por meio do racismo religioso, são invalidados quaisquer encantamentos da existência, reforçando uma ética e uma estética cínicas diante da vida. É por meio do desencanto que se produz e que se consome, que são articuladas as estratégias de subordinação, de assujeitamento e de encarceramento.

O Brasil-nação é resultado de uma colonialidade sistematicamente engajada na política de controle e no consumo, porque

vivemos em uma sociedade em que a cultura do consumo também encoraja a mentira. A publicidade é um dos maiores exemplos disso. As mentiras impulsionam o mundo da publicidade predatória e o desamor é bênção para o

consumismo. Além disso, manter as pessoas em um estado constante de escassez fortalece a economia do mercado. (...) Esse interesse (o espiritual) é cooptado pelas forças do materialismo e do consumismo hedonista, traduzido na lógica do “compro, logo sou”. A religião “organizada” falhou em satisfazer a “fome espiritual”, e as pessoas procuram preencher esse vazio com o consumismo. (SILVA, 2021, p. 14 e p. 15)

O terreiro, seja do samba, da macumba ou do cotidiano, é uma das alternativas sociais a esse cinismo compulsório do pensamento e das ações neoliberais. É a comunhão entre a intenção e a ação que estão por trás de uma ética amorosa. Nós podemos perceber essa experiência de ecos-mundos e de multiplicidade no dia a dia da manutenção e da elaboração de um terreiro, na perspectiva de roda, na percepção de comunidade, nas posições ocupadas por todos e todas que experimentam essa sociabilidade, esse devir macumbeiro. Conviver é substancialmente uma lógica de (re)existências e de sobrevivência em sociedade, “é bastante difícil conseguirmos nos curar em isolamento: a cura é um ato de comunhão” (SILVA, 2021, p. 19).

Em uma das leituras da mitologia iorubá, há uma harmonia (e disputa) entre as esposas de Xangô: Obá, Oiá-Iansã e Oxum. Na lógica comunitária-familiar de Xangô, existem episódios que revelam os constantes rearranjos de suas esposas para a manutenção da comunidade. Se fosse uma novela, poderia ser contada da seguinte forma: Xangô é escolhido rei de Oiô (tomemos a cidade, então, como um terreiro, constituído em suas dimensões já apresentadas nesta tese). Xangô rouba Oiá-Iansã de Ogum (seu irmão, filho de Iemanjá e Oxalá); Xangô conquista Oiá-Iansã na guerra contra Ogum; Xangô depende de Oiá-Iansã para ganhar a guerra; Xangô depois foge de Oiá-Iansã com a ajuda de Oxum; Xangô oferece mil riquezas a Oxum; Xangô encanta-se juntamente com Oiá-Iansã e Oxum; Xangô é salvo por Oiá-Iansã da perseguição dos eguns (espíritos dos mortos e dos antepassados); Xangô vence Exu e conquista Oxum; Xangô deixa a velha Obá (sua primeira esposa) e encontra Oxum.¹¹⁹

¹¹⁹ Todos esses itans que compõem a mitologia iorubá são encontrados na compilação de poemas oraculares cultivados por babalaôs e griots do continente africano. Esses mitos falam “da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade. Na sociedade tradicional dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (PRANDI, 2001, p. 24). Entende-se que esses itans constituem a ética exusíaca e a estética exunouveau praticada nos terreiros, por isso, não se pretende apenas explicar o ontem, mas constituir o hoje e esperar o porvir. É a constituição de dinâmicas temporal e atemporal.

Ao mesmo tempo que essa mitologia parte do referencial de Xangô, ela também é constituída a partir da alteridade de suas esposas, tendo-as como eu-lírico dessa narrativa, na lógica de uma estética exunouveau: Oiá-Iansã nasce na casa de Oxum; Oiá-Iansã ganha seus atributos (físicos e metafísicos) de seus amantes; Oiá-Iansã proíbe Xangô de comer carneiro perto dela; Oiá-Iansã foge ligeira e transforma-se em vento; Oiá-Iansã liberta Xangô da prisão usando o raio; Oiá-Iansã é disputada por Xangô e Ogum.¹²⁰

Coexistem as perspectivas de Obá e de Oxum: Obá é possuída (física e espiritualmente) por Ogum (irmão de seu marido Xangô); Obá corta a orelha induzida por Oxum (outra esposa de seu marido Xangô); Obá provoca a morte do cavalo de Xangô. Oxum dança para Ogum na floresta e o traz de volta à forja; Oxum tem inveja de Oiá-Iansã; Oxum seduz Oiá-Iansã (a outra esposa de seu marido); Oxum fica pobre por amor a Xangô; Oxum faz ebó (feitiço) e mata os invasores do seu reino; Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens.¹²¹

Esses são alguns mitos que representam uma ética e uma estética de terreiro que só por seus resumos não correspondem à normatividade empregada pelo controle neoliberal, o que nos auxilia na defesa de que a ontologia das comunidades-terreiro bagunça a binaridade colonial. As posições sociais são dinâmicas, e o cinismo enquanto um dispositivo de desencantamento dá espaço para o altruísmo: reconhece-se a individualidade de cada uma e cada um e mesmo assim se firma e reafirma o pacto de convívio, são famílias.

Podemos recuperar a ideia de que

o capitalismo e o patriarcado, juntos, como estrutura de dominação, produzem o afastamento das famílias nucleares de suas respectivas famílias estendidas. Por essa razão, aumentaram os abusos de poder no ambiente familiar, pois a família estendida é um lugar onde podemos aprender o poder da comunidade (...) O amor é tanto uma intenção como uma ação. Nossa cultura (ocidental-hegemônica-colonial) valoriza demais o amor como fantasia ou mito, mas não faz o mesmo em relação à arte de amar. Ao não atingirem esse mito, as pessoas se decepcionam. (SILVA, 2021, p. 17 e 18).

Amar é uma escolha e uma ação. Conviver também. Os terreiros se desenvolvem a partir dessa escolha-ação. Por meio da relação mitológica das esposas de Xangô, a harmonia

¹²⁰ Esses exemplos de mitopoética estão presentes em: PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹²¹ Esses exemplos de mitopoética, também, estão presentes em: PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

e a disputa entre Obá, Oiá-Iansã e Oxum não destruíram uma comunidade, potencializaram sua dinâmica a partir do reconhecimento da alteridade de cada uma e da capacidade de conviverem.

7.2 Comunidades-terreiro e a prática amorosa

Antes de pensarmos e sistematizarmos como a mitopoética elaborada e compartilhada nas comunidades-terreiro possibilitam os rituais da brasilidade e (re)elaboram existências encantadas, nós precisamos recuperar um pouco as pesquisas da acadêmica Helena Theodoro sobre a convivência como um pacto de sociabilidade. Seja na fecunda e encantadora possibilidade de alteridades e de sujeitos diversos, ou no compartilhamento dos ecos-mundos e de uma pedagogia macumbeira que parta da convivência amorosa, como veremos na próxima parte desta tese, em diálogo com o estudo de Stela Caputo, sobre crianças de comunidade-terreiro, o que nos interessa é perceber essas forças e alternativas ontológicas surgentes de um devir macumbeiro, oriundo das cosmopercepções negras.

Theodoro, em seu vasto estudo sobre mitopoética como recurso epistemológico de alteridade, revelou a força criativa, fértil e diversa da mulher negra que reconhecendo e respeitando suas culturas, no plural, complexificam e sofisticam a palavra luta, como verbo e como substantivo. É por meio da mitopoética que a ética exusíaca e a estética exunouveau é compartilhada e sustentada como uma ontologia macumbeira, promovendo um devir que estrutura uma existência, uma experiência, uma história e todas as multiplicidades.

Segundo Helena Theodoro, em sua obra *Mito e espiritualidade: mulheres negras*, a mitopoética são memórias e reflexos de histórias que precisam ser contadas porque são

um feixe de possibilidades e de força criativa, terra fértil que guarda a semente pronta para germinar, como a vida que se espalha, em plenitude total e dinamismo incessante, oriunda de nossos antepassados, que a receberam de Olorum Deus supremo – para a comunicar e defender. É o direito de ser, de deixar de ser, consciência plena de cada um, do outro, de suas raízes e de sua história. (THEODORO, 1996, p. 142).

Reforçar a mitopoética de ancestralidade, de corpo, de experiências e de ontologias de mulheres negras é uma das alternativas para que pensemos a força criativa e circulativa do devir macumbeiro. Nós já exemplificamos esse caráter propositivo, definidor e construtivo de alteridade de sujeitos da macumbaria por meio do empreendedorismo da

mulher negra, da manutenção e do comando de comunidades-terreiro como lugares de sociabilidade, educação e convivência, e, agora, como lugar de prática e troca amorosa, um saber oriundo de ontologias negras, em que a comunidade, sua dinamicidade, liberdade e multiplicidade são importantes para sua continuidade.

Enquanto a brasilidade se estrutura por meio dessas comunidades-terreiro, do encanto e de uma decisão amorosa com a vida, o Brasil-nação articula seu desencanto propagando o cinismo, um dispositivo de contra-amor. Em 2018, a escola de samba Beija-Flor de Nilópolis cantou um verso na avenida para o qual voltaremos e nos aprofundaremos mais no final desta tese, mas, por ora, podemos nos concentrar na seguinte estrofe: “Sou eu, espelho da lendária criatura. / Um monstro carente de amor e de ternura. / O alvo na mira do desprezo e da segregação, / do pai que renegou a criação”.¹²² O título desse enredo é *Monstro é aquele que não sabe amar*.

Temos defendido a perspectiva de que os terreiros, do samba, da macumba e do cotidiano, se cruzam num ponto em comum: na potência da brasilidade e em nossa ontologia, epistemologia e metodologia de ser e de estar no mundo a partir e como consequência de nossos lugares, saberes e corpos. Por isso, falar da ética amorosa como prática e da mitopoética como uma estética de aprendizagem é o que nos permite, também, falar do samba-enredo da Beija-Flor.

Se pensamos o cinismo como um dispositivo de controle articulado pela fé do Brasil-nação, ser “um monstro carente de amor e de ternura” é o que faz o país e sua sistemática violência produzir corpos subalternizados “alvos na mira do desprezo e da segregação” sob uma retórica de fé, seja lá qual o “pai que renegou a criação”. Por isso, defendemos que a prática amorosa é o que sustenta e estrutura as possibilidades e as imprevisibilidades dos sujeitos macumbeiros, seja nas denúncias e nas pedagogias do carnaval, na convivência das macumbas e no cotidiano afirmativo, político e poético das ruas.

Quando pensamos em comunidades-terreiro, nós precisamos sistematizar o que estrutura esses lugares de sociabilidade: a multiplicidade e a convivência. Em sua vasta pesquisa sobre samba, mulher negra, macumba, empreendedorismo e feminismo, Helena Theodoro defendeu que os trânsitos pessoais e sociais elaborados no Brasil colonial

¹²² *Monstro é aquele que não sabe amar*. Samba-enredo da Beija-Flor, em 2018. Composição de: Bakaninha, Manolo, Kiraizinho, Júlio César Assis, JJ Santos, Diogo Rosa, Diego Oliveira, Di Menor e Rafael Prates.

permitiram que sujeitos negros escravizados se articulassem a partir de si mesmos, num pacto constitutivo de agrupamento identitário, em estratégias organizativas que garantissem não só a sobrevivência, mas a existências de corpos sistematicamente violentados, apartados de sua Nação e desapropriados de suas memórias.

Nós recuperamos esse levantamento histórico e o conceito de comunidade-terreiro da intelectual e acadêmica, para fazer um paralelo sobre a brasilidade e a macumbaria, devedores das ontologias africanas e dos corpos negros, porque é por meio dos rituais que a brasilidade, a partir do devir macumbeiro, “celebra a vida e perpetua uma influência cultural importante deixada pelos nagôs” (THEODORO, 2010, p. 69), oriunda dos povos negros escravizados e de uma ontologia corporificado e incorporada. Essa perspectiva está presente em outro estudo de Theodoro, seu livro *Iansã*, com o subtítulo “rainha dos ventos e das tempestades”, no qual reúne a mitopoética e a historicidade política da ontologia negroafricana (re)elaborada no Brasil.

Esse trânsito ontológico que pode tanto ser incorporado quanto corporificado (aprendido, percebido e ensinado por meio do corpo) nos auxilia na definição encantada da convivência de seres vivos e supraviventes, uma forma de percepção e de sistematização do conhecimento macumbeiro e de sua permanência e sua constância, elaborando um devir que não se restringe a um modo nem a um tempo refêns da conceituação hegemônica, porque os ensinamentos são propagados em uma pedagogia encantada, de convivência, de alteridade-memória, nas multiplicidades e nos ecos-mundos.

Por isso os terreiros do samba, da macumba e do cotidiano são campos que possibilitaram a elaboração brasileira dos corpos escravizados no período colonial e possibilitam a elaboração do ritual da brasilidade como alternativa a um sistema de colonialidade racista, misógina, heteronormativa e mandonista.

As comunidades-terreiro são campos de amorosidade, de uma convivência propositiva e articuladora de alteridades, proporcionando uma ética exusíaca e uma estética exunouveau plural, diversa, sofisticada e complexa. Um exemplo disso é o próprio resgate histórico de Helena Theodoro sobre mulheres negras que iniciaram o empreendedorismo, porque “dominavam o comércio de rua, devidamente organizadas para tal” (THEODORO,

2019, p. 70), resgatado, cantado, dançado, ensinado e ecoado pelo samba-enredo da Unidos do Viradouro.¹²³

Uma ontologia igualmente compartilhada por meio da mitopoética de Oiá-Iansã, uma vez que ao recuperá-la e analisá-la, entendemos “a mulher brasileira atuante, dinâmica, transformadora e politizada” (THEODORO, 2010, p. 85). O que queremos conceituar é que o devir macumbeiro é (re)elaborado em um cotidiano poético de encantamento, de amorosidade e de rituais; e em um cotidiano político, de práticas afirmativas, constitutivas e formadoras de alteridades.

Esse contexto é a brasilidade que, com estratégias e articulações complexas e sofisticadas oriundas de saberes afrodescendentes e cotidianamente assimiladas por sujeitos atentos a seus lugares sociais (macumbeiros), é sistematicamente violentado pelo Brasil-nação e ignorado pelo ambiente científico.

Quando se pensa na amorosidade constitutiva das comunidades-terreiro, nós precisamos entender que se trata de um conhecimento e de uma estratégia maior do que a de sobrevivência, mas de existência, que metodologicamente se articulou por meio da convivência, da multiplicidade e de uma ontologia compartilhada por ações políticas e poéticas, estabelecendo uma relação de sociabilidade com metodologias muito próprias, como a do canto, sendo uma forma de ritualizar não só a vida, mas o saber.

Segundo Helena Theodoro em sua pesquisa sobre o matriarcado negro e a mitopoética de Oiá-Iansã, as mulheres negras, no período do Brasil colonial, praticavam o convívio e se expressavam individual e coletivamente com “ritmos e cânticos próprios, anunciando pelas ruas sua afirmação existencial” (THEODORO, 2010, p. 71). Esse ritual possibilitou alteridade, ecos-mundos e multiplicidade da existência dessas mulheres enquanto sujeito, ao mesmo tempo, esse “canto (ritual)” possibilitava ainda o comércio dos mais variados produtos, atraindo a clientela para o que era produzido no local” (THEODORO, 2010, p. 71), o que nos leva à compreensão estratégica e à complexa e sofisticada articulação social dessas mulheres, tanto economicamente, por meio de seu empreendedorismo, quanto socialmente, por meio de suas ética e estética comunitárias, garantindo, com seus comércios, a (re)existência de suas comunidades.

¹²³ *De alma lavada*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2020. Composição: Anderson Lemos, Carlinhos Fionda, Cláudio Russo, Dadinho, Diego Nicolau, Julio Alves, Manolo, Paulo César Feital e Rildo Seixas.

Uma prática de existência e não de sobrevivência, porque “para a comunidade negra, independência e fim da escravidão eram uma coisa só” (THEODORO, 2010, p. 75), o que nos possibilita entender como perspectiva coerente para a brasilidade em disputa com o Brasil-nação, porque articula os seus processos de (re)existência cotidiana a partir dessa consciência de sujeito elaborada pelas comunidades de negros e negras escravizados e ex-escravizados, no entendimento de que liberdade e independência são fundamentais para as alteridades, mesmo que os regimes de morte e de subalternidade estruturados pelo Brasil-nação sistematicamente invalidem essas possibilidades, em um comprometimento colonial com um racismo violento e institucionalmente estruturado.

Numa alegoria poética, o canto ensina e liberta, possibilita e combate, compartilha e reconstrói, gera conhecimento, independência, convivência e multiplicidade. Helena Theodoro classifica essa capacidade incorporada e corporificada por meio do canto, na alteridade de sujeito e na sociabilidade comunitária, como coesão social (THEODORO, 2010). Luiz Rufino classifica como forma de praticar espaços por meio do arrebate do corpo (RUFINO, 2019). Luiz Antonio Simas classifica como reinvenção da vida e suporte corporal (SIMAS, 2020). A nossa proposta é a de entender o canto (e a dança) como um dispositivo de existência, como a manutenção de uma ontologia, uma sociabilidade coesa, um canto-convivência produtor de (re)elaborações existenciais e de um convívio amoroso, por ser uma ação de cuidado e de atenção.¹²⁴

A pluralidade de ontologias de sujeitos negros permitiu um desenvolvimento complexo e sofisticado sobre o canto e o ritmo incorporados e corporificados, são ontologias abrangentes porque não estão restritas a uma religiosidade ou a uma mitopoética apenas. Sobre isso, a pesquisa de Helena Theodoro revela que “crônicas do início do século XX falam dos negros islamizados que rezavam em árabe, dos vendedores de ervas, das rezadeiras, dos adivinhos, dos cantadores” (THEODORO, 2010, p. 77). Uma pluralidade e uma metodologia

¹²⁴ Ainda segundo a pesquisa de Helena Theodoro, a acadêmica descreve que “o caráter comunitário dos cantos se repetia nas juntas ou caixas de empréstimo, que visavam criar fundos para pagamento de alforrias. As juntas reproduziam instituições africanas e deram a base econômica necessária para a construção das igrejas das ‘irmandades de homens de cor’. Essa construção se desdobrava num árduo trabalho de mutirão, em geral, noturno” (THEODORO, 2010, p. 72). Com isso, podemos perceber que o canto, além de um recurso metodológico para uma manutenção ontológica, se torna um instrumento político e poético das relações comunitárias e da convivência de sujeitos macumbeiros. Esse caráter sofisticado e complexo é percebido nos pontos de cruzamento entre os terreiros do samba, da macumba e do cotidiano, uma vez que é o cantar um processo de permanência social e de estruturação epistemológica.

de trabalho e de convivência que podemos sistematizar como devir macumbeiro por refletir esse caráter comunitário, essa consciência social de ser uma mão que acolhe outra mão, independentemente das segregações binárias e coloniais. A prática da macumbeira é essa consciência de convívio, essa prática de sociabilidade amorosa e esse constante encontro e (re)encontro de corpos diversos em multiplicidade.

Quando sistematizamos que a macumbaria é devedora das ontologias dos afrodescendentes é porque entendemos que, embora os trânsitos de sociabilidade precisaram ser rearranjados no período colonial, como consequência da violenta escravização, ainda constantemente perpetuada por uma colonialidade racista, a multiplicidade, os ecos-mundos, a ética e estética oriundas dos saberes africanos estruturaram a brasilidade e possibilitaram os seus rituais.

As comunidades-terreiro se estabelecem por meio, a partir e como consequência das relações da “tradição negro-africana com a tradição do mundo ocidental. Os limites citados (geográficos) caracterizam o âmbito de atuação de poder entre ambos os contextos sociais” (THEODORO, 2010, p. 84), o que reforça a multiplicidade presente nos saberes negros e ecoada no que conceituamos como brasilidade.

Se as comunidades-terreiro são “verdadeiros centros de resistência, de organização e de celebração da vida” (THEODORO, 2010, p. 85), o que temos proposto é repensar esse lugar reverberado e cotidianamente (re)elaborado por meio de outras definições: (re)existência, circularidade e multiplicidade. No contexto brasileiro, o que percebemos são possibilidades e imprevisibilidades articuladas nas ruas e nos terreiros como constituintes de identidades e de alteridades.

Quando propomos estabelecer o lugar dessas epistemologias da Universidade não é o de legitimar esses conhecimentos e carimbar o aval sistemático da ciência sobre essas ontologias de vida, mas o contrário, repensar a nossa sociedade por meio dessas metodologias que bagunçam o lugar seguro de pensamento colonial, de reprodução binária, de exemplificação e de reducionismo, embaixadores da história oficial.

Pela ética exusíaca e pela estética exunouveau, os terreiros constituem a brasilidade em alternativas de pensamento e de comportamento que driblam o projeto colonial de controle e de desencantamento. Saber conviver, talvez, seja a maior subversão ao cinismo imposto pelo neoliberalismo, mas o convívio não pode ser apenas um altruísmo isolado, é

uma ação e um movimento que requer a compreensão do outro enquanto um sujeito autônomo.

Por isso, o amor, enquanto uma decisão e um projeto de continuidade, é uma alternativa de (re)existência. Para exemplificarmos essa perspectiva, podemos recuperar a mitopoética de Oiá-Iansã e sua convivência amorosa em sua casa-terreiro. Há um itan iorubá que revela a compreensão comunitária e a decisão de amar compartilhada entre Xangô, Oiá-Iansã, Obá e Oxum num pacto contínuo, numa (re)elaboração de seus contratos: quando elas decidem acompanhar o marido ao céu. Em uma visão ocidentalizada, isso seria um suicídio comunitário, mas para a cosmopercepção da macumbaria, pode ser uma decisão amorosa.

Segundo o itan,

Xangô era um rei muito poderoso. Vivia com suas esposas Oiá-Iansã, Obá e Oxum. Sempre preocupado em fazer a guerra, estava à procura de uma nova magia para derrotar inimigos. Um dia, pensando ter descoberto finalmente uma fórmula muito poderosa, Xangô subiu numa colina e lançou seu experimento. Era o raio, que maravilha, que poder! Mas foi muito grande sua decepção. Com rumor terrível, a invenção precipitou-se sobre o palácio e o destruiu, incendiando também a cidade e matando grande parte de seus súditos. Desesperado, Xangô fugiu para a terra dos vizinhos tapas, seguido por Oiá-Iansã. Refugiu-se depois na cidade de Cossô. Mas a dor não o deixava em paz. Não suportando mais a tristeza que sentia pelo ato impensado, Xangô bateu fortemente os pés no chão, desaparecendo terra adentro. Foi para o Orum (céu). Oiá-Iansã o acompanhou e fez o mesmo na cidade de Irá, sendo seguida por Oxum e Obá. Desde então Xangô está vivo no trovão, enquanto Oiá-Iansã, Oxum e Obá correm como rios. Assim surgiram novos orixás. (PRANDI, 2001, p. 260)

Esse mito pode ser interpretado por meio de uma perspectiva prática, se nos perguntarmos por que a esposa tem que acompanhar o marido até mesmo em seus erros? Ou por uma perspectiva misógina, se a nossa intenção for a de responder por que por trás da frustração de Xangô, há o sacrifício de Oiá-Iansã, Obá e Oxum? Porém, o que interessa aos terreiros é a bagunça, os desvios, as imprevisibilidades e os ecos-mundos surgentes a partir da mitopoética compartilhada. Por isso, a leitura que se faz dessa ética exusíaca e dessa estética exunouveau presentes no encantamento de Xangô e suas esposas está na última frase do itan: “assim, surgiram novos orixás” (PRANDI, 2001, p. 260).

O que nos interessa é a convivência, as possibilidades, a permanência e a multiplicidade. Segundo a mitopoética, por conta da decisão amorosa e da ação comunitária entre os envolvidos, a existência se encantou e outras possibilidades surgiram como consequência do ato de Xangô, Oiá-Iansã, Obá e Oxum. É preciso falar sobre o amor para

que haja um convívio social coeso, tanto em suas disputas (necessárias) quanto em harmonia (também necessária).

Quando falamos sobre o amor, nós nos encantamos. Quando o praticamos, nós nos (re)encantamos. A sofisticação e a complexidade da decisão e da ação amorosas possibilitam alteridades de sujeito, comunidades sólidas, livres trânsitos de sociabilidade, ecos-mundos e multiplicidade. No itan, ao fazer com que surjam novos orixás, é uma forma de as comunidades-terreiro ensinarem que é preciso reconhecer os sujeitos a partir de si mesmos, em suas diversidades. Sobre o amor, bell hooks pontuou que

meu desejo de encontrar o amor não me fez perder meu senso de razão nem de perspectiva; ele me incentivou a pensar mais, a falar de amor e a pesquisar o tema em textos populares e também em estudos mais sérios (...). Ainda que eles (homens héteros e cis-gêneros) teorizem sobre o amor, são as mulheres que o praticam com mais frequência. A maioria dos homens sente que recebe amor e, portanto, sabe o que é ser amado; as mulheres geralmente se sentem num estado constante de anseio, querendo amor, mas sem recebê-lo. (HOOKS, 2021, p. 34 e p. 35)

Xangô, sendo a perspectiva masculina, diante da frustração de suas esposas, ou de uma delas, subiria aos céus? O gênero de quem narra a história, seja a social, a hegemônica, ou os itans mitológicos que constituem uma sociedade, é fundamental para a perpetuação de um modelo e de uma perspectiva de ação e de conduta. Oiá-Iansã, Obá e Oxum são mulheres e elas subiram aos céus, não por resignação, nem inferioridade ou medo, mas por continuidade.

Ao se perguntar o que é o amor, bell hooks, primeiro, pensa o gênero: de quem fala, de quem ouve, de quem produz e de quem consome. O gênero na produção do amor, tanto naquilo que consumimos enquanto modelo, quanto naquilo que praticamos ou ansiamos enquanto um desejo e uma expectativa, é imprescindível para que se perceba a sociedade.

Essa mesma experiência está na sujeitificação dos corpos, no não-lugar da malandragem e da padilhagem, e na subalternidade de uma experiência a partir da dor, a dororidade; bem como na austera configuração de perceber a mulher em um lugar bélico, de guerreira, de resistência e de alteridade. São inversões necessárias para que a brasilidade não sucumba às normas e aos dispositivos de controle do Brasil-nação que, em última instância, depois de descredibilizar o amor, mata os sujeitos amorosos.

Para bell hooks,

mudanças profundas na forma como pensamos e agimos precisam acontecer se quisermos criar uma cultura baseada no amor. Homens que escrevem sobre o amor sempre atestam que foram amados. Eles falam a partir desse lugar, isso lhes confere autoridade. Mulheres, com frequência, falam de um lugar de falta, de não terem recebido o amor que desejavam. Uma mulher que fala de amor é suspeita. Talvez isso ocorra porque tudo que uma mulher esclarecida teria a dizer sobre o amor representaria uma ameaça direta e um desafio às visões que nos foram oferecidas pelos homens. (HOOKS, 2021, p. 39).

Precisamos, inclusive, nos atentar às invertidas que academicamente sugerimos e provocamos em nossas questões epistemológicas, para não reafirmarmos lugares binários, simplistas, reducionistas e hegemônicos. Quando ilustramos as experiências sociais a partir de mulheres fortes e nobres que bravamente dão conta de todas as demandas, podemos resvalar na misoginia epistemológica: ou dama/donzela ou guerreira, a dicotomia que nos coloca em uma relação pouco elaborada das subjetividades sociais.

No samba *Candaces do Salgueiro*,¹²⁵ de 2007, são cantadas as “mães feiticeiras, donas do destino. / Senhoras do ventre e do mundo, raiz da criação. / Do mito à história, encanto e beleza, / seduzindo a realeza”. Essas mulheres são as matriarcas que constituem a epistemologia de terreiro: “Odoιά, Iemanjá. / Saluba, Nanã. / Eparrei, Oiá. / Ora iê-iê-ô, Oxum. / Obá xi, Obá”.

Se estamos, nesta tese, apresentando a epistemologia de terreiro como uma alternativa ao pensamento colonial, quando percorremos o terreno do amor, a ética exusíaca e a estética exunouveau, apesar de apresentarem leituras autônomas sobre determinada sofisticação e complexidade social, podem, também, resvalar na crítica de bell hooks sobre reproduções hegemônicas.

A composição *Zé Paulo, Marcelo Motta, Dudu Botelho e Luís Vagner*, todos homens cis-gêneros, posiciona a mulher nesse lugar dicotômico, binário de maternidade (senhoras do ventre do mundo) e de sedução (seduzindo a realeza). O *Salgueiro* ainda cantou: “*Candaces*, mulheres guerreiras. / Na luta, justiça e liberdade. / Rainhas soberanas, / florescendo para a eternidade”.¹²⁶ Na perspectiva dos itans, daquilo que se encanta, essas mulheres também viraram orixá ao florescerem para a eternidade, mas não sem antes serem maternais, sedutoras e guerreiras.

¹²⁵ *Candaces*. Samba-enredo do Salgueiro, 2007. Composição: Zé Paulo, Marcelo Motta, Dudu Botelho e Luís Vagner.

¹²⁶ Ainda referência a *Candaces*. Samba-enredo do Salgueiro, 2007. Composição: Zé Paulo, Marcelo Motta, Dudu Botelho e Luís Vagner.

Falar de terreiro não é única e exclusivamente falar de religião. Apesar de sua frente religiosa (macumba), os terreiros também são articulados em suas outras dimensões: do samba e do cotidiano. Mas, ao chegarmos a esta etapa da tese, não podemos nos esquecer do que sustenta a dimensão epistemológica de terreiro: o encantamento da vida, sendo ele uma forma de (re)existência e de aprendizagem.

Por isso, o samba do Salgueiro, ao cantar as Candaces, enfatizou a perspectiva de o Brasil ser, à época do trânsito compulsório de corpos escravizados, um “novo mundo, novos tempos, / o suor da escravidão. / A bravura persistiu, aportaram em nosso chão. / Na Bahia, alforria, / nas feiras, tradição. / Mães de santo, mães do samba / pedem proteção. / E nesse canto de fé, / Salgueiro traz o axé / e faz a louvação”.¹²⁷

A religião hegemônica provoca uma lógica do desencanto. À mercê da subalternização e articulada por meio do controle dos corpos e dos desejos, a perspectiva desencantada produz um não-lugar que, embora aprisione e violento sujeitos macumbeiros, potencializa o assujeitamento-abstêmio e o encarceramento ontológico. Por isso, a brasilidade, por meio da macumba, do samba e do cotidiano, possibilita o encantamento, produz ecos-mundos e relações poéticas e políticas de multiplicidade de sujeitos; e o canto, seja qual for, é prática de sujeitificação.

Como exemplo da disputa violenta entre os lugares de sociabilidade no Brasil, podemos perceber que associados ao projeto social e à fé do Brasil-nação estão cidadãos e cidadãs ansiosos e programados para corresponder a faltas, para sucumbir ao cinismo, porque

embora vivamos numa nação cuja grande maioria dos cidadãos se declara seguidora de credos religiosos que proclamam o poder transformador do amor, muitas pessoas sentem que não fazem a menor ideia de como amar. (...) Ensinados a acreditar que o lugar do aprendido é a mente, e não o coração, muitos de nós pensamos que o ato de falar de amor com qualquer intensidade emocional será percebido como fraqueza e irracionalidade. E é especialmente difícil falar de amor quando o que temos a dizer chama a atenção para o fato de que muitos de nós não temos certeza do que estamos dizendo quando falamos de amor ou de como expressá-lo. (HOOKS, 2021, p. 40 e p. 41)

À lógica da brasilidade, de indivíduos que se elaboram na lógica do apesar de, da subversão, da contradição, da reinvenção, o amor é uma decisão e um reconhecimento da liberdade. bell hooks chama a atenção para o despertar para o amor seja um intento político-

¹²⁷ Ainda referência a *Candaces*. Samba-enredo do Salgueiro, 2007. Composição: Zé Paulo, Marcelo Motta, Dudu Botelho e Luís Vagner.

social, que só ocorrerá quando nós, enquanto sociedade, renunciarmos ao domínio e ao poder, à obsessão por controlar o outro e aprendermos a conviver.

Por isso, precisamos ficar atentos às intenções do falso amor, do cinismo e da não-convivência, formas de segregar, de apartar e de desarticular convivências harmoniosas e possíveis. Por exemplo, a mitologia da mídia e a mitopoética das comunidades-terreiro. A estratégia de apresentar mulheres amorosas como maternais, sedutoras e/ou guerreiras é uma chave mitológica cooptada midiaticamente pelas mercadorias do desencanto, pela prática de reprodução, de cópia, de plastificação e de pasteurização de um mercado neoliberal e, ao mesmo tempo, essas mesmas configurações mitológicas (re)existem no cotidiano da brasilidade.

Para a perspectiva binária, para metodologias reducionistas e explicativas, isso seria uma contradição. Mas para o devir macumbeiro, em sua complexidade e sofisticação, esses recursos de mitopoética contraditórios e, ao mesmo tempo, possíveis e imagéticos, estabelecem um espaço dinâmico de disputa que articula os sujeitos para as práticas de ocupação política, poética, social e econômica. A epistemologia de terreiro, ao reforçar uma perspectiva necessária e altruísta de convívio, (re)elabora o conceito de amor de bell hooks por meio da ação e da decisão, porque a prática amorosa já é um recurso de convívio e de manutenção do devir macumbeiro, a mão que acolhe outra mão: macumba.¹²⁸

Há conflitos e pontas soltas nas comunidades-terreiro como há em outros tantos grupos sociais que constituem sociedades, comunidades e nações. O reforço ético e estético diante da complexidade e da sofisticação e as chaves exusíaca e exunouveau da brasilidade estão justamente no combate ao cinismo enquanto um dispositivo de desencanto neoliberal. Cantar mulheres de maneira contraditória, perspectivar o amor para além de suas experiências sociais e românticas, entender a dororidade dos corpos femininos negros, a subalternização de outros tantos corpos que se reconhecem, tomam trato de si próprios e de suas constituições são reflexos, também, das (re)existências encantadas.

Saber conviver é experimentar o conflito. Propomos que, para isso, precisamos entender e reconhecer o conflito como constituinte das relações e da alteridade do outro para além de qualquer referência do eu. Nós devemos reconhecer o devir macumbeiro, também,

¹²⁸ Referência à frase presente em *Um defeito de cor*. Samba-enredo da Portela, 2024. Composição: André do Posto Sete, Bira Bira, Hélio Porto, Jefferson Oliveira, Rafael do Amaral Rocha, Ubirajara Marques, Vinicius Ferreira e Wanderley Monteiro.

como conflitante, por isso, uma chave ontológica, epistemológica e metodológica complexa e sofisticada para a constituição e a percepção de sujeitos da brasilidade.

Pensemos num exemplo dessa contradição: o mercado. Se para bell hooks, “a cultura do consumo, em particular, encoraja a mentira. Manter as pessoas num estado constante de falta, em desejo perpétuo, fortalece a economia de mercado. O desamor é uma bênção para o consumismo” (HOOKS, 2021, p. 89), para a epistemologia de terreiro, Exu é o mercado. Ele habita as contradições éticas e estéticas que estão nos pontos de encontro, nas possibilidades de troca e nas garantias de autonomia e nas dinâmicas de conflito.

Embora hooks apresente uma crítica consistente ao neoliberalismo e alternativas práticas para a ação e a decisão amorosas da vida, sua compreensão de mercado está restrita a suas vivências e a seu próprio desencanto, porque ela não experimenta o terreiro, nem mesmo conhece esse Exu da macumbaria brasileira. *Tudo sobre o amor* é um título ambicioso para quem não conhece o amor à lógica da brasilidade, ou seja, não é tudo.

Nós defendemos que conviver e amar, pela perspectiva de terreiro, ser um corpo que samba, macumbeiro e que se experimenta a partir do cotidiano, é estabelecer uma encruzilhada de possibilidades, de caminhos “que não se esgotam. (...) Elaborando formas particulares de resistências e rituais religiosos e profanos, que ora se diferenciam, ora se assemelham” (ALEXANDRE, 2022, p. 179). Recorremos à perspectiva de Claudia Alexandre em seu livro *Orixás no terreiro sagrado do samba: Exu e Ogum no candomblé da Vai-Vai* para complexificar e sofisticar ainda mais a prática amorosa das comunidades-terreiro.

Nós entendemos que esses caminhos inesgotáveis são os que possibilitam ecosmundos e multiplicidade nas relações políticas e poéticas, e o devir macumbeiro é resultado desses encontros e desencontros. Se o corpo que é alvo de dor (PIEDADE 2017), como problematizado por Vilma Piedade, é esse mesmo corpo o que samba que convive e que estabelece constantes pactos sociais: consigo, com a comunidade, com o estranho/alheio e com os afins.

A fé do Brasil-nação, por meio do cinismo neoliberal, faz do amor um desejo inalcançável. O ritual da brasilidade promove desvios irônicos, com Exu subvertendo o desejo. Nós defendemos que está na mitopoética e na alteridade de sujeitos que compartilham e gozam de suas ontologias, epistemologias e metodologias, a convivência e a sociabilidade

plural, produtoras de ecos-mundos e de multiplicidade. Os sujeitos de terreiro, no samba, nas macumbas, ou no cotidiano, percorrem caminhos que destroem e se reconstróem a partir de cada encontro, e nesse convívio “está a capacidade de a linguagem simbólica conectar o desconexo, unir o que está disperso” (ALEXANDRE, 2022, p. 179).

7.3 Olubajé: a ritualização do amor

Na primeira parte desta tese, sintetizamos a experiência das comunidades-terreiro a partir da ideia de que *Nós falamos por nós* instrumentaliza a sujeitificação e a alteridade potencializadas pela brasilidade. Com um recorte do texto *Epistemes de terreiro como acolhimento e cura social* do babalorixá Sidnei Nogueira,¹²⁹ pudemos perceber (e defender) a perspectiva complexa e sofisticada das ontologias, epistemologias e metodologias do devir macumbeiro quando observadas, (re)elaboradas e aplicadas a partir desse campo sociorreligioso tão estruturador do Brasil.

Todo o argumento do texto de Nogueira sistematiza o que nós temos assumido como corpo e sujeito macumbeiros, recursos ético e estético que definem, capacitam, possibilitam e diversificam política e poeticamente os sujeitos que compõem a brasilidade. Apesar da compreensão plural que podemos assumir quando pensamos em corpo, em nosso campo acadêmico da Ciência da Religião, o que nos interessa é perceber as multiplicidades surgentes das macumbarias nos trânsitos entre o Brasil-nação e a brasilidade.

Tanto a perspectiva material defendida por Patrícia Souza (2019) em seu estudo *Religião material: o estudo das religiões a partir da cultura material*, quanto a liberdade incorporada e corporificada presente no que entendemos como uma pedagogia das encruzilhadas (RUFINO, 2019) nos embasaram para a sistematização desse corpo que complexifica e sofisticava a sociabilidade brasileira porque pressupõe suas ações éticas e estéticas por meio da abundância.

Temos certa dificuldade em reduzir a nossa compreensão de corpo a algo material ou então a exemplificá-lo como uma aprendizagem constitutiva e constituída de corporalidade,

¹²⁹ Texto que já referenciamos no início desta tese. NOGUEIRA, Sidnei. *Epistemes de terreiro como acolhimento e cura social*. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Publicado em 25/12/2022. Acesso: janeiro, 2023. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/epistemes-de-terreiro-como-acolhimento-e-cura-social/>

porque a nossa perspectiva é justamente a do desvio e a do drible nessas incursões políticas e poéticas que permitem a encantaria e a macumbaria.

Se Nós falamos por nós, se Nós sabemos dançar e, agora, Nós sabemos conviver é porque, sim, um corpo ontológico, epistemológico e metodológico permitiu que todas essas experiências e todos esses saberes puderam ser praticados, seja pelo samba, pela macumba ou pelo cotidiano, mas os trânsitos entre seres vivos e sobreviventes também o fizeram, a ponto de conseguirmos construir um percurso até o presente momento desta pesquisa com exemplos de mitopoética e de sambas-enredo que reforçam a capacidade complexa e sofisticada do devir macumbeiro.

As estratégias de possibilidades desses sujeitos (e desses corpos) são resultado e consequência da constante (re)elaboração da vida pelos processos de (re)existência e de (re)encantamento. Nós pudemos perceber que nessa disputa entre a fé do Brasil-nação e o ritual da brasilidade, enquanto o primeiro aprisiona e controla os corpos e os saberes, ambos produtores de alteridade, de sujeitificação, de ecos-mundos e de multiplicidade, o segundo pratica o cuidado e a liberdade como alternativas aos processos de violência e de encarceramento.

Enquanto o Brasil-nação impõe o seu assujeitamento abstermício, a brasilidade possibilita sujeitificações abundantes. Enquanto um controla o outro cuida. Nós pudemos perceber, inclusive, com o percurso desta tese, a experiência filosófica presente no jogo semântico das palavras cuidado e controle: por meio dos corpos que dançam, há os que precisam ser controlados e os que podem (e devem) ser cuidados, seja na prática ontológica ou nas aplicações epistemológicas. A própria mitopoética de Oiá-Iansã ensina a dançar a dança já dançada como um conhecimento assegurado pelos rumores memórias, reverberado pelos ecos-mundos e (re)elaborado pelas relações políticas e poéticas.

Pelos corpos que convivem, tanto na experiência amorosa dessa sociabilidade comunitária (da brasilidade), quanto na experiência clínica que desencanta e violenta as relações sociais (do Brasil-nação), o que impulsiona um devir macumbeiro é o reconhecimento de uma territorialidade não restritiva, na qual a consciência de partilha, de convívio e de respeito ultrapassa os limites do modo e do tempo, produzindo ecos-mundos, relações políticas e poéticas de multiplicidade e de (re)encantamento, desde que sejam assegurados e garantidos os lugares de saber e seus produtores. Não basta ser a mão que

acolhe outra mão, é preciso perceber sua cor, seu gênero, sua sexualidade, seu lugar social, para que as alteridades e as sujeitificações sejam reverberadas nesse processo de convivência. Por isso, quando pensamos no ambiente acadêmico e na elaboração de ciência social no Brasil, nós precisamos reconhecer quem são os praticantes e os detentores destes saberes em nossa sociedade.

No começo desta pesquisa, antecipamos o intuito de perceber as relações das comunidades-terreiro durante o período pandêmico que evidenciou ainda mais as diferenças entre o Brasil-nação e a brasilidade. Em seu texto, Nogueira apresenta as dinâmicas da terreiragem durante o cenário catastrófico da pandemia de Covid-19 no Brasil. Segundo o acadêmico, que também é um babalorixá, nós

vivemos mais de quatro anos com medo de todos os lados, revestido pela falsa ideia de cuidado, com caminhos a serem trilhados aparentemente para proteger a família, a educação, a saúde, a religião, o bem-estar. Entretanto, sabemos que essa é também uma estratégia de encarceramento para nos confundir com noções de que controle é cuidado. Não é! Cuidado liberta, controle aprisiona. (NOGUEIRA, 2022, p. 1)

Esse cuidado de que Nogueira fala, da harmonia melódica existencial, é experimentado pelo sujeito macumbeiro em suas dinâmicas de terreiro. É por meio da ritualização da vida, um instrumento metodológico e pedagógico, que a macumbaria produz esses saberes de sociabilidade: o de falar por si, o de saber dançar e o de saber conviver.¹³⁰ O que nós sistematizamos nesta pesquisa é o que fortalece a sujeitificação abundante e as alteridades de brasileiros e de brasileiras que praticam as suas identidades e as suas (re)existências em detrimento do assujeitamento abstêmio e encarcerador.

Seja pelos sambas-enredo que temos apresentado ou pelas mitopoéticas, já entendemos que um desses exemplos de prática social de encantamento é a festa, nela é possível estabelecer a harmonia melódica existencial. Esse ritual que mistura o sagrado e o profano, que estabelece uma relação conflituosa e harmônica entre os corpos e os sujeitos que praticam uma sociabilidade plural e (re)encantada, tanto nas produções de ecos-mundos, quanto nas multiplicidades poéticas e políticas.

A ética exusíaca e a estética exunouveau não só possibilitam as experiências de festa, elas são possíveis porque se pratica a festa. Quando pensamos nas malandragens e nas

¹³⁰ Ainda nesta tese, constituiremos outros saberes do devir macumbeiro: o de saber brincar e o de saber morrer.

padilhagens, nos trânsitos livres entre seres vivos e sobreviventes, nas decisões amorosas e nas ações de sujeitificação e de alteridades abundantes, nós percebemos a capacidade de festejar a vida por meio desses rituais que constituem e são constitutivos da brasilidade: Malandros, Padilhas, ontologias negras, convivências de terreiro, Candaces, orixás, mitopoéticas etc. são oriundos, também, da festa e compartilhados por meio dela.

Em 2018, a Império da Tijuca,¹³¹ cantou o verso: “Atôtô Obaluaê, meu pai vem nos valer. / O banquete para o rei vamos te oferecer. / Espelho de gente guerreira / que dá o suor na labuta, e faz Olubajé / no Império da Tijuca”. Em *Olubajé, um banquete para o rei*, a escola de samba canta uma dessas festas que é fundamental não só para a convivência e a partilha epistemológica das macumbarias, mas para a sociabilidade amorosa presente nas ontologias negroafricanas e reverberadas pela brasilidade.

No banquete do rei, a saúde e a doença ganham tratos encantados e bagunçam as relações entre o religioso e o secular. O Olubajé é uma festa dedicada ao orixá Omulu ou Obaluaê¹³² que podemos pressupor já surgir de um paradoxo. Como se festeja o senhor do silêncio? Como se pratica e se experimenta uma festa para um orixá cujo cumprimento é atôtô, silêncio em iorubá? O samba-enredo anuncia o que a macumbaria festeja ao cantar que “eu quero ver Omulu dançar / no opanijé¹³³ com o seu xaxará¹³⁴”. Os ecos-mundos de

¹³¹ *Olubajé, um banquete para o rei*. Samba-enredo da Império da Tijuca, em 2018. Composição de: Daniel Katar, Elson Ramires, Girão, J. Karlos, Marcio André, Neyzinho Do Cavaco, Nuia Rodrigues, Paulo Lopita 77 e Samir Trindade.

¹³² Omulu ou Obaluaê é o orixá da saúde e da doença. Olubajé é sua festa, o banquete do rei, em que a comida sagrada a todos os orixás é servida e compartilhada entre os filhos e filhas de santo, sacerdotes, sacerdotisas, convidados e curiosos. Prandi (2001, p. 204) descreveu o seguinte mito sobre o orixá, em que tem suas feridas transformadas em pipoca por Oiá-Iansã em uma grande festa: “Chegando de viagem à aldeia onde nascera, Obaluaê viu que estava acontecendo uma festa com a presença de todos os orixás. Obaluaê não podia entrar na festa, devida à sua medonha aparência. Então ficou espreitando pelas frestas do terreiro. Ogum, ao perceber a angústia do orixá, cobriu-o com uma roupa de palha que ocultava sua cabeça e convidou-o a entrar e aproveitar a alegria dos festejos. Apesar de envergonhado, Obaluaê entrou, mas ninguém se aproximava dele. Iansã tudo acompanhava com a rabo do olho. Ela compreendia a triste situação de Omulu e dele se compadecia. Iansã esperou que ele estivesse bem no centro do barracão. O xirê (festa) estava animado. Os orixás dançavam alegremente com suas equedes. Iansã chegou então bem perto dele e soprou suas roupas de mariô, levantando as palhas que cobriam sua pestilência. Nesse momento de encanto e ventania, as feridas de Obaluaê pularam para o alto, transformadas numa chuva de pipocas, que se espalharam brancas pelo barracão. Obaluaê, o deus das doenças, transformou-se num jovem, num jovem belo e encantador. Obaluaê e Iansã Igbalé tornaram-se grandes amigos e reinaram juntos sobre o mundo dos espíritos, partilhando o poder único de abrir e interromper as demandas dos mortos sobre os homens”.

¹³³ Opanijé é a dança de Omulu, em que ele cura as doenças e livra os seres humanos do mal.

¹³⁴ Xaxará é o instrumento ritualístico de Omulu, costurado com folhas de dendezeiro, palha da costa e adereçado com búzios, cabaças e miçangas. Guarda o segredo da vida e da morte do orixá, afasta os espíritos e garante a saúde.

sociabilidade dessa festa, entre o encanto e o (re)encanto, são o cuidado, o zelo, a possibilidade da ação amorosa que bell hooks tanto fala. Quando Omulu dança seu opanjé e balança o seu xaxará, seja no samba, na macumba ou no cotidiano, sua mitopoética nos ensina a rever os paradoxos excludentes da hegemonia e a (re)encantar a nossa existência.

Se nascer e morrer são binaridades para a fé do Brasil-nação, o ritual da brasilidade evidencia suas dinâmicas plurais e os seus cruzos pela ética exusíaca e pela estética exunouveau. Por isso, festejar o nascimento e a morte na dança do opanjé reforça a capacidade não só alegórica da mitopoética macumbeira, mas a ontologia ritualística do Olubajé, a festa que nos ensina a lidar com o paradoxo da vida, porque dançamos, comemos, cantamos, gritamos e brincamos para o orixá do silêncio, numa reverência possível para o até então impossível, porque quando “tem pipoca no alguidar, mandingueiro” é porque a “sinfonia imperial chegou no terreiro”.¹³⁵

Não perspectivamos o Olubajé, a festa e o ritual apenas como alegorias da socialização, são recursos epistemológicos de sociabilidade. Em seu livro *Memórias ancoradas em corpos negros*, a historiadora Maria Antonieta Antonacci (2014) conceitualizou a memória como um instrumento agregador e dinamizador de culturas de diáspora, a fim de elaborar suas experiências sociais por meio de um complexo e sofisticado encontro de sujeitos. Roger Bastide (1971) analisou as comunidades-terreiro, em *As religiões africanas no Brasil*, como um campo social fértil para um tipo de metodologia a partir da festa, revelando, porém, dois problemas da memória coletiva dos sujeitos macumbeiros: o mito e o rito.

Para o sociólogo, mito é um modelo que deve ser reproduzido para que existam os processos de assimilação e de sujeitificação. Ele conceitualiza como narrações de acontecimentos e defende que são justamente essa capacidade narrativa que produz uma memória social contundente e suficiente para as alteridades. Nós assumimos a perspectiva de estética exunouveau (PEREIRA, 2022), complexificando e sofisticando esse recurso narrativo da brasilidade, por meio de seu caráter político e poético e de sua capacidade produtora de ecos-mundos. O mito de Bastide e a estética de Pereira se encontram na experiência daquilo que “é preciso repetir para que o mundo não acabe no nada” (BASTIDE,

¹³⁵ Versos de *Olubajé, um banquete para o rei*. Samba-enredo da Império da Tijuca, em 2018. Composição de: Daniel Katar, Elson Ramires, Girão, J. Karlos, Marcio André, Neyzinho Do Cavaco, Nuia Rodrigues, Paulo Lopita 77 e Samir Trindade.

1971, p. 333), por isso, quando o ritual da brasilidade pratica o samba, a macumba e o cotidiano, ele estabelece continuidade e a festa é uma dessas capacidades circuladoras de memória.

Além disso, Bastide defende que a ideia de rito também pode ser um problema metodológico para a percepção das macumbarias, porque a memória ritualizada diversifica conforme sua contextualização. Apesar dessa dinamicidade, nós não entendemos o ritual como uma dificuldade metodológica, pelo contrário, nós nos aproximamos da perspectiva ética de Byung-Chul Han de que apreendemos sentidos porque ritualizamos a vida (HAN, 2021). O filósofo em seu livro *O desaparecimento dos rituais* defende que só podemos permanecer autônomos e sujeitos viventes em regimes violentos e mercadológicos, como o capitalismo, se nos constituirmos por meio de rituais.

Nesta tese, consideramos que o ritual da brasilidade é o que nos capacita eticamente, por isso nos proporciona uma experiência exusíaca. Ao ritualizar a vida, nós somos capazes de apreender sentidos, lembranças, códigos, dinamismo, conceitos e elementos que articulam uma identidade plural e contínua, mesmo subalternizada ao esquecimento e encarcerada em práticas violentas. A ética exusíaca evidenciada nos rituais é o que permite uma sociabilidade e uma religiosidade política e poética.

Por isso trazemos o exemplo do Olubajé. Iniciamos apresentando o seu caráter paradoxal de festejar o silêncio, porque é a complexidade e a sofisticação da mitopoética e do ritual que precisam ser alcançadas. Inclusive, pontuamos essas dificuldades presentes em pesquisas anteriores sobre compreensão da memória coletiva, mas para a brasilidade, o coletivo é que possibilita o saber e a manutenção ontológica. É o recurso científico das ruas, o produtor de identidade e de valores morais que possibilita a sociabilidade.

O mito e o rito, por meio da festa, não são enfraquecidos por consequência de suas contextualizações e diversidades, pelo contrário, são potencializados e potencializadores. Ao cantar “Obaluaê jêje-nagô¹³⁶ é Oluaiê, / chama e calor. / A cura de todo mal cobriu na palha. / Pode ter fê, a magia do velho não falha”,¹³⁷ a Império da Tijuca canta o mito (a magia que

¹³⁶ Jêje e Nagô: referência a duas nações de candomblé oriundas de sociedades escravizadas no período do Brasil colônia. Tanto a nação Jêje quanto a Nagô têm cosmopercepções e mitopoéticas circunscritas no culto de voduns (entidades do panteão da terra) e, por isso, bastante disseminadoras do culto de Omulu e Obaluaê.

¹³⁷ Versos de *Olubajé, um banquete para o rei*. Samba-enredo da Império da Tijuca, em 2018. Composição de: Daniel Katar, Elson Ramires, Girão, J. Karlos, Marcio André, Neyzinho Do Cavaco, Nuia Rodrigues, Paulo Lopita 77 e Samir Trindade.

não falha) e conta o rito (cobrir o mal e curá-lo com a palha), reconfigurando uma ontologia sagrada em contextos profanos e reverberando uma epistemologia de memória em práticas de sociabilidade (da macumba e do carnaval), tendo o corpo, também, como instrumento ontológico de mitologias e de rituais.

O corpo, como estruturamos anteriormente, é uma capacidade ontológica de saberes (re)elaborados tanto pelo mito quanto pelo rito na terreiragem da brasilidade. Sua capacidade abundante como alternativa ao assujeitamento abstêmio possibilita um drible na marginalidade e na subalternidade, por isso, Malandros e Padilhas convivem e praticam sociabilidade amorosa (re)encantando suas identidades mesmo em contexto marginal e de violência, em que são estigmatizados pelo Brasil-nação a experimentar uma convivência social apartada dos privilégios e dos mínimos direitos de segurança.

Nesta tese, nós complexificamos as experiências desses corpos pelo sofisticado trânsito que eles estabelecem entre seres vivos e sobreviventes. Por meio da festa, das dinâmicas de arruaças, das macumbarias, dos carnavais, de cotidianos plurais, esses corpos, embora exemplificados por conceitos binários, sendo os Malandros na esfera masculina e as Padilhas na feminina, permitem um trânsito de gênero e de sexualidade que só as dinâmicas exusíacas permitem, daí conceitualizarmos como sujeitificação abundante.

Percorremos um caminho encruzilhado de conceitos e de repertórios mitopoéticos e carnavalescos para que pudéssemos compreender a constituição das trocas sociais nos campos empírico e sistemático da terreiragem. Assim, seja pelas multiplicidades da malandragem e da padilhagem, ou dos ecos-mundos políticos e poéticos que podem surgir da festa, o mito e o rito da brasilidade podem ser associados a uma pluralidade conceitual que estabelece diversas sociabilidades e práticas de convivência.

Retomando os paradoxos de (re)encantamento do Olubajé, por meio da complexidade e da sofisticação, podemos perceber outro exemplo do convívio e da ação amorosa praticados pela macumbaria: a comida. Por meio da premissa de convivência, da terreiragem, daquilo que Muniz Sodré, em seu estudo *O terreiro e a cidade*, explicou como um lugar de patrimônio de memória, da corporificação do sujeito, de lugar próprio, de “metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo” (SODRÉ, 1988, p. 50), podemos aplicar esse conceito de experiência abundante para exemplificar o amor praticado nos terreiros por meio da comida.

Sendo um instrumento de memória, um encontro entre o mito e o rito, uma reinvenção estética e ética para além da sobrevivência, a comida, nos terreiros, é um banquete. Não à toa, Olubajé é o banquete do rei, para o qual todos os orixás, filhos e filhas de santo, macumbeiros e macumbeiras são convidados, é “Sapaktá, tribo dos ancestrais. / Reinam mães senhoras e os orixás. / Ossain, nas folhas o poder, / Iroko, Yewa, arroboi Oxumarê”,¹³⁸ todos e todas se sentam para festejar e comer.

A comida, no devir macumbeiro, pode ser o contato sensorial com o mundo (SOUZA, 2019), inclusive é um processo de sociabilidade amorosa, de convivência cotidiana, de (re)encantamento, de reverberação de axé, de sujeitificação abundante e de manutenção comunitária. Comer, para a terreiragem, não se resume a um ato de sobrevivência, é uma experiência de (re)existência repleta de sensações, um ato de cuidado, um instrumento de memória e uma reorganização do convívio e da construção de identidades.

A comida, para sujeitos macumbeiros, é uma experiência amorosa. Pela abundância e pela fartura, a terreiragem exerce a sua convivência tendo a comida como uma forma de estabelecer e compartilhar seus mitos e ritos, numa relação política e poética de continuidade e em um processo diversificado de saberes. No terreiro do samba, os corpos que dançam, que vibram, que se dinamizam e trocam sensações e percepções por meio de uma gramática corporal, também o fazem ao redor da comida. Por isso existem as feijoadas de escola de samba, para instituir uma prática cotidiana de manutenção da convivência. Segundo Luiz Antonio Simas, em *O corpo encantado das ruas*, essas receitas culinárias compartilhadas pelas tias do samba e reverberadas midiaticamente por gastrônomos e chefs culinartistas¹³⁹ têm a importante função de “promover a integração entre a comunidade dos terreiros e o público externo” (SIMAS, 2020, p. 44).

¹³⁸ Trecho de *Olubajé, um banquete para o rei*. Samba-enredo da Império da Tijuca, em 2018. Composição de: Daniel Katar, Elson Ramires, Girão, J. Karlos, Marcio André, Neyzinho Do Cavaco, Nua Rodrigues, Paulo Lopita 77 e Samir Trindade.

¹³⁹ A título de curiosidade, é interessante perceber a ritualística e as passabilidades que circunscrevem os festejos ao redor das feijoadas do samba. Tia Surica, por exemplo, da Portela, é detentora da receita e da produção da comida nos ensaios da escola de samba e de suas confraternizações, apesar de sua projeção midiática, é a mulher que garante o preparo e os ingredientes do ritual, por outro lado, Raul César, que produz a feijoada da Mangueira, é chef de cozinha e vencedor de títulos do Rio Gastronomia por conta do prato tradicional da sociabilidade do samba. Para saber sobre os prêmios de Raul César é só acessar a matéria de 25/1/2014 do jornal Extra *Hoje premiado, chef da feijoada da Mangueira começou como faxineiro da Mocidade* em <https://extra.globo.com/noticias/carnaval/hoje-premiado-chef-da-feijoada-da-mangueira-comecou-como-faxineiro-na-mocidade-11397143.html> (Acesso em: abril/2025). Só o título da matéria já evidenciar a opinião pública classista e preconceituosa do Brasil-nação sobre os saberes e as projeções oriundas da brasilidade.

No terreiro da macumba, a comida é a experiência transitória do sagrado e do profano, da articulação imbricada entre a religiosidade e a secularização, um percurso dinâmico do que podemos conceituar como sabores sagrados. A perspectiva sensorial da comida está tão presente na terreiragem, que sua materialização confere ação a corpos até então imateriais, como por exemplo as ruas que “comem quando a farofa do padê de Exu é arriada” (SIMAS, 2020, p. 41). Desde quando as ruas comem? Para a secularização colonial que marginaliza memórias e epistemologias que não as hegemônicas, as ruas são apenas recursos inventados para que corpos possam transitar. Para os terreiros, as ruas têm fome, “nos rituais afro-brasileiros, afinal, a comida é compartilhada entre os homens, os deuses e o ambiente em que eles vivem” (SIMAS, 2020, p. 41).

E qual o lugar da comida no terreiro do cotidiano? Talvez possamos até compreender esse lugar como o mais amoroso dos três, tanto pela perspectiva da dororidade (PIECADE, 2017) quanto do amor como um compromisso ético (HOOKS, 2021), porque o lugar de dor pode revelar um lugar de cuidado e o compromisso ético amoroso pode ser uma decisão coletiva, mas o que a comida teria a ver com isso? Tudo, porque ao redor da mesa a sociabilidade se articula. É na elaboração das refeições que o cuidado se revela, é na pedagogia das receitas que a memória é compartilhada e a identidade constituída, um amor-cuidado, uma decisão de ética amorosa da vida. Assim, o banquete do rei é uma prática diária nas casas daqueles que têm e podem comer, por isso, a comida é carregada de complexidades e sofisticações poéticas, mas profundamente políticas.

A comida se torna o instrumento agregador e dinamizador que Antonacci (2014) classificou como memória. Pela perspectiva material de Souza (2019), a comida e a memória podem ser percebidas como duas experiências de uma mesma seara de convívio: o da terreiragem. Só que nós defendemos, ainda, que em vez de categorias paradoxais, nós podemos nos concentrar em trânsitos, em vez de abstinência, em abundância, em vez de assujeitamentos, em sujeitificações, em vez de materialidade, em ontologias encantadas. O que nos interessa é perceber que a brasilidade, mesmo quando subalternizada e encarcerada em vícios e prisões hegemônicas, ela se (re)elabora em dribles, cruzos, desvios, disputas e rituais.

A epistemologia de terreiro, apesar de oferecer a abundância como uma chave interessante para romper com a marginalidade da abstinência como recurso de controle e de

colonização, ainda pode ser percebida, pelos acadêmicos teimosos, como um recurso frágil às produções acadêmicas, a hipóteses científicas, a propostas políticas, a sistematizações metodológicas, porque a macumbaria provoca encantamento ao que é da ordem do secular: uma comida é um banquete, é uma entidade, é um recurso de memória, é a garantia da (re)existência e é a manutenção da convivência.

Segundo Simas, os corpos macumbeiros compartilham suas comidas como um ato de cuidado, de afeto, de amor entre os seus, tanto entre os vivos quanto os supraviventes, os sujeitos que transitam pela brasilidade e a constituem. Por isso, ao reconhecermos essa experiência tão estimulada e praticada por meio na sociabilidade brasileira como recursos ontológico, epistemológico e metodológico, é uma forma de ultrapassarmos os limites do terreiro ritual e dividirmos as refeições (cosmopercepções de mundo) com nossos pares acadêmicos. Mesmo que esses outros corpos científicos estejam viciados nas assimilações binárias, nas estéticas hegemônicas, nas autorreferências e autopercepções. O próprio Olubajé ontológico, o banquete, é uma metodologia possível de ser aplicada em nossas contribuições acadêmicas.

O que constitui a convivência da brasilidade é a sua ritualística em compartilhar e em dividir. Um saber e uma prática, tanto política quanto poética, que mantêm as relações cotidianas, que são ensinadas pelas mitopoéticas e pelos rituais, porque

o ato de dividir alimentos com as divindades está presente em várias culturas e é parte constitutiva de importantes religiões. Ele manifesta-se no Brasil com especial força nos candomblés. Tal prática, um dos fundamentos litúrgicos mais significativos do culto aos orixás, há muito ultrapassou os limites dos terreiros rituais e rompeu as fronteiras entre o sagrado e o profano – o que para essas religiosidades não são dimensões antagônicas. A comida de santo chegou às mesas com força suficiente para marcar a nossa culinária cotidiana e temperar de sabores a cozinha brasileira. (SIMAS, 2020, p. 42)

No campo da Ciência da Religião, Patrícia Souza (2019) já apresentou a cultura material como recurso sistemático, empírico e metodológico para o fazer científico. Essa perspectiva é interessante, mas pode ser mais bem temperada quando os ecos-mundos e a multiplicidade da terreiragem são convidados para o diálogo a partir de seus próprios recursos ontológicos, epistemológicos e metodológicos de encantamento, sem aval de passabilidade e de reconhecimento hegemônico.

Para o devir macumbeiro, a comida não é uma representação da abundância, ela é uma atitude abundante. A comida deixa de ser referência de cuidado para ser sua prática. Nas macumbarias, a comida é recurso metodológico de memória e experiência pedagógica de aprendizagem e ritualização. O paradoxo entre profano e sagrado, nas comidas de terreiro, é transitório e as assimilações são plurais. A comida é decisão de sociabilidade, atitude de convívio, ao mesmo tempo, é conflito, é quizila e é desvio.

Se bell hooks, em *Tudo sobre o amor*, exemplificou a experiência amorosa como uma decisão e uma ação, ela não apartou sua perspectiva da ideia de conflito, dos altos e baixos, inclusive, podemos retomar essa ideia para percebermos a prática de cuidado por meio da comida. Segundo ela, “a base do amor é o pressuposto de que queremos crescer e nos expandir, nos tornar quem somos completamente” (HOOKS, 2021, p. 211), por isso, essa ideia de expansão pode ser interpretada por meio da abundância exusíaca, mas o que é ser completamente se não houver o conflito, os trânsitos e as pluralidades? Está na comida (em quem faz, consome, recebe e compartilha) as escolhas, as decisões e as práticas como uma ação, também, amorosa: porque escolher sociabilizar, dividir e conviver é se manter disponível para a diversidade.

A partir da nossa decisão de amar, da experiência coletiva e dinâmica da convivência, o que podemos experimentar como expansão? Para sujeitos macumbeiros, essa dinamicidade não está desassociada do conflito, nem das mudanças a que os corpos sociais estão sujeitos em sua individualidade e em sua comunidade. É aí que a comida adquire um aspecto imprescindível para compreendermos sistematicamente como se experimenta o mundo a partir dos corpos macumbeiros: a comida é axé. Sendo ele, “a energia vital que está presente em todas as coisas e pessoas. Para que tudo funcione a contento, a energia do axé deve ser constantemente potencializada” (SIMAS, 2020, p. 42), então, produzir, compartilhar e ensinar as comidas é uma forma de manter os ecos-mundos e a multiplicidades das dinâmicas de terreiro. Por isso se carnavaliza por meio da feijoada, se festeja as macumbas pelo Olubajé e se pratica cotidianamente a convivência ao redor da mesa.

Em um mundo dinâmico e sujeito a constantes modificações, principalmente na marginalização da brasilidade sob o poder hegemônico da ideia de Brasil-nação, está nos processos de assujeitamento e de sujeitificação, de desencanto e de encantamento, as mudanças e os desafios para que os corpos macumbeiros sejam percebidos em suas

individualidades e coletividades. Portanto, ritualizar um banquete, servir a comida de todos e todas orixás, compartilhá-la com todas as pessoas presentes, entender os segredos, as rezas, os mitos e os ritos da festa, é um processo de convivência, de manutenção ontológica, de partilha epistemológica e de elaboração metodológica em que a comida é fundamental.

Quando bell hooks fala da experiência daquilo que se reconhece como amor verdadeiro, ela fala do risco que existe nessa experiência e na sensação de ameaça, por isso, o cuidado é tão frágil nas disputas de valor e nas retóricas de domínio. A comida como um ato de cuidado é desvalorizada. Segundo hooks, “o amor verdadeiro é diferente do amor que está baseado no cuidado básico, na boa vontade e na velha e conhecida atração diária” (HOOKS, 2021, p. 211), mas se o amor é uma ação articulada a partir das diferenças, como podemos reconhecê-lo e praticá-lo no cotidiano?

A perspectiva de hooks parece frágil quando reverberada pelas potencialidades do terreiro. O cuidado básico é o que potencializa e perspectiva o convívio diário, a comida, quando preparada, festejada, ritualizada e compartilhada é apenas um exemplo dessa atitude cotidiana que encanta e (re)encanta sujeitos tanto pelo sustento quanto pelas possibilidades plurais articuladas a partir das diferenças e das harmonias. Essa é a base da percepção da alteridade dos sujeitos, algo significativo para a macumbaria.

Podemos falar do Olubajé como um ritual sagrado que celebra as mudanças profanas. É por dele que podemos demonstrar, praticar e elaborar outro lado da comida, o do cuidado amoroso. É uma experiência de convívio abundante, complexa e sofisticada por meio das dinâmicas ética e estética, percebida a partir da comida, do banquete e do zelo, porque “um alimento que dinamiza a energia de um orixá pode, ao mesmo tempo, representar a perda de energia se for oferecido a outro” (SIMAS, 2020, p. 43), por isso, as escolhas e os saberes são fundamentais para a produção das comidas, porque elas são complexas, dinâmicas, curativas e ameaçadoras.

O banquete do rei rearticula as dimensões, (re)elabora o encantamento presente em cada algarido e louça, em cada grão, fruta, raiz, animal, azeite e bebida compartilhados. Por meio das oferendas, as disputas e as harmonias dos corpos em trânsito são evidenciadas e o convívio da comunidade (re)estabelecido pela comida. Nós podemos perceber que a prática amorosa dos terreiros, oriunda de saberes negroafricanos e de trânsitos sociais complexos e sofisticados, bagunça as retóricas seculares, desvia das sistematizações hegemônicas e não

cabe nos reducionismos conceituais, porque a ética exusíaca e a estética exunouveau praticam abundância.

O Olubajé, o banquete do rei, é a festa do silêncio em que todos sujeitos macumbeiros ritualizam suas existências por meio das comidas de seus orixás. A boca come, a rua come, o corpo dança, os afetos e os cuidados são compartilhados em oferenda e refeição, possibilitando uma convivência abundante, diversa e plural, atenta às diferenças e às seguridades de características particulares de cada indivíduo.

Iniciamos este capítulo lembrando do texto de Sidnei Nogueira sobre a prática macumbeira durante a Covid-19. Festejar em meio à ameaça da vida. Uma pandemia assustou e condenou corpos subalternizados a uma experiência de morte, mas esses mesmos corpos falam por si, sabem dançar e revelam uma metodologia de convívio que ultrapassa os terreiros, alcança sociabilidade e produz o que tanto defendemos nesta tese: os rituais da brasilidade.

Exemplificaremos, ainda, mais duas perspectivas do devir macumbeiro que se (re)elaboram por meio do encantamento da vida: o saber brincar e o saber morrer. Se “é no centro da encruzilhada que nos livramos do controle e reencontramos o cuidado” (NOGUEIRA, 2022),¹⁴⁰ nós precisamos perceber tudo o que compõe esse encontro e esse cruzo. Nesse pensamento encruzilhado, nós já percebemos que a vida e a morte são festejadas com um banquete, o rei do silêncio nos ajuda a ritualizar a existência e a assegurar o amor como uma decisão cotidiana e uma prática de cuidado.

O Olubajé da Império da Tijuca, antes de apresentar a festa de Omulu, contou a sua mitopoética no verso “quando Nanã gerou, / entregou seu filho a Iemanjá. / Com todo amor ela cuidou / e lhe curou, na imensidão do mar. / Salve o esplendor brilhante da manhã, do filho iluminado de Oxalá e Nanã. / Ele voltou / caçador, feiticeiro e bom de guerra. / Batizado, senhor do sol e da terra”.¹⁴¹ Assim, evidenciou que só se pode praticar o amor quem o recebeu, assimilou e entendeu. Por isso, as ontologias, epistemologias e metodologias de terreiro, quando estruturam os rituais da brasilidade, proporcionam práticas amorosas que

¹⁴⁰ Referência ao texto de Sidnei Nogueira. Epistemes de terreiro como acolhimento e cura social. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Publicado em 25/12/2022. Acesso: janeiro, 2023. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/epistemes-de-terreiro-como-acolhimento-e-cura-social/>

¹⁴¹ Trecho de *Olubajé, um banquete para o rei*. Samba-enredo da Império da Tijuca, em 2018. Composição de: Daniel Katar, Elson Ramires, Girão, J. Karlos, Marcio André, Neyzinho Do Cavaco, Nuia Rodrigues, Paulo Lopita 77 e Samir Trindade.

vão além das dinâmicas do terreiro religioso, ultrapassam os convívios e ensinam pedagogias fundamentais para a manutenção da brasilidade. Enquanto a fé do Brasil-nação institui práticas de violência e de encarceramento por meio de suas dinâmicas separativas, o que reverbera dos rituais da brasilidade são os ecos-mundos e a multiplicidade que garantem as individualidades fundamentais para que se constitua uma coletividade.

Por sabermos conviver

A convivência é o que nos estimula e nos potencializa enquanto sociedade. A nossa orientação é para que pesquisadores e pesquisadoras consigam alcançar a complexidade e a sofisticação presentes na convivência da brasilidade, enquanto um recurso ontológico, epistemológico e metodológico, para que consigamos produzir uma ciência social que não apenas aponte caminhos já pré-direcionados ou reforcem direções já percorridas, a nossa defesa é para o desvio, para a multiplicidade, para o transitório e dinâmico caráter exusíaco da existência. É por meio dos nossos encontros encruzilhados que podemos estabelecer relações que ora são de harmonia, ora são de disputa, o que revela o caráter fundamental para a continuidade social e para a manutenção de códigos éticos e estéticos: tudo é possível e é imprevisível.

Em seu livro *Pedrinhas miudinhas. Ensaio sobre ruas, aldeias e terreiro*, Luiz Antonio Simas pontuou as importâncias da imprevisibilidade e das relações cruzadas como potencializadoras da convivência brasileira. Se “Exu não gosta dos que buscam conforto sem sobressaltos, dos que veem na segurança acumulativa e nas conquistas individuais o destino último do ser humano” (SIMAS, 2019, p. 16), é porque pouco se tem a aprender com a comodidade. O que a ética exusíaca e a estética exunouveau possibilitam é justamente os ecos-mundos e as relações políticas e poéticas da diversidade, da pluralidade, das seriedades brincantes e das brincadeiras muito sérias.

O que Exu nos ensina é a conviver, a trocar, a não enraizerrar, a jogar com o corpo e a saber ler o corpo dos outros como num jogo de capoeira. Exu nos ensina a sambar, a dançar e a gingar. Ele nos ensina a perceber e a distrair, ambos os movimentos com atenção e com autonomia, fazendo com que sejamos sujeitos de alteridade, abundantes e capazes de (re)elaborar as nossas existências. E é justamente por conta da nossa capacidade de ritualizar

a vida e de nos sujeitificar que podemos conviver, pluralizar, sociabilizar e construir comunidades-terreiro por meio de ritos e mitos que potencializam a brasilidade.

O terreiro é um espaço de convívio, por isso, um pacto social e comunitário que legitima a alteridade de outros sujeitos, a diversidade social e a pluralidade de saberes. É por meio da terreiragem que nós constituímos e garantimos as diferenças, que reconhecemos as autonomias, garantimos a multiplicidade e produzimos ecos-mundos. A convivência, no samba, na macumba e no cotidiano, para o ritual da brasilidade, não é uma disputa obsessiva por ganhadores e perdedores, mas uma disputa harmônica de concessões e adaptações. Por isso, para saber conviver, nós precisamos saber dançar e saber falar por nós. Esses ensinamentos constituídos pelo devir macumbeiro são compartilhados por meio das mitopoéticas e dos sambas-enredo como uma forma de manutenção sociocultural.

Seja numa roda de samba ou num jogo de capoeira, a convivência e a troca estabelecem dinâmicas próprias de conflito e de cordialidade. Quando falamos da dinâmica do terreiro, precisamos reconhecer o corpo do outro, sua sujeitificação, sua máxima alteridade, para que a nossa conduta seja de troca, de bailado, de linguagem corporal, de relacionamento política e poética, tudo isso produzindo uma sociabilidade estética e um acordo ético-moral.

À luz da disputa ideológica e de lugares muito específicos constituídos por meio do pensamento colonial, os sujeitos de terreiro foram apartados cotidiana e sistematicamente do centro de produção de conhecimento, do político, do econômico, do cultural etc. A colonialidade racista, misógina, heteronormativa e mandonista produziu lugares de encarceramento e práticas de violência que subalternizaram conhecimento e saberes a um assujeitamento abstermido e a um contínuo esvaziamento, a ponto de o Brasil-nação propagar um cinismo como retórica de amor e de convivência. Porém, a complexidade e a sofisticação da ética exusíaca e da estética exunouveau permitem que a brasilidade se ritualize e transite por nossos campos ontológicos, epistemológicos e metodológicos produzindo e possibilitando (re)encantamentos.

Em *Nós sabemos conviver*, percebemos que a mitopoética e os sambas-enredo permitem que a moral transite e se reafirme a cada encruzilhada, a partir dos encontros de sujeitos e de conhecimentos, em práticas e em retóricas sociais. Ritualizar a vida é tanto uma forma de convivência amorosa quanto uma forma de amor por meio do convívio. Enquanto

a fé do Brasil-nação impõe o ceticismo e o cinismo como dispositivos de desencanto, a brasilidade ritualiza o amor no samba, na macumba e no cotidiano, permitindo uma experiência abundante da convivência, tendo o amor como uma ação, uma alternativa ao desencanto, ao assujeitamento abstermio e à subalternidade encarceradora.

A terreiragem não propõe o desaparecimento da dor, mas o reconhecimento do seu lugar. A dororidade, o lugar de dor das mulheres negras, as grandes detentoras da ontologia de terreiro, nos leva a perceber o lugar social da dor como uma ação e, como traçamos nesta tese, por conta do reconhecimento poético e político desse lugar, foi possível que costumes e comodidades hegemônicos fossem revistos e (re)elaborados. Tanto a mitopoética quanto os sambas-enredo reverberam esses lugares de dor e de amor que sujeitificam alteridades e produzem o devir macumbeiro. Cantar as mulheres guerreiras que, segundo o Salgueiro,¹⁴² procuram justiça e liberdade é um grito poético e político sobre o movimento motivado pela experiência de dor, mas que pode (e deve) ser (re)elaborada por meio de políticas públicas, de seguridade social ou de projeção social.

A ética exusíaca e a estética exunouveau são fundamentais para que possamos perceber, interpretar e encantar o lugar de quem canta (rito) e conta (mito) a história. Ouvir as mulheres guerreiras do Salgueiro e conhecer o conceito político de Vilma Piedade (dororidade) nos coloca diante de um cruzo. A sujeitificação, a memória, a convivência, o amor e o cuidado. Embora tenhamos que nos atentar a não romantizar os corpos subalternizados e subjugados a experiências dolorosas de vida, o ritual da brasilidade, quando promove o encanto por meio de sua mitopoética e de seus sambas-enredo, não produz a constância do sofrimento, nem depende dela para denúncias ou subversões, pelo contrário: a brasilidade considera e reconhece as autonomias, as multiplicidades e os ecos-mundos.

O samba, a macumba e o cotidiano se revelam espaços e contextos ontológicos, epistemológicos e metodológicos propícios para a experiência do amor. O que se ritualiza na brasilidade são oportunidades de ressignificações e insurgências. Na encruzilhada do pensamento, no encontro de terreiros, o amor e a dor são instrumentos do convívio e precisam ser reconhecidos como produtores de sujeitos e combatidos como imposições e

¹⁴² *Candaces*. Samba-enredo do Salgueiro, 2007. Composição: Zé Paulo, Marcelo Motta, Dudu Botelho e Luís Vagner.

subalternidades de Estado. O que a terreiragem ensina e pratica é a garantia das individualidades como mantenedoras e produtoras de coletividade.

Ao falar de carnaval e de convivência, de festa como prática educativa e brincante, a pesquisadora Cláudia Alexandre pontuou que “a encruzilhada é o grande palácio de Exu, encontro de duas vias, de dois caminhos, e indício de que, para os seres humanos, sempre haverá uma possibilidade após a outra” (ALEXANDRE, 2022, p. 158), por isso, nós reconhecemos que a macumbaria é detentora do conhecimento da imprevisibilidade e da possibilidade, por isso, produtora de alteridades, de autonomias e de multiplicidades.

As possibilidades estão em despachos de champanhe, rosas vermelhas, padês (farinhas de mandioca preparadas com cachaça, mel, dendê, etc), estão nas ruas que comem e nos banquetes compartilhados no cotidiano. As imprevisibilidades estão nos encantamentos, nos nomes escritos em línguas de bois, em retalhos de tafetá, em folhas de bananeira ou de mamona. O possível e o imprevisível, como consequência dos encontros, estão nos abraços, nos acordos e desacordos diários, no samba da rainha de bateria, na corte estabelecida entre o mestre sala e a porta bandeira, no ensaio da comissão de frente, no toque da bateria, no Olubajé, na revisão histórica, nas pluralidades acadêmicas, nas alternativas epistemológicas, na autonomia de sujeitos.

O amor e a dor estão nos itans dos orixás, nos pontos de caboclos, no jogo do bicho, no botequim, nas crianças brincando nas ruas, nas parcerias e nos desafetos. O terreiro, ensina, por meio do ritual, o que Vilma Piedade e bell hooks elaboram em seus pensamentos filosóficos: amar é uma decisão, uma escolha, uma ação que necessita o reconhecimento da dor.

Reproduzir o domínio do Brasil-nação e legitimar a dor como um conceito de sociabilidade brasileira é enraizar o pensamento, reproduzindo uma atitude política de assujeitamento. Pensando num ensinamento do jogo da capoeira, nós não podemos enraizar os pés, senão o jogo é inexistente, precisamos gingar, conhecer, entender e perceber. Nossos pés precisam ser livres. Se o enraizamos nós erramos, por isso, enraizamos o corpo e, consequentemente, as ontologias, epistemologias e metodologias possíveis.

Esse movimento enraizante é o que nos leva a perpetuar ações, decisões e escolhas racistas, misóginas, heteronormativas e mandonistas estruturantes do Brasil-nação nas nossas produções acadêmicas. A ciência encantada não quer acabar com a secular, essa percepção

binária é o que sustenta a disputa de poder violenta e encarceradora, a convivência de terreiro nos ensina a pluralizar e a diversificar, o operar e a existir por meio dos trânsitos.

A brasilidade percebe e reconhece na macumbaria as possibilidades exusíacas. Para a Ciência da Religião, é preciso reconhecer o terreiro para além de um espaço religioso (macumba), cultural (samba) e social (cotidiano): os reducionismos sustentam apagamentos. O que se constitui nos terreiros atravessa seus muros e ocupa as ruas. A terreiragem é as mães feiticeiras, as donas do destino, as senhoras do ventre e do mundo do Salgueiro e seus conhecimentos produzidos e reproduzidos oralmente, apreendidos pela memória e reverberados por sambas-enredo e mitopoéticas. As mães de santo, as mães do samba, as mães de brasileiros e de brasileiras são uma gradação da experiência de terreiro.

Nós sabemos conviver é consequência de sabermos falar por nós e de sabermos dançar. Por isso, nesta tese, convidamos nossos leitores e nossas leitoras, a perceber a sofisticação e a complexidade da brasilidade em sua outra ontologia, epistemologia e metodologia: a brincadeira. Para além do lúdico, saber brincar é reconhecer que a aprendizagem pode ser desenvolvida de diversas formas. A criança (erê) e o idoso (ancestral) são fundamentais para os trânsitos de modo e de tempo constitutivos do devir macumbeiro.

Na próxima parte desta tese, *Nós sabemos brincar*, aplicaremos o mesmo método sistemático para compreender uma das potências dinâmicas da terreiragem, as assimilações, as aprendizagem e os saberes das existências mais menosprezadas pelo Brasil-nação: as crianças e os idosos. Incorporando e corporificando nas macumbas, os erês e os ancestrais transitam entre os vivos e os supraviventes produzindo seus ecos-mundos e suas multiplicidades. Nos sambas, a ala da velha-guarda e a das crianças garantem a continuidade compartilhada pelo conhecimento e no cotidiano, as avós e os avôs das ruas que brincam com as crianças no botequim, nas calçadas ou no quintal de casa são memórias produtoras de identidade.

Parte 4 – Nós sabemos brincar

Capítulo 8

Alex de Souza, carnavalesco da União da Ilha do Governador, abriu a gravação oficial¹⁴³ do samba-enredo de 2014 com o convite: “é brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira. No carnaval 2014, a União da Ilha do Governador convida a todos a voltar no tempo e brincar de ser criança. Um desfile leve, alegre e colorido como só a querida União da Ilha sabe fazer”. Logo depois, a voz de Ito Melodia, o intérprete do samba, entoou: “hoje a Ilha vem brincar, amor! / Vem comigo cirandar que eu vou / dar meia volta, volta e meia no seu coração. / Ser criança não é brinquedo não”.¹⁴⁴

Logo neste refrão, a escola de samba adianta que a brincadeira é coisa séria. Apesar do brinquedo ser um objeto que estimula o lúdico e o desenvolvimento pedagógico das crianças, ele é diminuído e desconsiderado como um produtor e estimulador de saber pela colonialidade. O brinquedo é um merecimento e, ao mesmo tempo, algo desprovido de sutilezas, inferências, recursos, incentivos e assimilações. Para a terreiragem, ser criança pode não ser um simples brinquedo, não é motivo para negligências educativas, abandonos políticos, nem mesmo de subordinações sociais.

Para o samba, a macumba e cotidiano, os pequenos e as pequenas são dotados de complexidade e sofisticação como seus mais velhos e mais velhas, todo erê carrega e apresenta uma ancestralidade, uma espiral do tempo, como conceituado por Leda Maria Martins em seu estudo *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Para ela, nesse tratado ético e estético sobre o corpo e os processos de aprendizagens negroafricanos, o tempo “é local de inscrição de um conhecimento que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade” (MARTINS, 2021, p. 10), sendo um espiralar quando compartilhado em comunidade, evidenciado em representações artísticas e experimentado em processos políticos.

¹⁴³ Consideramos gravação oficial a disponível em mídias físicas e digitais.

¹⁴⁴ *É brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira*. Samba-enredo União da Ilha do Governador em 2014. Composição de: Carlinhos Fuzileiro, Paulinho Poeta, Canindé, Flávio Pires, Gabriel Fraga e Régis.

Ainda partindo de exemplos de mitopoéticas e de sambas-enredos para estruturar a nossa sistematização sobre o devir macumbeiro, nós traremos o conceito de tempo espiralar (MARTINS, 2021) para esta gira, para percebermos os movimentos de circularidade presentes nos erês e nas ancestralidades tão caros às ontologias, epistemologias e metodologias da macumbaria. Inclusive, devemos nos ater ao quanto as crianças e os idosos são constantemente ignorados, menosprezados e violentados pela colonialidade, padecendo sob a retórica poética e as ações políticas da fé do Brasil-nação, mas a brasilidade e seus rituais desviam essa conduta e, na encruzilhada dos caminhos de sociabilidade, um espiralar surge para que os movimentos sejam de ecos-mundos e de multiplicidade.

Por isso, no enredo *É brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira*, a escola de samba lança mão da retórica binária da colonialidade e faz um jogo desviante com o substantivo brinquedo, o carrega de inferências de seriedade. Portanto, para a macumbaria, ser criança é coisa séria! São as crianças que nos ensinam a transgredir, a driblar a normatividade e a perguntar. São elas que nos incentivam continuamente a questionar a ordem, a gargalhar, a lambuzar e a permanecer. Erê é carregado de ética exusíaca e de estética exunouveau, negando cotidianamente qualquer aspecto enraizerrante. Erê não finca pé em ideias batidas, nem costumes confortáveis, sua brincadeira é a troça epistemológica, por isso, podemos assumir na brasilidade que o erê é detentor de uma performance sociopolítica “significativa para a inscrição das experiências de temporalidade e para sua elaboração epistêmica” (MARTINS, 2021, p. 13)

Para as comunidades-terreiro, ser criança é algo tão sério que saber brincar é um conceito dos corpos macumbeiros: a criançagem. Inventar mundos é a potência que a imaginação de cada um e cada uma oferece nos tratos sociais de (re)existência. A idade adulta não está desassociada da criançagem, porque existe um espiralar temporal fundamental para os trânsitos individuais no devir macumbeiro. Seja pela percepção física, no tempo político-social, ou pela encantada, nas possibilidades éticas e estéticas, criançagem é permanência.

Para ser um adulto, todo mundo um dia foi criança, um erê, e o desejo é de um dia se tornar um mais velho, um ancestral. Só que o tempo espiralar das macumbarias é outro e os trânsitos são plurais, permitindo uma experiência de criançagem a qualquer momento da existência física, o que nos possibilita produzir (re)existências. Um exemplo epistemológico dessas possibilidades e imprevisibilidades foi apresentado por Luiz Rufino. O acadêmico das

encruzilhadas acredita nas provocações da criançagem até mesmo para as nossas hipóteses. Segundo ele,

conversando com o moleque que mora em mim, ou melhor, com a alegria da criança que me pega quando brinco, penso no encantamento como disponibilidade e atitude de inventar mundos. Nessa levada, o encantamento está ligado ao exercício e ao efeito da descoberta do diferente, respeito e aprendizagem com as coisas que nos afetam e tecem nossas experiências. O encantamento estaria diretamente conectado a uma atitude brincante e despretenhosa que expande possibilidade, pois faz música com as imprevisibilidades que tanto aperreiam o modo adulto de ser. (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS 2020, p. 115)

Em *Nós sabemos brincar*, apresentaremos essa capacidade do encantamento a partir da atitude brincante. A complexidade e a sofisticação da ética exusíaca e da estética exunouveau se desenvolvem por meio das imprevisibilidades da existência, por isso, a criançagem é fundamental para que os rituais da brasilidade sejam (re)elaborados com astúcia e troca, as maneiras de ser e de estar enquanto sujeito de alteridade que brincam e encantam.

A intenção de controlar o tempo e segmentá-lo em fragmentos é a pretensão da colonialidade, dos desejos de encarceramento e de separação do Brasil-nação que pratica uma escolaridade excludente e punitiva, que reproduz preconceitos e corpos subalternizados. Em seu livro *Pedrinhas miudinhas*, Luiz Antonio Simas fala dessa conduta do desencanto como uma prática de desencantamento das crianças e de condução normativa para os modelos autoritários, porque

somos ensinados, nos colégios e universidades, a pensar com a cabeça e os cânones do ocidente. A escola brasileira é reprodutora de valores discriminatórios e inimiga radical da transgressão necessária. Não adianta a adoção de cotas para negros e índios se o ambiente escolar continuar reproduzindo uma visão de mundo branca, cristã, europeia, fundamentada em conceitos pré-concebidos de civilização que negam os saberes ancestrais e as invenções de mundo afro-ameríndias. Se até escolas de samba reproduzem, em sambas compostos por negros, estes preconceitos, imaginem o que acontece nas escolas em que o samba não entra. (SIMAS, 2019, p. 103)

Por isso, saber brincar é subverter mundos. As ontologias, epistemologias e metodologias de terreiro precisam ocupar a Ciência da Religião porque a brasilidade pratica suas próprias revoluções conceituais. Precisamos atravessar com os nossos sambas, macumbas e cotidianos os conceitos hegemônicos produtores de exclusões e reprodutores de discriminações. Nós precisamos praticar a criançagem em nossos ambientes sisudos e coercitivos.

Nesta parte da tese, vamos elaborar o que é ser criança e o porquê sua seriedade precisa ser percebida. Além disso, vamos apresentar a educação nos terreiros como instrumentalização pedagógica para uma existência encantada e o racismo religioso como uma violência sistemática que inflama a disputa entre a fé do Brasil-nação e o ritual da brasilidade.

Além do samba brincante da União da Ilha do Governador, vamos cantar, também, o do Viradouro de 2017,¹⁴⁵ com o verso “no amanhã, eu acredito é nessa molecada / que não dá bola para tristeza, não. / Na proteção da ibejada”.¹⁴⁶ Aprender por meio da oralidade, experimentar uma alternativa de educação nos espaços de sociabilidade da rua e entender as formas de violência que se elaboram a partir desses espaços é o que chamaremos de *Nós sabemos brincar*.

8.1 Terreiro como espaço educativo

Uma das nossas possibilidades de interpretação e de sensações de mundo oriundas do devir macumbeiro é o seu caráter contextualizante que, como já pudemos conceituar nesta tese, em *Nós falamos por nós*, estabelece uma temporalidade e nos sensibiliza diante dos espaços e dos rituais. A macumbaria propõe uma alternativa às imposições coloniais assimiladas e aplicadas pelo Brasil-nação.

Por meio de seus dispositivos de fé, o poder violento e encarcerador da colonialidade produz e compartilha sua fixação por um tempo retórico que simplifica e reduz os nossos processos de sujeitificação. Nossos corpos abundantes, diante desse estigma, padecem sob o caráter enraizerrante de uma sociabilidade produtivista e punitivista. Nesse esquema colonial, nós competimos com nós mesmos em busca de um desejo que pouco tem a ver com nossas alteridades, nós apenas nascemos, sobrevivemos e morremos.

Enquanto o Brasil-nação compartimentaliza os tempos de vida, a brasilidade bagunça os tempos da existência. Em vez de enraizerrar, a macumbaria contextualiza. O que importa

¹⁴⁵ *E todo menino é um rei*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2017. Composição de: Anderson Lemos, Bertolo, Claudio Mattos, Diego Nicolau, Fábio Borges, Felipe Filosofo, Manolo, Renan Gemeo e Rodrigo Gêmeo.

¹⁴⁶ Ibejada vem de Ibeji, orixás gêmeos dos cultos de terreiro. Nos processos de cruzos religiosos e nas macumbas brasileiras, são erês (crianças) e, também, associações a Cosme e Damião.

às comunidades-terreiro é o trânsito, o sincopado e o quando, por isso, a memória coletiva aliada aos sentidos momentâneos constitui uma estética compartilhada, comunitária e contextualizante. Nós consideramos a encruzilhada dos espaços e dos rituais com as alteridades dos sujeitos um aspecto fundamental para a percepção e para a manutenção do devir macumbeiro. O tempo é um gerúndio.

Embora nós tenhamos iniciado esta tese a partir de conceitos interessantes para as críticas aos regimes produtivistas e violentos do capitalismo e do neoliberalismo, se o nosso intuito é o de perceber as potencialidades da brasilidade, precisamos perceber o quanto esse jeito de ser e de estar em sociedade provoca outras formas de sujeitificação.

Se conceitos como o desaparecimento dos rituais de Byung-Chul Han, a alteridade dos corpos de Veena Das e a colonialidade do pensamento de Boaventura de Sousa Santos nos auxiliaram no início desta pesquisa, no decorrer de nossa sistematização, percebemos que muito dos conceitos dos pesquisadores e da pesquisadora estão no cotidiano da brasilidade como formas e possibilidades de (re)existências, mais plurais e diversificadoras, que constroem o poder colonial por não sucumbir a suas violências e ao seu encarceramento, por desviar de seus modelos e driblar suas restrições.

Ao nos preocuparmos com as macumbarias, nós percebemos que embora as chances e oportunidades de caminhos epistemológicos sejam inúmeras, algo é imprescindível e inquestionável: a brasilidade é suficientemente complexa e sofisticada em suas manutenções políticas e poéticas, nas aplicabilidades de sua ética exusíaca e de sua estética exunouveau. Por isso, autores e autoras brasileiros nos foram fundamentais e imprescindíveis para que os ecos-mundos reverberassem por meio desta tese.

Para que a nossa compreensão da comunidade-terreiro seja contextualizante, em seu tempo e em seu espaço, nós precisaremos perceber seu caráter tanto educativo quanto espiralar, porque “tudo vai e tudo volta (...) em contínuo processo de transformação e de devir” (MARTINS, 2021, p. 84). Quando propomos que *Nós sabemos brincar*, acreditamos que um dos princípios fundamentais das macumbarias seja sua filosofia brincante, sua bagunça organizada, seu princípio contextualizante, seu tempo espiralar, sua educação política e poética que reorganiza a brasilidade pelas ruas, como consequência das ruas e para a prática das ruas.

Os terreiros são espaços educativos, produtores de conhecimento, saberes e memórias. Um espaço de encantamento social, em que os conhecimentos elaborados nas dinâmicas político-sociais ressignificam processos de convivência. Um encantamento que, conforme registrado no livro *Arruaças*, cujo título evidencia o caráter contextualizante das comunidades-terreiro, “corre nas ruas, quintais e rodas e nos ensina que o brincar é nos deixar refazer pela mão do outro; ser criança estaria ligado a uma espécie de viração” (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 115).

Essa viração foi cantada pelo Viradouro em 2017, na estrofe em que a escola pede para que “abre a roda ioiô... é ciranda! / Entra na roda, criança, vem sambar. / Viradouro, foi nesse chão que me criei, / aqui todo menino é um rei”.¹⁴⁷ Esse chão é o terreiro, seja o do samba, o da macumba ou o das ruas (do cotidiano). É o espaço educativo onde os corpos são criados, os sujeitos são elaborados e as alteridades constituídas, diferentemente de ser normatizados e doutrinados.

A viração está na capacidade de entender o corpo como um dispositivo de liberdade e não de prisão, pois “com corpos, risos e imaginações vigiados é fundamental lembrarmos que precisamos fazer vibrar a criança que há dentro de nós como caminho de busca de outras formas de desenhar a vida” (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 116). O ritual da brasilidade diante da fé do Brasil-nação nos ensina cotidianamente a potência das crianças, a capacidade intrínseca do desvio brincante, porque conseguimos reorganizar nossos “repertórios textuais, históricos, sensoriais, orgânicos e conceituais” (MARTINS, 2021, p. 83) produzindo saberes e conhecimentos que pulsam de nossas transgressões.

Tanto a mitopoética quanto os sambas-enredo de terreiro propagam essas ontologias brincantes nas quais o tempo espiralar e sua ação contextualizante são fundamentais para a complexidade e a sofisticação da brasilidade. Percebemos que nesse processo de sujeitificação e de alteridade abundantes, o corpo adquire um trato identitário, por meio dele se brinca e a partir dessa brincadeira são construídos laços de pertencimento e de parentesco, de disputas e de harmonias cotidianas.

As comunidades-terreiro são espaços educativos de produção, de assimilação e de propagação ontológica, epistemológica e metodológica. São os ecos-mundos e as

¹⁴⁷ *E todo menino é um rei*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2017. Composição de: Anderson Lemos, Bertolo, Claudio Mattos, Diego Nicolau, Fábio Borges, Felipe Filosofo, Manolo, Renan Gemeo e Rodrigo Gemeo.

multiplicidades que, em vez de enraizerrar, contextualizam sujeitos e suas alteridades, que estabelecem relações poéticas e políticas e que praticam a imprevisibilidade e a possibilidade como constituintes da experiência de mundo.

Para o devir macumbeiro, a criançagem, enquanto epistemologia, não é apenas uma metáfora para exemplificar percepções não normativas, mas a abundância presente no tempo espiralar. É a criançagem que “recria, restitui e revisa um círculo fenomenológico no qual pulsa, na mesma contemporaneidade, a ação de um pretérito contínuo sincronizada em uma temporalidade presente que atrai para si o passado e o futuro” (MARTINS, 2021, p. 85), assim, ser criança é uma possibilidade e uma imprevisibilidade para qualquer sujeito macumbeiro, independentemente de sua idade de vida, porque os trânsitos da (re)existência são plurais.

O caráter metodológico brincante da epistemologia da criançagem evidencia a ontologia contextualizante das macumbarias porque se “esparge, abolindo não o tempo, mas sua concepção linear e consecutiva” (MARTINS, 2021, p. 85), assumindo e praticando não a ideia, mas a ação, a similaridade e a diversidade como eventos possíveis para o encantamento e para a existência.

Podemos, também, retomar as potencialidades que emergem das encruzilhadas e fundamentam a brasilidade: as alteridades. A manutenção de um repertório oriundo das cosmopercepções negroafricanas e que cotidianamente é (re)elaborado nas comunidades-terreiro. Em seu estudo *Memórias ancoradas em corpos negros*, Maria Antonia Antonacci conceitualiza o caráter educativo do repertório e das assimilações políticas e poéticas. Segundo a historiadora,

pensar em “repertórios” de linguagens e metáforas em que diferenças culturais emergem, autorrepresentam-se, renovam laços e deslocam fronteiras de poder em jogos semelhança/diferença. (...) No irreversível de viveres cindidos, protagonistas de culturas em diáspora comunicam-se transitando por letra, voz, imagens, sons, ritmos em inesgotáveis suportes, caminhos, estruturas. (ANTONACCI, 2014, p. 32)

Esses repertórios também são brincantes. Saber brincar é uma das formas de ritualizar a vida e contextualizar sujeitos no modo, no espaço e no tempo. Para a terreiragem, as brincadeiras são devires. Quando a brasilidade se apropria das ruas, ela reorganiza a ideia violenta que o Brasil-nação tem das ruas. Enquanto a macumbaria percebe a liberdade nas

arruaças, o Brasil-nação impõe o encarceramento. Essa estrutura de pensamento e de prática sociopolítica faz com que nos distanciemos das possibilidades de nosso corpo e da diversidade de sujeitos que compõem nossa sociabilidade.

As ruas e as brincadeiras são repertórios ontológicos que a criançagem nos estimula a praticar, porque “a criança brinca, e brincar é estar disponível para um mundo que é infinito em possibilidades” (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 116). O trânsito das comunicações, esses repertórios possíveis que ANTONACCI (2014) apresenta como deslocamento de fronteiras é o que os pesquisadores em *Arruaças* entendem como necessidade de aprendizagens “que podem ser buscadas a partir da reorganização de nossas experiências e sentimentos com base na criança que somos” (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 116).

A criançagem é coisa séria. Tão séria que a colonialidade binária de aprisionamento dos corpos negligencia a brincadeira como uma forma de educação. O corpo é impedido de ser assimilado e reconhecido como uma forma de aprendizagem. Ao perceber e estudar crianças de terreiro que dançam ao lado de suas mães e de seus pais de santo (e noutros casos pais e mães biológicos), nas rodas de orixá, podemos reconhecer o caráter contextualizante e espiralar do tempo, em que as brincadeiras se tornam metodologias de convivência e estímulos de sociabilidade.

Se “o evento encenado no e pelo corpo inscreve o sujeito e a cultura numa espacialidade descontínua que engendra uma temporalidade cumulativa e acumulativa, compacta e fluida” (MARTINS, 2021, p. 87) produzindo aprendizagens e saberes, memórias e convivências, as brincadeiras são fundamentais para a constituição de espaços educativos.

A mitopoética de Oiá-Iansã nos ensina a dançar a dança já dançada, uma forma de assimilar repertórios éticos e estéticos tanto políticos quanto poéticos. Em sua epistemologia, podemos perceber que a dança, quando brincadeira, também possibilita formas de transcriar, reencorpar, reincorporar e restituir alteridades “sob o signo de reminiscência. Um saber, uma sapiência” (MARTINS, 2021, p. 87).

O tempo espiralar e sua ação contextualizante fundamentam a criançagem e fazem com que ela reverbere na reprodução de ecos-mundos e de multiplicidade como uma sofisticação e uma complexidade abundantes. Ser criança é uma das possibilidades do devir

macumbeiro em sua estrutura pedagógica incorporada e corporificada de assimilação e de reconhecimento ontológicos, porque

no corpo o tempo bailarina. E em seus movimentos funda o ser tempo, inscrevendo como temporalidade. Dos gestos primevos é que respira a voz, inspirando nos seres o sopro divino, o hálito originário que circunscreve em torno de si e em si mesmo o sagrado. Antes de uma cronologia, o tempo é uma ontologia, uma paisagem habitada pelas infâncias do corpo, uma andança anterior à progressão, um modo de predispor os seres no cosmos. O tempo instaura os seres no próprio tempo e os inscreve em rítmicas cinesias” (MARTINS, 2021, p. 21)

Essa encantaria brincante e ritmada da criançagem é a faísca possibilitadora de ontologias. José Beniste descreve as crianças de terreiro como criativas, engenhosas e propícias para a macumbaria, porque “é nessa idade que se aprende melhor o pé de dança” (BENISTE, 2012, p. 16), sendo esse pé de dança uma espécie de viração.

Em um texto introdutório à publicação do estudo empírico de Stela Guedes Caputo sobre crianças de terreiro, o *Educação nos terreiros*, o historiador evidenciou a potencialidade criativa dos erês e escreveu que as crianças são

pessoas que centralizam sua vida na religião, em todas as coisas (de experiência na vida) são religiosas, através de todas as circunstâncias de vida, de todas as nuances, suas alegrias e seus problemas. A religião penetra tanto em suas vidas que se expressa em vários sentidos: constitui o tema de cânticos, acha vínculos em mitos e provérbios que são a base de sua filosofia de vida. É uma cultura que não possui nenhum documento escrito em seus primórdios – tudo o que foi preservado nos chegou por palavras faladas e ouvidas, que passaram de geração em geração, sendo denominadas tradições orais. São elas que nos permitem ver que as questões fundamentais da religião foram perguntadas e respondidas no passado e, em consequência disso, essas tradições, agora disponíveis, se transformam em realidade. Mas isso não impede que surjam problemas de interpretação, pois a vida é cheia de paradoxos e contradições. (BENISTE, 2012, p. 16 e p. 17)

Esses paradoxos e contradições podem ser percebidos como a complexidade e a sofisticação dos corpos macumbeiros, uma vez que essas experiências e esses saberes apreendidos e aprendidos não se resumem apenas a uma experiência religiosa. No decorrer desta tese, vimos os eixos que caracterizam socialmente e politicamente a terreiragem: o samba, a macumba e o cotidiano. E há de se esperar que existam outros tantos nas dinâmicas sociais da brasilidade. Oxalá permita que os paradoxos e as contradições ganhem potências políticas, econômicas e culturais variadas, a fim de provocar novas (re)elaborações de vida e outras (re)existências encantadas.

Para esse esperar é preciso de viração, seria um encontro entre a malandragem e a criança, um cruzo estético do tempo espiralar com a ética exusíaca de vadiar. O recurso da vadiação é

uma inteligência reconstrutora de nossas presenças, memórias e saberes em meio à dinâmica de um jogo desigual que nos adultera e nos torna escassos de saídas brincantes. Porém, para dar passagem a um vadio há de se pisar miudinho, escarafunchar as brechas e lembrar que do pequeno se faz um grande, mas do grande não se faz um pequeno. Em um mundo em que nos perdemos diante apenas do que se pinta como grandeza, a vadiação cava belezas nos vazios das imensas obras (...). Existem infinitas formas de ser criança, basta que o candeeiro da meninice se mantenha aceso, pois é ele que acende o que realmente importa, aquilo que um rei não pode comprar”. (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 117)

Dentre essas infinitas formas de ser criança há um conhecimento de ritualização da vida que pouco tem a ver com a exclusividade religiosa. A epistemologia de terreiro, por meio dos trânsitos político-sociais e educativos dos corpos e da oralidade, oferece dinâmicas de aprendizagem que (re)encantam a vida e possibilitam os processos de (re)existência.

A historiadora Maria Antonieta Antonacci, ainda em seu livro *Memórias ancoradas em corpos negros*, defende que essa dinâmica está ligada às culturas de entre-lugares que articulam ética e estética em processos diaspóricos. Para ela,

sem dogmas de fé, dançando com deuses, em ritmos e rituais de cada divindade de seu panteão, povos africanos assumem atitudes de congraçamento com forças e energias de todos os seres que interagem em suas cosmologias, mantendo-se equidistantes de fundamentalismos de qualquer natureza, apesar de sofrerem fortes intolerâncias. (...) Com a beleza negra reencantando o mundo em ética e estética de culturas “entre-lugares”, enraizadas na potenciação cultural e emocional de povos e culturas que experimentaram diásporas dos tempos modernos, herdeiros de matrizes africanas junto a outras humanidades subalternizadas vêm minando a modernidade/colonialidade imposta na invenção e projeção do Ocidente. (ANTONACCI, 2014, p. 30 e p. 31)

Para a terreiragem, essa perspectiva é bem-vinda por se tratar de um espaço que surge a partir de um encontro: a brasilidade é a incorporação dos saberes negros africanos e indígenas às ruas sociais e políticas do Brasil. Há uma constante diáspora de corpos que constituem o ser brasileiro. Um desses entre-lugares (BHABHA, 1998) que emergem do encontro encruzilhado e de suas potências é a vadiagem ou a criança ou a capacidade de brincar.

O cotidiano é o espaço social cantado para União da Ilha do Governador em 2014. Quando a escola convida todos e todas a brincar é por meio do cotidiano que ela elabora sua dinâmica brincante. Porque, entre as arruaças e o tempo espiralar, o caráter contextualizante do samba-enredo fica evidente na estrofe: “brinque com o que a vida lhe dá. / O barro vira ouro no chão. / Vem reciclar a saudade, de ioiô nas mãos de iaiá. / Nas travessuras ao léu, por esse imenso país / vai colorindo o céu em um bailado feliz”.¹⁴⁸ Brincar com o que a vida oferece, reciclar as saudades e bailar com felicidade podem e são consequências das travessuras e, por isso, exemplos de memórias adquiridas e produzidas como recursos de sociabilidade e de sujeitificação.

Esses ecos-mundos e essas multiplicidades são fundamentais para o terreiro ser um espaço de aprendizagem. A dança e a brincadeira produzem circularidades espiraladas, “quer no bailado do corpo, quer na ocupação espacial que o corpo em voleiros sobre si mesmo desenha” (MARTINS, 2021, p. 86), por isso, mitopoéticas e sambas-enredo convidam a brasilidade para brincar e para dançar, na constituição de processos plurais e diversos de convivência. Por isso, nascer, sobreviver e morrer pouco interessa às sofisticadas e complexas experiências de terreiro, enquanto houver possibilidades brincantes para existir e (re)existir, encantar e (re)encantar, haverá devir macumbeiro.

Haddock-Lobo, Rufino e Simas (2020) já defenderam que a escola normativa, a educação como instrumento de controle e de pasteurização de identidade excluem qualquer capacidade de brincadeira. Por isso, podemos nos permitir, a partir da viração, entender a epistemologia de terreiro como vozes de um corpo em constante cisma, num exercício de dúvida e descoberta. Se pensarmos no tempo e no espaço como um hiato ocupado por um corpo em movimento que produz um espiralar ontológico brincante, podemos assumir que a memória é a metodologia desse conhecimento.

A historiadora Maria Antonieta Antonacci evidencia o recurso de apreensão e de incorporação que a memória tem ao produzir alteridades, principalmente nas cosmopercepções negroafricana que padeceram sob diásporas violentas e cotidianamente padecem sobre não-lugares impostos pelo Brasil-nação. As comunidades-terreiro são devedoras dessa complexa e sofisticada capacidade de recuperar e de apreender memórias

¹⁴⁸ *É brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira.* Samba-enredo União da Ilha do Governador em 2014. Composição de: Carlinhos Fuzileiro, Paulinho Poeta, Canindé, Flávio Pires, Gabriel Fraga e Régis.

como processos de sujeitificação e, ao mesmo tempo, como possibilidades contextualizantes e metodologias de relacionamentos políticos e estéticos.

Segundo a historiadora,

apreender trabalhos de memória na contingência de corpos em diáspora, que interagem entre códigos de gestos, vozes, sons, imagens, em atos e atitudes que escapassem à vigilância de seus senhores e lograssem alcançar companheiros de destino, adveio de exercício de recolha de seus rastros entre viajantes e estudiosos com diferentes perfis e propósitos, em distintos tempos e espaços. (...) No emaranhado de redes que circularam suas memórias e interações, forjaram “vozes do corpo” no improviso, reinventando viveres de resistência em suas linguagens, que restam no subterrâneo de histórias hegemônicas. (ANTONACCI, 2014, p. 31)

A criação não pode padecer na subalternidade e no não-reconhecimento de suas reverberações epistemológicas, apreensões ontológicas e de seus recursos metodológicos. Isso que Antonacci revela como decisão acadêmica de perceber as contribuições epistemológicas dos corpos diaspóricos, nós entendemos como a viração da brasilidade em seus processos de (re)existências. Se o samba da União da Ilha do Governador cantou que “meu carnaval é o quintal do amanhã. / Tá na hora, vamos simhora. / Amar é dar proteção ao maior tesouro da nação”,¹⁴⁹ precisamos recuperar essa ideia de tempo espiralar sobre o ontem, o hoje e o amanhã e reconhecer as continuidades e os processos de evocação constitutivos do devir macumbeiro, seja no caráter brincante do erê ou revelador da ancestralidade, os ecos-mundos e as multiplicidades são ressonâncias da convivência da brasilidade.

Nesta tese, nós já percorremos um caminho que nos possibilita entender a macumbaria por trás desse trecho do samba-enredo da União da Ilha¹⁵⁰. O amor, para os sujeitos macumbeiros, é uma decisão, um processo harmônico entre os conflitos e os acordos de indivíduos que se reconhecem a partir do convívio. O carnaval é festa, os quintais e as ruas são espaços cotidianos de convivência. E o maior tesouro da nação são os corpos vivos, as alteridades de sujeitos e sua sujeitificação abundante. Esses tesouros da nação são os erês (as crianças) e os ancestrais que se percebem como continuidade de uma linha

¹⁴⁹ *É brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira*. Samba-enredo União da Ilha do Governador em 2014. Composição de: Carlinhos Fuzileiro, Paulinho Poeta, Canindé, Flávio Pires, Gabriel Fraga e Régis.

¹⁵⁰ Ainda referência à *É brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira*. Samba-enredo União da Ilha do Governador em 2014. Composição de: Carlinhos Fuzileiro, Paulinho Poeta, Canindé, Flávio Pires, Gabriel Fraga e Régis.

existencial que não se resume a nascer, sobreviver e morrer. A brasilidade existe na permanência.

Antonacci recorreu aos corpos diaspóricos em um processo de escravização para conceituar a memória como um recurso de sujeitificação. Haddock-Lobo, Rufino e Simas perceberam as produções e reproduções desses corpos em diáspora por meio das dinâmicas brasileiras. Ambas as perspectivas nos ajudam a estimular cada vez mais a perspectiva da ciência social de que os campos políticos da brasilidade não podem ser compreendidos exclusivamente como lugares desassociados. A macumba é mais do que uma religião. O samba é mais do que uma festa. As ruas são mais do que um espaço cotidiano.

Os entre-lugares que surgem e ressurgem a cada espiadela são as potências epistemológicas para fazer ciência no Brasil. O terreiro é um espaço de educação não por educar, mas justamente por deseducar. O que a escola normativa ensina em seu espaço de prisão, o terreiro subverte por meio da liberdade. A malandragem e a padilhagem viram filosofia, o amor deixa de ser uma ausência, um vazio do desejo, para ser uma decisão e uma ação, e a criançagem ganha repertório poético e ação pedagógica.

Seria nossa capacidade de manter

um repertório poético das inúmeras ancestralidades e infâncias aldeadas em nossas margens. Esse enredamento traz a força inventiva da brincadeira, que explora temporalidades e gramáticas. Desse jeito, cavar outras formas de ser é cultivar o terreno para frutificação de outros sentidos e sonhos. Em outros termos, é fazer política, pois reposiciona, uma vez que para nos construirmos enquanto corpo saudável teremos também de nos deslocar, ou seja, nos remontar, a partir daquilo que foi adulterado. (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 116)

Para o devir macumbeiro, a criançagem é nossa capacidade de filosofar sobre nós mesmos a partir da permissão. Ao nos tornarmos adultos, “mais velhos”, podemos nos perguntar sobre o que deixamos de experimentar justamente por termos nos condicionado e nos enquadrados à fé do Brasil-nação? Sabemos que experiência e sentimentos não podem ser deixados de lado se nos ocuparmos do caráter contextualizante da existência.

Sabemos que a contribuição epistemológica é de terreiro e compreendemos que a brasilidade é disputada nos entre-lugares de interação, de tolerâncias e intolerâncias, de ética e de estéticas. Por isso, apesar de recursos sofisticados e complexos, como o da noção do tempo espiralar e de sua ação contextualizante, que as macumbarias praticam no cotidiano, elas são sistematicamente violentadas pelo Brasil-nação.

Demonstraremos, nesta parte da tese, uma aplicação violenta do desencanto e das estratégias de aniquilamento praticadas pelo poder hegemônico no Brasil: o racismo religioso. Mas como o nosso caráter é subversivo e não linear, antes de sistematizarmos a violência, vamos nos permitir um pouco mais a brincadeira e, no próximo capítulo, adentramos à festa da infância.

8.2 Criançagem: uma festa

Nós já sabemos que o terreiro é um espaço de festa e a festa é uma desordem, um lugar de encantamento, de histórias e de aprendizagens. É, também, o lugar do esperar, do desejo, o que podemos considerar como a potência filosófica do “quem dera”, o que nos abre um campo de possibilidades. Como cantou o Viradouro em 2017, “quem dera poder tocar as nuvens de algodão, / quem dera mergulhar na doce tentação. / Colorir um mundo bem mais belo, / fazer da alegria o meu castelo / com lápis de cor, eu vou desenhar / traços da minha paixão”.¹⁵¹

As nuvens de algodão, a doce tentação e o mundo mais belo são mais do que metáforas poéticas de um desejo de autorrepresentação. Representam aquilo que Antonacci (2014) considerou ser “repertórios” de diáspora elaborados nas associações e nos deslocamentos das fronteiras e o que Haddock-Lobo, Rufino e Simas (2020) conceituaram como encantamento. Ambos os conceitos nos ajudam a entender a festa social que sustenta a criançagem, esse desejo de operar a existência a partir do “quem dera” filosófico, de um esperar.

No próprio samba-enredo do Viradouro essa esperança está representada nos verbos “colorir”, “fazer” e “desenhar”. Ao recuperar o erê, os desejos de criança, é possível perceber as dinâmicas sociais necessárias para alcançar a “alegria de um castelo” e os “traços da minha paixão”, sendo esses alcances não ofertados nem instrumentalizados pelo Brasil-nação, mas pela própria brasilidade, afinal, é com lápis de cor que se desenha seus desejos, é com o próprio repertório que se estimula e pratica o tempo espiralar e sua ação contextualizante.

¹⁵¹ *E todo menino é um rei*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2017. Composição de: Anderson Lemos, Bertolo, Claudio Mattos, Diego Nicolau, Fábio Borges, Felipe Filosofo, Manolo, Renan Gemeo e Rodrigo Gemeo.

O samba nos revela uma das possíveis percepções desenvolvidas pelos terreiros por meio do devir macumbeiro, a da alteridade, uma forma abundante de sujeitificação praticada em seus diferentes campos sociais, permitindo que “aqui todo menino é um rei”. Ou seja, crianças não precisam ser amadurecidas como frutas em árvore para que tenham um valor produtivo na vida, elas em si já são tão importantes quanto seus mais velhos e velhas, na continuidade, na presentificação e na permanência. Se Antonacci (2014) considera que os protagonistas das culturas diaspóricas se comunicam por meio do trânsito, nós percebemos na brasilidade as alternativas desse cindir de vida, uma (re)elaboração a partir da cisma, de uma intuição renovada e deslocada, o caráter contextualizante que as macumbarias produz.

Pela ética exusíaca e pela estética exunouveau, a complexidade e a sofisticação da criançagem são percebidas na estrofe do mesmo samba do Viradouro, em que são cantados “os sonhos nos acordes da canção, / o coração se entrega à magia. / Cenário de aventura e ilusão / onde a imaginação é poesia. / No meu pequeno lugar viajei, na infinita imensidão do meu olhar”.¹⁵² Se a filosofia exusíaca é um contínuo engolir e cuspir (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020), nessa estrofe podemos perceber a ciranda que se forma entre a realidade do Brasil-nação e a teimosia existencial da brasilidade que engole e cospe as artimanhas de controle aplicadas pela normatividade.

É uma ética de “sonho”, de “magia”, de “aventura” e de “ilusão”. A “imaginação” é renovada pelo trânsito diaspórico da subalternidade ao se tornar “poesia”. Sonhar em um pequeno lugar (seu cotidiano) é muito grande, tão grande que revela a infinita imensidão. Um olhar que projeta a capacidade de esperar e a possibilidade de continuar. As imposições enraizantes são desviadas e transgredidas pelas políticas e poéticas da ação contextualizante dos sujeitos macumbeiros.

As hierarquias que inferiorizam os saberes populares são as mesmas que normatizam os corpos e sistematizam a ciência a partir de referenciais hegemônicos que excluem qualquer possibilidade vislumbrada nos contornos. O que o Viradouro levou para a avenida em 2017 exemplifica a emergência da festa como um dispositivo da (re)existência. Mais adiante, nesta tese, veremos que *Nós sabemos morrer*, mas só o sabemos por compreendemos o que é existir. E brincadeira, tanto quanto ser criança, é coisa séria para a epistemologia de terreiro,

¹⁵² *E todo menino é um rei*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2017. Composição de: Anderson Lemos, Bertolo, Claudio Mattos, Diego Nicolau, Fábio Borges, Felipe Filosofo, Manolo, Renan Gemeo e Rodrigo Gemeo.

para as aglutinações, ou os hibridismos, ou as insurgências dos entre-lugares que as diásporas brasileiras elaboram por meio dos trânsitos da brasilidade. A circularidade e a multiplicidade das macumbarias são potencializadas por meio da compreensão espiralar do tempo. Por isso, só sabemos morrer quanto percebemos o tempo-criança e o esperar como possibilidades.

Nós mesmos, enquanto acadêmicos macumbeiros e sujeitos forjados em dinâmicas e práticas de macumbaria, também podemos reproduzir a normatividade, tanto conosco, em nosso próprio encarceramento, quanto em reproduções de sociabilidade simplistas e binárias, por sermos herdeiros e herdeiras da colonialidade e do senso comum por ela incutido. Como Simas (2020) nos lembra ao problematizar o ensino normativo, a educação das escolas, em *O corpo encantado das ruas*, nós precisamos transgredir e reconhecer as arruaças como pedagogias do encantamento.

Ele mesmo, enquanto um historiador das ruas e dos feitiços da brasilidade, adverte que algumas escolas de samba já reproduziram preconceitos, mesmo o samba sendo um produto complexo e sofisticado, elaborado pela ética exusíaca e pela estética exunouveau. Por isso, nós reforçamos a necessidade de percebermos as macumbarias não como recursos de aplicabilidade conceitual, mas com autonomia e ressonância suficientes para a percepção da brasilidade, sendo contraditória, paradoxal, complexa e sofisticada, tudo ao mesmo tempo.

A macumbaria, por meio de seu tempo espiralar, “restaura, expressa e, simultaneamente, produz conhecimento” (MARTINS, 2021, p. 89) criando “*locus* e ambiente do saber e da memória” (MARTINS, p. 2021, p. 89). Podemos assumir que o desejo e o esperar são capacidades criativas e profundamente encantadoras da criançagem. O caráter brincante, transgressor e transitório das crianças faz com que assumamos um ambiente para as possibilidade e imprevisibilidades de nossas sujeitificações e alteridades.

Nesse mesmo “quem dera” tão pedagógico e potencializador de corpos macumbeiros, o Viradouro cantou que “gira boneca, brinca de porta-bandeira. / Nessa brincadeira quero ser seu par. / Desejo ser mais um super-herói, / porque menino sonha demais. / Menino sonha com coisas que nunca esquece / e quando cresce não vê jamais”.¹⁵³ À primeira vista, parece um reforço binário de gênero, reproduzindo condutas normativas e incentivos pragmáticos, mas precisamos nos atentar ao caráter transitório e dinâmico das macumbarias, e nos

¹⁵³ *E todo menino é um rei*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2017. Composição de: Anderson Lemos, Bertolo, Claudio Mattos, Diego Nicolau, Fábio Borges, Felipe Filosofo, Manolo, Renan Gemeo e Rodrigo Gemeo.

perguntar o que seria sonhar demais? Quando o samba-enredo provoca esse pensamento articulado às coisas que nunca esquecemos e que não vemos mais depois de crescidos, reforça a potencialidade do sonho e do desejo, inferindo a transgressão dessa ideia normativa e temporalizante. As macumbarias praticam o tempo espiralar e sua ação contextualizante, por isso, para os sujeitos macumbeiros não esquecer já é uma forma de ver.

Ainda assumindo as impressões à primeira vista, nessa mesma estrofe, grandes contribuições subversivas e transgressoras das macumbarias parecem ter sido esquecidas, com o reforço na normatividade dos papéis sociais, conceituando o que seriam brincadeiras de menino e brincadeiras de menina. Poderíamos até recuperar a ideia de que o samba pode reproduzir violências hegemônicas e binaridades coloniais, como pontuado com atenção e criteriosidade por Luiz Antonio Simas em outro estudo seu, dividido com o historiador Alberto Mussa, *Samba de enredo: história e arte*.

Nesse livro, os pesquisadores conceituaram o balanço extrínseco e intrínseco do samba-enredo e do “carnaval com finalidades pedagógicas” (MUSSA; SIMAS, 2021, p. 53) para caracterizar a transgressão da terreiragem nessa poética e nessa política que relaciona algo aparentemente sistematizador e estruturador da colonialidade para transgredir, desviar, complexificar e sofisticar. É por meio de algumas assimilações simplistas, reducionistas e tão perpetuadas pelo Brasil-nação que a brasilidade (re)encanta na imprevisibilidade e na possibilidade.

Por isso, mesmo quando estigmas segregadores e purismos de gênero, como coisas de menino ou coisas de menina, estão presentes nas mitopoéticas ou nos sambas-enredos da terreiragem, o sujeito macumbeiro não está passível da retórica hegemônica nem mesmo alheio às alteridades abundantes, pelo contrário. Pode até parecer que o Brasil-nação sempre orbite em torno da brasilidade, e em vez de (re)elaborarmos (re)existências precisamos assumir um lugar de resistência, de combate e de oposição. Mas, “samba e enredo andam juntos” (MUSSA; SIMAS, 2021, p. 53), por isso, as meninas que “giram bonecas” e os meninos que “desejam ser mais um super-herói” não representam possibilidades, são as possibilidades.

E, ao assumirmos a ação contextualizante, a multiplicidade e os ecos-mundos das macumbarias, as comunidades-terreiros praticam os trânsitos plurais que não se restringem a binaridades. Os exemplos alegóricos na retórica do enredo podem parecer uma pedagogia

normativa, mas só parecem. Se “os grandes sambas ultrapassam os limites da avenida e perpetuam” (MUSSA; SIMAS, 2021, p. 133) ética exusíaca e estética exunouveau como um devir possível, podemos recuperar sua ação brincante, sua capacidade festiva e sua pedagogia arruaceira.

É por saber que o Brasil-nação constantemente tenta vigiar, punir e controlar a brasilidade, que os sambas-enredo bagunçam sua retórica e sofisticam seus enredos e alegorias para instruir com ginga, com sagacidade, com balanço e com movimento. Porque “na encruzilhada entre o esgotamento estético e a renovação, o certo é que o samba-enredo continua” (MUSSA; SIMAS, 2021, p. 201), por isso, estimula a ação contextualizante das macumbarias.

Quando assumimos a retórica da festa, transgredindo as imposições sistemáticas de conceitos inventados e perpetuados pela colonialidade, reforçamos a filosofia exusíaca do “engolir e cuspir”. Ainda recuperando os lugares binários apresentados no samba do Viradouro, do que é brincadeira de menina e de menino, na perspectiva exusíaca, o que nos interessa menos tem a ver com essa segregação e mais com o esperar, o “quem dera”, o estímulo à criação, às vontades brincantes e aos desejos de festejar.

Esse lugar binário e normativo das crianças, a partir de seus gêneros opostos e, conseqüentemente, excludentes é logo abandonado na próxima frase cantada pelo samba, em que o desejo, a promessa e a fantasia são recuperados no processo de (re)existência, pois tanto os meninos quanto as meninas “sonham com coisas que nunca esquece(m) e quando cresce(m) não vê(em) jamais”.¹⁵⁴ O devir macumbeiro possibilita a prática do tempo espiralar e de sua ação contextualizante em que só o movimento presente em não esquecer já é uma forma de ver, de permanecer e de continuar.

Nas macumbarias, o repertório de linguagem e de metáfora é maior do que a representação de gênero imposta pelo Brasil-nação. O que ecoa na avenida do samba é experimentado nas macumbas e reproduzido no cotidiano das ruas: são as crianças possíveis, plurais, diversas e múltiplas. O protesto do samba-enredo está no fato de existirem crianças que, quando crescem, não alcançam seus sonhos projetados na infância, porque são vítimas sociais de um projeto genocida e excludente, da retórica de vidas úteis, do progresso violento,

¹⁵⁴ *E todo menino é um rei*. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2017. Composição de: Anderson Lemos, Bertolo, Claudio Mattos, Diego Nicolau, Fábio Borges, Felipe Filosofo, Manolo, Renan Gemeo e Rodrigo Gemeo.

do encarceramento de corpos, do racismo, da misoginia, da heteronormatividade e do mandonismo.

Esse trânsito diaspórico da brasilidade é impulsionado pelos ecos-memórias e pelas multiplicidades que surgem e ressurgem das comunidades-terreiro. O samba, a macumba e o cotidiano que constituem o ritual da brasilidade e (re)elaboram o devir macumbeiro revelam a importância de ser criança. O que o samba-enredo do Viradouro reforçou foi essa ontologia brincante, essa epistemologia da festa e essa metodologia contextualizante.

Para as comunidades-terreiro, a criançagem é a nossa capacidade de aprender pelo corpo, pela brincadeira, pelas dinâmicas possíveis a partir do drible, do desvio e da transgressão. É uma forma de assegurar a individualidade de cada existência e a sua permanência no coletivo, por percebermos na criança a oportunidade de um amanhã (do “quem dera”), um esperar.

Se praticarmos o reducionismo e a explicação simplista como metodologias de análise, o samba da União da Ilha do Governador de 2014 também pode reproduzir uma normatividade e uma retórica hegemônica ao elaborar um convite prático, em uma de suas estrofes: “vem no reino da ilusão, me dê a sua mão / e pegue na estante, um livro fascinante, / personagens da imaginação (é tão bom, é tão bom)”.¹⁵⁵

À primeira vista, podemos assumir a perspectiva de que apenas as narrativas escritas são possibilidades epistemológicas, como se elas fossem o único recurso de imaginação, de possibilidade e de informação, porém, o próprio reino da ilusão é o carnaval, e a transgressão, o drible e o desvio são fundamentais para que alcancemos a complexidade e a sofisticação presentes nesses sambas que muito dizem quanto sentidos e experimentados, em vez de apenas ouvidos e lidos.

A oralidade e o recurso da memória, tão defendidos como recursos fundamentais para a continuidade, a permanência e a (re)elaboração da sociedade, são práticas comuns e constantes dos sambas-enredo que atravessam a avenida e, à exemplo desse da União da Ilha, são um convite (me dê a sua mão) para carnavaizar a vida, festejar a existência e ser criança.

O pensamento encruzilhado, na criançagem, é um ensinamento de terreiro, um convite para recorrer ao passado e construir pontos de convergência com o presente e um

¹⁵⁵ *É brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira*. Samba-enredo União da Ilha do Governador em 2014. Composição de: Carlinhos Fuzileiro, Paulinho Poeta, Canindé, Flávio Pires, Gabriel Fraga e Régis.

“quem dera” futuro: é o tempo espiralar e sua ação contextualizante. O desejo da brasilidade é que possamos gargalhar com os erês e formar uma ciranda jocosa para não sucumbir à normatividade. É brincando que nós conseguimos transgredir e recuperar as nossas possibilidades de desejo e imprevisibilidade da fantasia.

O projeto colonial do Brasil-nação, seu dispositivo retórico da fé, e o fascismo instaurado pelo conservadorismo criminoso e violento elegem corpos matáveis e colocam em prática um genocídio, também, infantil, porque já perceberam que a liberdade e a transgressão presentes nos desejos e nas fantasias das crianças possibilitam ecos-mundos e multiplicidades que possibilitam (re)existência e (re)encantamentos de abundância, sujeitificação e alteridade.

8.3 Criançagem: transgressão à ordem

Pela perspectiva exusíaca, o que interessa ao devir macumbeiro não é a subversão, mas a transgressão. Podemos, inclusive, perceber esse desvio, esse drible e essa ginga na autonomia que as comunidades-terreiro propiciam a cidadãos e a cidadãs, tanto no processo de sujeitificação quanto no reconhecimento e na (re)elaboração de alteridades.

A própria consciência do tempo como um espiralar e potencializada por sua ação contextualizante é algo fundamental para as produções e reverberações de ecos-mundos e de multiplicidade das macumbarias. O ritual da brasilidade é a manutenção cotidiana de algo próximo ao hábito e à repetição, o que propicia sofisticação e complexidade nas dinâmicas de convivência.

O caráter pedagógico e educativo das macumbarias menos tem a ver com a normatividade do Brasil-nação e mais com a liberdade da brasilidade. São formas plurais e diversas de ser e de estar em sociedade produzindo, compartilhando e festejando ontologias, epistemologias e metodologias por meio de corpos abundantes e de alteridades de sujeitos. Por isso, o tempo e o modo são importantes para o devir macumbeiro, porque tudo reverbera em um círculo não vicioso, mas constante, que permite determinadas continuidades específicas e propícias para as experiências encantadas.

Talvez essa seja a maior dificuldade que o ambiente acadêmico tenha para alcançar o devir macumbeiro em sua autonomia e sua independência. O que as macumbarias produzem

é uma característica “meta-constitutiva, nas quais o fazer não elide o ato de reflexão; o conteúdo imbrica-se na forma, a memória grafa-se no corpo, que a registra, transmite e modifica dinamicamente” (MARTINS, 2021, p. 88), por isso, o saber e o conhecimento são produtores e resultados de devir, de possibilidades e de imprevisibilidades.

Enquanto o Brasil-nação impõe certezas, a brasilidade opera pela dúvida. A encruzilhada é fundamental para a transformação, para o movimento, para as (re)existências. Temos assumido um lugar político e poético para perceber as relações estabelecidas entre as macumbarias e a secularidade, entre os rituais e a fé, entre o encantamento e o desencanto, para que consigamos sistematizar as realidades abundantes que a terreiragem, pelo samba, pela macumba e pelo cotidiano, propicia às dinâmicas brasileiras e a sujeitos sensíveis a suas possibilidades.

Lugares de encontro encantado, cruzamentos de caminhos e sopros de oportunidades são algumas das possíveis percepções conceituais que podemos desenvolver sobre o lugar de aprendizagem percebido, estabelecido e transgredido pelo devir macumbeiro, tanto nas dinâmicas de seu tempo espiralar quanto nas suas ações contextualizantes, mas precisamos especificar algo fundamental para que essa estética exunouveau e essa ética exusíaca sejam percebidas: a criança.

Em seu livro *Performances do tempo espiralar*, Leda Maria Martins fala dos processos de assimilação e de educação por meio do corpo. A intelectual caracteriza esse movimento como “dínamo e repositório de energia movente, a cinesia originária sagrada, constantemente em processo de expansão e de catalisação” (MARTINS, 2021, p. 60), por isso, um processo exusíaco de aprendizagem.

Esse movimento expansivo de assimilações estética e ética está presente nos sambas, nas macumbas e nos cotidianos como faíscas potencializadoras das relações políticas e poéticas da brasilidade. A pluralidade, a multiplicidade e a diversidade estabelecem possibilidades e imprevisibilidades que sujeitos macumbeiros reverberam em seus lugares de relação sociopolítica.

Por isso, temos assumido a mitopoética e os sambas-enredo como recursos de interpretação e de exemplificação do nosso percurso teórico, mas outros caminhos também podem ser percorridos, por meio de análises de roupas, cantigas, comidas, cerimônias, festas, assentamentos, documentos de registro, cartas, empreendedorismo, militância, ações

afirmativas, monumentos etc. Nosso intuito é o de que os ecos-mundos reverberem para além desta tese e que outros pesquisadores e pesquisadoras deem continuidade.

Retomando nossa sistematização de conhecimento, desejamos que o devir macumbeiro seja o lugar de encontro encantado, o cruzamento de caminhos e o sopro de oportunidades para outras possibilidades e imprevisibilidades no fazer científico. Se a palavra “ecoa na reminiscência performativa do corpo, ressoando como *vox* cantante e dançante, numa sintaxe expressiva contígua que fertiliza o parentesco entre os vivos, os ancestrais e os que vão nascer” (MARTINS, 2021, p. 86), desejamos que a macumbaria reverbere o seu tempo espiralar e a sua ação contextualizante na produção, na manutenção e na perspectiva de conhecimento.

Se pela mitopoética de Oiá-Iansã aprendemos a dançar a dança já dançada, os sambas-enredo oferecem processos miméticos de circularidade cultural, religiosa e social para que política e poética não estejam cindidas, como o Brasil-nação deseja, mas cruzadas, como o faz a brasilidade. Assim, podemos assumir mais uma vez a complexidade e a sofisticação elaboradas pela terreiragem nos processos pedagógicos da sociedade brasileira.

Outro exemplo é menosprezo que o Brasil-nação tem em relação às crianças. Para as macumbarias, ser criança deveria ser um projeto de política pública. Deveríamos assegurar a existência de espaços inclusivos para que a permissão à brincadeira fosse uma realidade das ruas, não do encarceramento programático do capitalismo e do neoliberalismo, na cultura de clubes, condomínios e shoppings.

Se retomarmos a defesa da memória, da aprendizagem e do fluxo diaspórico da historiadora Maria Antonieta Antonacci, poderíamos assumir que, sob a perspectiva de terreiro, a criação pode ser um repertório de viveres cindidos, afinal, o que sobra de liberdade diante do encarceramento e da segregação impostos às crianças? Diante da ordem normativa das vidas como recurso de produção, do desaparecimento dos rituais (HAN, 2021), qual espaço sobra para a existência, a ocupação e o desenvolvimento das crianças?

Poderíamos, ainda, promover uma ação contextualizante a essa pergunta e praticar os trânsitos brincantes das macumbarias: quais espaços sobram para as existências, as ocupações e os desenvolvimentos, também, dos mais velhos e mais velhas, dos ancestrais? Em qual lugar operam, existem e encantam as liberdades?

Em *Coisas nossas*, Luiz Antonio Simas, preocupado com as ruas e com as dinâmicas de encantamento das encruzilhadas, elaborou um manifesto histórico-social para que nós, enquanto sociedade, salvemos as brincadeiras e os processos educativos estimulados, provocados, produtivos e proporcionados pelas arruaças. Segundo o historiador,

o crescimento das cidades e o avanço da urbanização, com as decorrências desse processo, alteraram profundamente as maneiras como as crianças se divertem. A falta do espaço público para as brincadeiras infantis redefiniu com rapidez as maneiras de a molecada interagir, fabular, pular, dançar, correr e inventar o mundo. (...) Fico impressionado com a quantidade de crianças de hoje que mais parecem pequenos adultos; cheias de compromissos, horas marcadas, cursos, responsabilidades, pesos, dramas, estresses e ansiedades. (...) Sou (para usar a expressão em voga) um ativista das brincadeiras, um ecologista dos folguedos. Um mundo em que os adultos perderam a capacidade de brincar é doente. Um mundo em que as crianças perderam a possibilidade de folgar na rua me parece infinitamente pior. (SIMAS, 2017, p. 43 e p. 44)

Assumindo a pedagogia do tempo e seu dínamo exusíaco, encruzilhado e potencializar por meio do tempo espiralar, as memórias como repertórios de sujeitificação e as brincadeiras como pedagogias da liberdade, podemos perceber algo muito caro às macumbarias e bastante menosprezado e inviabilizado pelo Brasil-nação: a brincadeira.

O manifestado de Simas é assumidamente uma constatação de que adultos não sabem brincar porque estão à mercê da mercantilização do desencanto e da produtividade normativa impostos pelo capitalismo e pelo neoliberalismo encarceradores. As crianças que não têm nas ruas seus espaços de sociabilidade, seja por conta da violência sistemática ou pela adultização de suas vivências, pouco assimilam da música, da dança, do ritmo, das cores, do lúdico, da ginga, da ação contextualizante do tempo e do espaço.

O samba, a macumba e o cotidiano estabelecem a brincadeira e a criançagem como recursos de alteridade para que as vidas não reproduzam as imposições do Brasil-nação, de estarem exclusivamente a serviço da lógica produtivista, mas que tenham recursos éticos e estéticos, repertórios políticos e poéticos para que transitem conforme as suas vontades, os seus desejos e as suas assimilações.

Podemos interpretar esse argumento, também, por meio da perspectiva de Antonacci (2014) de que os corpos e os desejos acumulados nos subterrâneos da hegemonia produzem fantasias, prisões e reproduções de violência e de desamparo, o que já assumimos como assujeitamento abstermido. Essa estratégia de aniquilamento é uma forma de cooptação ou de apagamento de repertórios abundantes.

Diante da sistemática violência e da retórica punitivista da fé do Brasil-nação, qual a licença cidadãos e cidadãs têm para alimentar o desejo? Ou para praticar o esperar? Como alcançar o porvir, o “quem dera”, a festa, a alegria e o encantamento? O controle começa com a impossibilidade da criação e da brincadeira. Por isso, por meio dos trânsitos de sociabilidade, dos repertórios de diáspora, a brasilidade (re)elabora em linguagens e metáforas, suas possibilidades de liberdade e de convivência.

Em processos miméticos de assimilação corporal, de trânsitos entre supraviventes e viventes, de ecos-mundos e multiplicidade, a criação, seu caráter brincante, seus entre-lugares lúdicos e transgressores ensinam sujeitos a se organizarem socialmente por meio do encantamento. As crianças não são apenas um lugar seguro para as comunidades-terreiro, mas um lugar propício para as mudanças, a dinamicidade, as (re)elaborações e as (re)existências. É a marcação pulsante do tempo espiralar e a imprevisibilidade de sua ação contextualizante.

Nós podemos perceber essa representação, esse jogo de disputa e de harmonia, esse deslocamento da ética exusíaca e da estética exunouveau na estrofe do samba da União da Ilha do Governador de 2014. Ao cantar “levanta a poeira, / vem nessa brincadeira que eu quero ver. / Nesse baú da memória, / são tantas histórias é só escolher. / Desperta, encanta sua alma de infância / sem forma nem cor fabrica esperança”,¹⁵⁶ a escola reverbera a criação e suas possibilidades brincantes não apenas entre as crianças, mas entre todos e todas que podem e devem experimentar esse tempo espiralar.

Podemos perceber que “levantar poeira” e “escolher as tantas histórias no baú da memória” é um movimento temporal que mais se aproxima de sua ação contextualizante do que de sua marcação excludente, entre passado, presente e futuro. O samba-enredo se utiliza desse tempo espiralar para perceber os pontos de convergência entre o que foi, o que é e o que será, numa reverberação da memória.

A escola canta o que Simas, em *Coisas nossas*, percebeu e temeu, o fato de adultos e adultas estarem perdendo a capacidade de brincar. Assim, tanto a memória quanto o despertar são dispositivos de elaboração de repertórios, de continuidade, de permanência, de historicidade e de sociabilidade. Por meio das metáforas e de outros recursos linguísticos, o

¹⁵⁶ É brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira. Samba-enredo União da Ilha do Governador em 2014. Composição de: Carlinhos Fuzileiro, Paulinho Poeta, Canindé, Flávio Pires, Gabriel Fraga e Régis.

samba evidencia a importância de percebermos, em nossas vidas, aquilo que se foi, aquilo que se é e o que se deseja ser, como recursos de sujeitificação e de alteridade, de (re)existência encantada.

O que Antonacci (2014) classifica como âncoras incorporadas, nesses repertórios apreendidos pela memória, nós assumimos como um recurso de reconhecimento dos corpos em trânsito, das vivências em diáspora, mas principalmente, como potencialidades da brasilidade. Por meio de nossos rituais de convivência, no samba, na macumba e no cotidiano, nós nos reconhecemos nas memórias e reverberamos por meio delas. A criação é o princípio desse porvir e a manutenção desse devir.

Se o Brasil-nação não permite a brincadeira, a brasilidade transgrede e dribla essa imposição. Assim, a criação se torna uma forma de não sucumbir ao que Simas (2017) classifica como novas infâncias, distante das ruas, aproximadas do individualismo, da solidão e do desencanto. As infâncias encarceradas e destituídas de liberdades brincantes. Segundo o historiador,

só me resta constatar que a minha concepção de infância já foi para a roça e perdeu a carroça. Em breve inventarão um aplicativo para se rodar pião pelo celular. Já é mais fácil, afinal, achar um pinguim no verão de Bangu que um adolescente que tenha dado o primeiro beijo em uma brincadeira de pera, uva, maçã ou salada mista. (...) Outra invenção velha pra dedê, a pipa, anda mal das pernas entre a meninada, sobretudo aquela de classe média, criada entre paredes de apartamentos que mais parecem esconderijos da Segunda Guerra Mundial. Mande um garoto viciado em computador debicar uma pandorga com linha 10 de algodão e ele vai achar que você é mais antigo que múmia de faraó. (SIMAS, 2014, p. 71 e p. 72)

A rua não é mais convidativa às crianças. Outro temor de Simas, por perceber que as arruaças estão sucumbidas ao terror da violência sistemática, é o de que estamos desaprendendo a brincar e a ocupar os espaços que são nossos e de nossos processos de sociabilidade. As ações do Brasil-nação são muito certas na segregação, na compartimentalização e nas impossibilidades, fazendo com que as ruas sejam perigosas, traiçoeiras e inóspitas.

Retomando o samba da União da Ilha do Governador, em outra estrofe, a escola cantou que “na vitrine vejo o meu olhar no seu olhar. / Perder ou ganhar, ganhar ou perder, / se conectar, jogar e aprender. / Um super-herói pode ser você”.¹⁵⁷ O que Ito Melodia

¹⁵⁷ *É brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira.* Samba-enredo União da Ilha do Governador em 2014. Composição de: Carlinhos Fuzileiro, Paulinho Poeta, Canindé, Flávio Pires, Gabriel Fraga e Régis.

interpretou não foi a imaginação dos corpos ocupando as encruzilhadas, os becos e os asfaltos, mas sim o desejo do consumo infantil diante dessa “vitrine”. Também cantou a competição dos jogos virtuais ao se “conectar, jogar” e a possibilidade de ser um super-herói, o importado das fantasias megalomaniacas.

Os espantos da criança ficam à mercê dos estímulos de um projeto colonial, dos reforços sistêmicos de ações programadas para satisfazerem um mercado. Diante do desaparecimento dos rituais, da produtividade e do esforço, os repertórios ficam fragmentados. Por isso, quando pensamos nas arruaças, o que se engole e cospe pela filosofia exusíaca são formas de escapar a esses encarceramentos e a esses comportamentos programados.

No trânsito de sociabilidade, apesar da vigilância do Brasil-nação, a brasilidade produz ecos-mundos e multiplicidade que possibilitam a criançagem e seu caráter brincante reverberar pelas comunidades-terreiro, pelos rituais e pelas sujeitificações e suas alteridades. A terreiragem oferece, por meio de suas ontologias, epistemologias e metodologias, uma transgressão à ordem, um salvo-conduto a existências insubordinadas e encantadas. Por isso, a criançagem não resiste, mas (re)existe.

O caráter dinâmico e encantado da criançagem está em seu tempo espiralar e em sua ação contextualizante. Se nos atentarmos ao que Simas elabora como fragmentos, porque

sou daqueles que acham que somos moldados pelos espantos da infância. Trago comigo aqueles impactos que o menino sentiu e reverberaram hoje nas implicâncias, delírios, gostos, temores, afetos e dissabores do adulto. (...) Mas não desanimo. Temos tarefas pela frente: inventar e reconstruir novos terreiros, campos e avenidas. Quem nasceu e aprendeu na fresta, afinal, sempre encontrará as brechas para bater tambor, gritar o gol e cantar um samba. (SIMAS, 2017, p. 83 e p. 111)

Ao relacionarmos essa perspectiva à sistematização de Antonacci (2014) de memórias ancoradas, perceberemos a transgressão da criançagem diante do Brasil-nação e de sua colonialidade. Por meio das brincadeiras, memórias são preservadas, repertórios são compartilhados e identidades são elaboradas. O tempo espiralar e sua ação contextualizante possibilitam o brincar.

Nós percorremos um percurso, nesta tese, de sistematização de um saber que está incorporado em nós que somos brasileiros e brasileiras, sejamos ou não pertencentes ou praticantes de macumbaria. A aplicação metodológica dos conceitos disponibilizados nesta

tese não se resume ao campo social da macumba, mas se expande ao da brasilidade. É por isso que entendemos o devir macumbeiro como fundamental para as produções acadêmicas na Ciência da Religião como um todo, porque é a nossa identidade, o nosso recurso pedagógico e os nossos processos de (re)existências nas relações políticas e poéticas.

Se a criação, ao driblar e transgredir os limites encarceradores e reverberar as dinâmicas do tempo espiralar e suas ações contextualizantes, proporciona o lúdico, engaja a curiosidade e possibilita adultos e adultas a ocuparem o terreno da brincadeira, precisamos assegurar que esse espaço de dúvida, de espanto, de vadiagem, de hipóteses do “quem dera”, de manutenção do porvir esteja presente, também, no fazer científico.

O Brasil-nação tenta expulsar a brasilidade, mas as ruas possibilitam seu encantamento. A Universidade tenta invalidar ou inviabilizar as macumbarias, mas nossos terreiros epistemológicos nunca deixaram de estar nos espaços de pesquisa, porque estão na gente. Os corpos macumbeiros são um trânsito de autorrepresentação que a hegemonia teme por, justamente, revelarem aquilo que parece indesejado, por ser libertador: a ética exusíaca e a estética exunouveau.

Ambas características fundamentais do devir macumbeiro que nem mesmo o cânone hegemônico consegue conter, porque são a capacidade de seres humanos existirem apesar de classificações, de subalternizações, de exclusões e de violências. Tendo em mente que *Nós falamos por nós, Nós sabemos dançar, Nós sabemos conviver e Nós sabemos brincar*, o devir macumbeiro também nos ensina a saber morrer.

Entendemos que acabar com os espaços sociais para ser criança é o início de um projeto de violência sistemática que vislumbra a gradação do extermínio, por isso, estabelece vidas matáveis. Antes de chegarmos a esse eixo entristecido da realidade brasileira, vamos percorrer os caminhos que constituem a criação nos terreiros e a primeira percepção de um racismo religioso, porque para o Brasil-nação a criança é a primeira vítima de seu escrutínio, enquanto para a brasilidade, a primeira possibilidade de porvir.

Capítulo 9

Nosso percurso nesta tese é um cruzo estético e ético de conceitos, de conhecimentos e de saberes (re)elaborados por meio das ontologias, epistemologias e metodologias do devir

macumbeiro. Por isso, diante dos comportamentos enraizerrantes do Brasil-nação, teimosos e fincados nas produções autorreferenciadas, nosso gingado é contextualizante, conforme os ensinamentos brincantes das brasilidade.

Por isso, as voltas e as circularidades provocadas e produzidas por conta dos comportamentos transgressores nos possibilitam perceber as (re)elaborações das macumbarias por meio do tempo espiralar e de sua ação contextualizante, dos ecos-mundos e de suas multiplicidades, das relações políticas e poéticas, de alteridades, de sujeitificações abundantes em vez de assujeitamentos abstêmios, de ética exusíaca e de estética exunouveau.

Essas dinâmicas de disputa entre o Brasil-nação e a brasilidade não estão circunscritas apenas na fé e no ritual, mas na sociabilidade, da política, nas ações afirmativas, nos lugares de subalternidade, nas violências e no encarceramento. Por isso, em *Coisas nossas*, Luiz Antonio Simas constatou que o problema é que “meu Brasil sentimental está indo para o beleléu. Setores do bonde da aleluia acham que umbanda e candomblé são do diabo e incendiam terreiros com o olhar complacente das autoridades” (SIMAS, 2017, p. 110).

Podemos interpretar essa constatação do historiador como uma forma sistemática de desencanto, uma ação política de extermínio e uma prática racista para perpetuação do poder colonial. Nas perspectivas brincantes, podemos pensar essa conduta violenta como ausências de espaço para o “quem dera”, para a nossa capacidade de esperar, para o ser criança. Outra forma de interpretarmos essa constatação é a da sistematização de uma violência praticada e impulsionada pelo Brasil-nação, sob sua retórica de fé, em diversos campos político-sociais.

O ponto de convergência dessa violência racial e religiosa produzida pelo Brasil-nação é o racismo religioso. Nos espaços de sociabilidade, a retórica hegemônica diaboliza territórios religiosos que nem sequer reconhecem a figura de satanás como algo pertencente a seu repertório. Os sambas são lugares menosprezados pela ética e pela estética conservadoras. As ruas são tidas como ambientes propícios para segregações e violências, para escrutínio de sujeitos racializados, sexualizados e generificados sob a perspectiva hegemônica.

Incêndios e destruições de terreiros, expulsão de pais e de mães de santos, exclusão de crianças macumbieras de escolas e da convivência pedagógica, perseguição e encarceramento de corpos negros são alguns dos exemplos das operações do racismo

religioso que, também, pode ser percebido na Universidade,¹⁵⁸ quando se especifica um lugar de subalternidade às cosmopercepções da brasilidade, herdeiras diretas das ontologias negroafricanas e indígenas.

Se pensarmos que “macumba é boa quando serve para deslocados fazerem moda e alternativos falarem de orixá como se fosse signo do zodíaco e terapia de autoconhecimento” (SIMAS, 2017, p. 111), percebemos a mão da branquitude agindo sobre essas ontologias, epistemologias e metodologias de forma estigmatizante e exploradora.¹⁵⁹ Por isso, ficamos com perspectiva de alerta, atenção e comprometimento para que não sejamos, nós cientistas do campo social, reprodutores desse estigma fetichizante ou dessa elaboração alegórica que produz subalternidade.

Precisamos, de alguma forma, experimentar a transgressão. Encontrar brechas que nos permitam perceber existências sem assujeitamentos abstêmios, elaborar uma ciência que transite por lugares sociais, políticos, econômicos, culturais, religiosos etc. sem a falácia quase inquisidora da abstenção e do agnosticismo metodológico. O devir macumbeiro é uma forma de pensar e de perceber a macumba enquanto ciência social, tanto na sua poética, quanto na sua política.

Então, neste capítulo, abordaremos a poética do comportamento transgressor da criançagem, porque precisamos reinventar nossos espaços e terreiros, ocupar as frestas, porque “quem nasceu e aprendeu na fresta, afinal, sempre encontrará brechas para bater tambor, gritar o gol e cantar o samba” (SIMAS, 2017, p. 111).

Além disso, abordaremos a política de uma violência sistêmica, um projeto de extermínio que, na prática, é maior do que a retórica conceitual de um não-lugar, porque o racismo religioso é exercício cotidiano da colonialidade brasileira. Enquanto o não-lugar estabelece margens e limites para pertencimento, o racismo religioso mata e exclui qualquer reverberação de sujeitos e de repertórios negroafricanos e indígenas.

¹⁵⁸ Estudo desenvolvido sobre produções acadêmicas das religiões de matriz afroameríndias nos Programas de Ciência da Religião. BRITO, Ênio José da Costa; PIMENTEL, Cláudio Santana. Notas sobre os estudos das religiões afro-brasileiras nos Programas de Ciência(s) da Religião no Sudeste e Centro-Oeste do Brasil: origens e perspectivas. *REVER: Revista de Estudos da Religião* - v. 19, n. 2. Maio/Agosto 2019. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/rever/article/view/45165>

¹⁵⁹ Sobre isso, desenvolvemos a dissertação de mestrado *Embranquecimento do candomblé? Uma análise da linha sucessória do Axé Ilê Obá, terreiro de nação queto no bairro do Jabaquara, em São Paulo*. Já referenciada nesta tese.

9.1 Entendendo o erê

Em *Arruaças*, um livro brincante dos escritores e pesquisadores Rafael Haddock-Lobo, Luiz Rufino e Luiz Antonio Simas, eles escrevem que “as vivências nos terreiros de nosso Brasil seguem as orientações das sabedorias miudinhas” (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 180), por isso, assumindo essa metodologia da brincadeira e dos saberes miúdos, recuperaremos a ginga contextualizante da brasilidade como alternativa aos comportamentos enraizerrantes do Brasil-nação. Dentre essas miudezas potencializadas e potencializadoras do devir macumbeiro, estão a alegria e a rebeldia dos erês, das crianças, das permissões e dos improvisos.

A criançagem não apenas subverte a ordem, mas transgrede a imposições e impossibilidades. Está no comportamento do erê a liberdade e a abundância como formas de educação e de empoderamento social. Os ecos-mundos e as multiplicidades reverberadas por meio das brincadeiras e da jocosidade brincante (re)elaboram sujeitos e promovem (re)existências por meio do encantamento.

Sujeitificações abundantes e carregadas de alteridade produzem sociabilidades dinâmicas e transitórias nas comunidades-terreiro, por isso, além de promoverem permissão para pertencimento, possibilitam um livre existir pactuado por meio de trocas comunitárias. A complexidade e a sofisticação das macumbarias está presente nas potencialidades do erê, na garantia política de sua existência e poética de sua (re)existência.

O que torna a terreiragem uma experiência social comunitária e agregadora é a essência da brincadeira e da existência jocosa em relação à vida normativa. As imprevisibilidades e possibilidades brincantes estão nas dinâmicas ritualizadas da brasilidade, na ética exusíaca, na estética exunouveau, na malandragem e na padilhagem que gozam a vida e gingam pelos caminhos, no erê e no ancestral que espiralam o tempo e o contextualizam.

O Brasil-nação sistematicamente ataca os terreiros do samba, das macumbas e do cotidiano porque neles estão presentes os saberes e os conhecimentos da abundância e da liberdade, os ecos-mundos e as multiplicidades que reverberam encantamento. Fortalecida na diáspora dos corpos subalternizados, a colonialidade segregou vivências e existências,

estigmatizou sujeitos por meio de seu racismo, de sua misoginia, de sua heteronormatividade e de seu mandonismo.

Sobre o projeto de Brasil-nação e seu desencanto, podemos nos aproximar das percepções da arquiteta, psicanalista e intelectual Joice Berth, que analisa sujeitos racializados, generificados, sexualizados e oprimidos em seu cotidiano. Em seu livro *Empoderamento*, Berth considera que apesar do assujeitamento, os processos de sujeitificação se desenvolvem continuamente. Os corpos e os sujeitos subalternizados, na racialização da brasilidade, desenvolvem uma criticidade em relação a seu papel de subalternidade estrutural, mas isso não o tira do lugar de exclusão e de violência colonial.

Segundo ela,

ressalte-se que o fato de um sujeito pertencente a um grupo oprimido ter desenvolvido pensamento crítico acerca de sua realidade não retira a dimensão estrutural que o coloca sob situações degradantes. Essa é uma das razões pelas quais o empoderamento é um processo gradual. (BERTH, 2020, p.55)

Essa ideia de empoderamento é um conceito interessante para o repertório do Brasil-nação, principalmente por ser fácil de cooptá-lo para as lógicas mercadológicas e produtivistas. Nas dinâmicas capitalistas, o empoderamento vende. Por isso, precisamos nos destituir do caráter enraizerrante das interpretações e nos apropriarmos da ação contextualizante e do gingado de suas reverberações para pensarmos a ética exusíaca e a estética exunouveau diante do empoderamento. Para nós, esse pensamento crítico e essa sujeitificação tem mais a ver a liberdade praticada e compartilhada nas dinâmicas de terreiro e menos com a política panfletária da legitimação capitalista.

Quando falamos de empoderamento, falamos de sujeitificação. Por isso, concordamos com a perspectiva de Berth de que se trata de um processo gradual. Se reconhecer nos lugares estabelecidos pelo Brasil-nação, perceber suas margens e limites, e tentar dribá-los, desviá-los e transgredi-los é um processo cotidiano de assimilação, construção e elaboração.

Para a terreiragem, esse movimento gradual começa com o erê, com a criança. Não que haja um sentido único e exclusivo de temporalidade, como se a criança representasse o início de uma vida entregue ao porvir. Para a macumbaria, o tempo é espiralar e sua ação contextualizante fundamental para que as dinâmicas e os trânsitos sejam possíveis. Por isso,

entendemos que o erê é a potencialidade inicial para assimilações e elaborações de conhecimento e saberes, de repertórios e de memórias, daí, o começo desse processo de sujeitificação.

Na ética exusíaca e na estética exunouveau, a criançagem é uma capacidade ativa que pode ser experimentada por indivíduos de qualquer idade. O processo de sujeitificação é um processo brincante (re)elaborado na convivência e na sociabilidade das escolas de samba, dos sambas de roda, nos quintais, nas ruas, nas macumbas, nas filosofias de botequim, nas festas de Cosme e Damião, nas quitandas de erê etc. E atrelada a essa perspectiva encantada de constituição de sujeito e de alteridade, existe uma experiência empírica dos corpos infantis.

A criança, nos espaços de terreiro, é educada para construir uma identidade autorreferenciada. Ela é tão importante e sua vida tem tanto valor quanto a de outras crianças e a dos mais velhos e velhas. Quem percebeu, pesquisou e conceituou essas experiências infantis nos terreiros foi a jornalista e pós-doutora em educação Stela Caputo. Em seu livro *Educação nos terreiros*, ela identificou as responsabilidades das crianças como algo não menosprezado nem diminuído por suas poucas idades. Segundo ela, “as crianças de candomblé desempenham funções como adultos” (CAPUTO, 2012, p. 66), como se a elas coubessem uma responsabilidade adiantada.

É justamente nessa responsabilidade conferida às crianças que a brincadeira se torna coisa séria. A criançagem permite que o processo gradual de empoderamento dos corpos e sujeitificação dos macumbeiros ocorra de um jeito brincante, encantador e ao mesmo tempo responsável e dedicado. Todos e todas são agregados a uma comunidade que atravessa os limites do terreiro. Um exemplo disso está nas potencialidades diversas que as pedagogias brincantes possibilitam nos diferentes terreiros.

Se a comunidade é a do samba, quando a bateria silencia, sujeitos e seus corpos se entendem como extensões sociais no processo político do cotidiano. Mesmo que o samba acabe, ele continua reverberando em suas existências para além do barracão. O mesmo movimento ocorre nas macumbarias. Quando os orixás terminam suas danças e são recolhidos, eles ainda reverberam ética e esteticamente na sociabilidade de seus sujeitos. Na escola, no trabalho, do dia a dia, o devir macumbeiro produz existências que se entendem como socialmente cruzadas. Por isso, as responsabilidades poéticas e políticas conferidas às

crianças são processos de sujeitificação e de empoderamento brincantes que não menosprezam suas capacidades de assimilação, de apropriação e de educação.

Esse empoderamento individual é necessário para a elaboração de uma comunidade respeitosa, de uma convivência humanitária e de uma reverberação de ecos-mundos e de multiplicidades em que a pluralidade e a diversidade sejam construtoras e propagadoras de alteridades. Esse poder é construído na consciência crítica do indivíduo, sem estar desassociado do comunitário, do coletivo e da sua comunidade, nem esvaziado de sentido.

O erê, por conta sua potencialidade brincante, ensina as comunidades-terreiro a relação política e poética da convivência. A criança, mesmo sendo um sujeito único e constituído de alteridade, estabelece trânsitos de sociabilidade, de comunidade e de diálogo, por estar disposta a interagir e a socializar. É uma dupla como os gêmeos Ibeji e como os irmãos Cosme e Damião.

Assumindo essa retórica de mitopoética, podemos recuperar os processos de empoderamento de Berth. Segundo a intelectual, o individual e o coletivo são fundamentais para os processos de empoderamento, por isso,

vale dizer que isso não significa que a dimensão individual esteja alijada do processo, ao contrário: o empoderamento individual e coletivo são duas faces indissociáveis do mesmo processo. O empoderamento individual está fadado ao empoderamento coletivo, uma vez que uma coletividade empoderada não pode ser formada por individualidades e subjetividades que não estejam conscientemente atuantes dentro de processos de empoderamento. (BERTH, 2020, p. 54)

Se “o oprimido não é um conceito abstrato, mas é marcado por gênero, raça, sexualidade e outras categorias” (BERTH, 2020, p. 54), a criançagem pode representar um dribble, um sacolejo, um peteleco, uma transgressão a essa violência sistemática, uma vez que está na educação dessas crianças o reconhecimento dos direitos de existência.

Quando tomamos a criançagem como um conceito inicial para as macumbarias, acreditamos que é reflexo de seu caráter disponível, de sua curiosidade intrínseca e de seu estigma jocoso. O erê está disposto a conviver, a aprender, a sociabilizar, a se entender a partir das relações que estabelece e a estabelecer relações a partir do seu entendimento. O erê é um encantamento poético da sujeitificação e um transgressão política do empoderamento.

Outra potencialidade da criançagem, ecoada por meio de sua alteridade brincante, é o que Luiz Rufino define como comportamento “apanhador de sonhos”. Para o devir

macumbeiro, essa sabedoria é (re)elaborada pela existência encantada por meio do esperar, do porvir e do “quem dera”.

Em *Arruaças*, o pedagogo e doutor em educação, afirma que

do lugar do qual observo o mundo, teimando em cismar com suas coisas, vejo um moleque que caça histórias no chão de um quintal imaginário. A cada descoberta, ele faz uma tira com um papel colorido e o prende em uma linha. (...) Penso ser necessário uma rabiola de sonhos que enfeite, vadeie e pinte um céu de possibilidades, assim como batuca os curumins. A educação talvez possa cumprir essa tarefa, a de recuperar sonhos, pintar outros sentidos, alargar subjetividades e frear o desencanto. (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 90 e p. 91)

Esse comportamento encismado praticado por Luiz Rufino é o as macumbarias possibilitam em suas comunidades-terreiro e o que nós defendemos que pesquisadores e pesquisadoras pratiquem no fazer científico. Nós precisamos transgredir, brincar, desenraizar e reverberar nossos ecos-mundos e nossa multiplicidade com sujeitificação e alteridade.

É a criação que, elaborada por meio de uma ética exusíaca e de uma estética exunouveau, nos ensina a aprender, nos permite as possibilidades de entendimento e nos coloca diante daquilo que Berth (2020) entende como emancipação de um grupo subalternizado, excluído, escravizado, apartado do ideal de Brasil-nação. A pesquisadora, assim como Antonacci (2014), entende que a preservação da memória é um dos principais instrumentos contra o desmonte e a exclusão.

Por isso, enquanto pesquisadores e pesquisadoras, quando nos inserimos nas percepções das macumbarias e nos aproximamos das comunidades-terreiro, precisamos ter consciência de que reverberamos saberes e conhecimentos racializados, generificados e sexualizados pela colonialidade e, portanto, precisamos sujeitificar esses lugares ontológicos, epistemológicos e metodológicos.

Nossa cisma não pode reproduzir colonialidade nem se apropriar aleatória e alegoricamente de sofisticções e complexidades sistematicamente excluídas e violentadas. As macumbarias têm historicidade, têm sociabilidade e têm estruturas sólidas para manutenção e continuidade de seu devir. Então,

o contexto sócio-histórico é fundamental para pensar a resolução de problemas referentes à população negra. Ou seja, é crucial considerar a realidade concreta desses grupos e criar ferramentas emancipatórias para o acesso a uma vida digna (...) Vemos, então, um dos principais pontos revolucionários da epistemologia

negra, qual seja, a transformação concreta em comunidades, por meio do trabalho de base e compromisso ético com a pesquisa acadêmica, atingindo resultados que o conceito nem sempre alcança, posto que muitas vezes está cercado pelos muros da intelectualidade dominante. (BERTH, 2020, p. 36 e p. 37)

Para Berth (2020), a epistemologia negroafricana é revolucionária em sua promoção de comunidade. Nós, em nosso devir macumbeiro, entendemos que a capacidade de promover, produzir, estabelecer e elaborar convivência é oriunda das sabedorias negroafricanas que terreirizaram ontologias e reverberam na brasilidade seus processos de sociabilidade.

Nas disputas impostas pelo Brasil-nação não podemos estabelecer sociabilidade se não houver sujeitificação e alteridade, ou o que Berth (2020) compreende como empoderamento e Antonacci (2014) como identidade emancipatória. As memórias de diáspora são recursos de aglutinação e de transformações revolucionárias para as emancipações, e nas macumbarias, essa reverberação é potencializada na criação e em sua disposição para aprender, para conviver e para constituir sua identidade.

Em sua pesquisa empírica, Stela Caputo (2012) acompanhou crianças macumbeiras e percebeu o conflito entre a educação dos terreiros e a das escolas. A convivência pedagógica dinâmico e libertário dos espaços de macumba evidenciou a normativa e excludente pedagogia das escolas, aproximando as crianças de terreiro das experiências de racismo religioso.

Grandes conflitos sociais, como já percebemos no início desta tese, são sistematicamente elaborados por meio de uma estratégia de dominação: a violência epistêmica, o desaparecimento dos rituais, o assujeitamento de identidades com a subalternização de vidas, o racismo que se instaura no Brasil-nação como política de domínio, a negação da brasilidade como capacidade autônoma de perceber a realidade social etc.

Para além da malandragem e da padilhagem e da consciência de amar e conviver como uma decisão e uma ação, a criação representa uma específica elaboração dos corpos macumbeiros: o trânsito geracional. A capacidade fluida de troca. A simbiótica relação entre os mais novos e os mais velhos, sem uma lógica evolutiva de tempo. É a insurgência do tempo espiralar e de sua ação contextualizante.

O passado, o presente e o futuro se encontram, se misturam, brincam num processo de educação, de empoderamento e de sujeitificação. Perceber a complexidade e a sofisticação das dinâmicas de terreiro é o que permite apanhar os sonhos, acompanhar as miudezas e brincar. Então,

em outras palavras, precisamos riscar com nossos corpos outras formas de inscrever a vida, afinal, esperar não é meramente um desejo, mas uma necessidade, uma política para a emergência de outras presenças. Aldear, terreirizar, virar bicho, recuperar sonhos, sentidos, brincadeiras, cantos, palavras de poder e afugentar a má sorte de uma boca faminta por lucro com o perfume das folhas colhidas no quintal e maceradas pelas mãos dos curumins é uma missão urgente para a aprendizagem de outro tempo. (HADDOCK-LOB; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 91 e p. 92)

Entendendo o erê, nós conseguimos nos entender um pouquinho mais, como se recorresse a uma filosofia muito própria de existência, de reorganização das experiências e dos sentimentos. O erê, a criançagem, nos ajuda a entender a necessidade de transformar e de transgredir por meio do riso, da deseducação, da estripulia e do enfrentamento brincante.

Nós, pesquisadores e pesquisadoras, precisamos praticar a criançagem e seu comportamento cismado nos nossos processos científicos e nas nossas hipóteses sociais. Porque “nesse tom (brincante) é premente a tarefa de atazanar essa lógica produtora de escassez através da traquinagem” (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 91), assim, com nosso drible, nossa transgressão e nosso desvio, produziremos uma ciência encantada que sujeitifique ontologias, epistemologias e metodologias que reverberam alteridades e ritualizam a vida por meio de multiplicidade e pluralidade.

9.2 Crianças de terreiro

Nós já percebemos que, para a epistemologia de terreiro, ser criança é coisa séria. Porém, para alguns leitores e algumas leitoras de repertório e tino mais conservadores, essa experiência encantada da vida pode representar muito pouco, por isso, propomos uma transgressão e um drible, para que consigamos reverberar os ecos-mundos e as multiplicidades para além das linhas desta tese.

Partiremos, então, da seguinte pergunta: como podemos perceber secularmente a experiência encantada das crianças no terreiro? Se os nossos exemplos mitopoéticos e de

sambas-enredo estão muito circunscritos aos (re)encantamentos e às potencialidades e imprevisibilidades da brasilidade, propomos um diálogo com o empirismo da jornalista e doutora em educação Stela Caputo. Por isso, apresentaremos as alteridades abundantes e a criação complexa e sofisticada por meio da pesquisa empírica reunida em *Educação nos terreiros* e de algumas considerações necessárias para a continuidade de nossa tese.

Desejamos advertir nosso leitor e nossa leitora de que o encantamento da brasilidade já está quase todo sistematizado e, nas próximas páginas desta tese, confrontaremos a violência sistemática do Brasil-nação, seu encarceramento e seu racismo colonial. Sugerimos que aproveitem os exemplos brincantes das próximas linhas, enquanto a criação nos oferece um esperar e um porvir.

Para o devir macumbeiro, ser criança não é um processo hierárquico inferior. Nós já percebemos que os erês têm tarefas de muita responsabilidade nas comunidades-terreiro, aprendem e ensinam que viver é um contínuo processo de encantamento, de troca, de circularidade e de multiplicidade. Não existe desassociações (no âmbito da disposição a aprender) entre as crianças e os mais velhos. O tempo espiralar e sua ação contextualizante são imprescindíveis para a curiosidade, o instinto, a vontade, o desejo, as possibilidades e as imprevisibilidades reverberadas entre os erês e os ancestrais.

Essa é a experiência da criação que brinca aprendendo e aprende brincando. Em seu texto introdutório para o livro *Educação nos terreiros*, a pesquisadora Nilma Lino Gomes evidenciou que as comunidades-terreiro produzem outras formas de relacionamento que possibilitam a sociabilidade e a educação para além do espaço religiosos.

A identidade, o aprendizado e os laços de sociabilidade alcançam o cotidiano, por serem

uma relação identitária e de aprendizado que tem estreita relação com os laços de parentesco, a comunidade, o pertencimento étnico-racial e a cultura negra. No candomblé, as hierarquias de idade são invertidas de acordo com o tempo de feitura do santo. As responsabilidades são múltiplas e variadas. É possível ser uma criança na idade e um adulto no santo. Nesse caso, os lugares de poder e a hierarquia são outros. Trata-se de uma outra lógica, muito diferente do adultocentrismo que impera em nossa sociedade e, sobretudo, na escola. (GOMES, 2012, p. 20)

Esses laços construídos nos espaços de terreiros estabelecem uma dinâmica tanto cordial quanto de disputa entre os sujeitos macumbeiros, produzindo algo que é fundamental para a garantia de alteridades e para a imprevisibilidade do convívio: a construção de

sociedade. Esse movimento muito se aproxima daquilo que Berth (2020) definiu como capacidade de construir comunidades.

Antonacci (2014) classificou a memória e a oralidade como recursos indispensáveis para a permanência e as (re)elaborações dessas culturas em trânsito, por isso, podemos assumir que esse trânsito dinâmico da terreiragem elabora saberes e conhecimentos que reverberam por meio de ontologias, epistemologias e metodologias estéticas e éticas muito próprias. Nós compreendemos que a macumbaria tanto é capaz de construir comunidades quanto de manter a convivência por meio da memória e da oralidade justamente por espiralar a relação entre erês e ancestrais e promover uma ação contextualizante de ser, de modo e de tempo entre sujeitos vivos e sobreviventes.

Se por um lado a constituição dos sujeitos macumbeiros é uma experiência diaspórica, mesmo que na dinâmica na brasilidade, como consequência das violências impostas pelo Brasil-nação, é nos espaços de terreiro, do samba, da macumba e do cotidiano que esses sujeitos se encontram e se reconhecem como uma comunidade. A própria criação é um comportamento ético e estético elaborado por esses sujeitos para (re)existirem enquanto autônomos. Das suas ações brincantes fazem instrumentos de aprendizagem e de troca. Nas macumbarias, as brincadeiras são seus recursos de oralidade e a sua memória. Sendo os lugares brincantes suas comunidades.

Saber brincar é uma das formas de produzir, perceber e praticar conhecimento no cotidiano, por meio da complexidade e da sofisticação de corpos e de sujeitos, as alteridades abundantes são (re)elaboradas e reverberadas pelas brincadeiras. Com os recursos jocosos e desviantes das crianças emerge “uma experiência de viver e pensar mergulhada no universo rítmico” (ANTONACCI, 2014, p. 58), no lúdico, nas memórias e nas oralidades de associação e de incorporação.

Ao fazer da oralidade, da memória, do tambor, do drible, do compasso e do atabaque instrumentos de conhecimento, a brasilidade dribla a normatividade do Brasil-nação. Retomando o texto introdutório de Nilma Lino Gomes, essas experiências permitem compreender o terreiro como um

processo coletivo de aprendizagem que interfere na produção dos sujeitos e na sua inserção no mundo. Esse processo se dá por meio da força da educação nos terreiros, os quais são entendidos como espaços produtores de subjetividades. Espaços esses – com seus conflitos e dilemas – que se mostram muito mais abertos

à vivência da infância e da diversidade do que a própria escola. (GOMES, 2012, p. 12)

As vivências da infância e o reconhecimento da diversidade não são apenas um equilíbrio, porque os terreiros não se contentam com essa busca ocidentalizada do meio-termo, o equilíbrio não é o cordial, o satisfeito e o acomodado. As macumbarias repudiam o que não percebe os brios daquilo que reluz e os possíveis aromas daquilo que cheira. Por isso, enquanto o Brasil-nação se apoia na infância e na diversidade como possíveis alegorias para o equilíbrio, a brasilidade sente, elabora e transborda.

As vivências e diversidades das crianças de terreiro são justamente os dribles na normatividade. Por isso, reconhecemos esses processos de (re)existência que inicialmente são articulados nas comunidades-terreiro como possibilidades e imprevisibilidades reverberadas no ambiente normatizador das escolas. Quando uma criança sai do terreiro, todo o seu encantamento a acompanha e ocupa os outros lugares por ela experimentados.

Essa circulação das crianças de terreiro é o que propicia a transgressão da brasilidade. Elas elaboram seus corpos, suas alteridades e suas sujeitificações macumbeiras nas comunidades-terreiro e, depois, transitam no ambiente formal de educação. Esse movimento, esses ecos-mundos e essa multiplicidade revelam a capacidade dinâmica e contextualizante da criançagem que

nos mostra como esses sujeitos (as crianças de terreiro) dão continuidade a uma tradição viva, afirmam identidades, sentem orgulho da tradição em que vivem, constroem e reconstróem autoimagens. Revela como a educação nos terreiros entra em conflito com uma forma conservadora e autoritária de educar presente nas escolas, por mais que o discurso sobre o “respeito à diversidade” tenha se inserido em nossa gramática pedagógica. (GOMES, 2012, p. 21)

O terreiro é, contudo, um espaço de educação, porém elaborado no trânsito cindido entre a formalidade e o dinamismo. Não há informalidade em terreiro, mas uma compreensão dinâmica, uma continuidade daquilo que se constitui como um espaço pedagógico. Se fôssemos nos apegar às cisões hegemônicas estruturantes do pensamento binário, poderíamos assimilar que, por a escola normativa ser um lugar para a criança aprender, o terreiro seria um espaço para desaprender. Essa é uma falsa simetria e uma falácia.

Se transgredirmos a ideia de aprendizagem, se recorrermos à complexidade e à sofisticação, à ética exusíaca e à estética exunouveau, perceberemos que, sim, o terreiro é um

espaço para desaprender a normatividade e reaprender o encantamento. É por meio da terreiragem que desaprendemos conceitos e comportamentos que distanciam os sujeitos da convivência. Que desaprendemos o que separa, normatiza, diminui e enquadra em limites impossíveis de serem atravessados as experiências e as existências possíveis e imprevisíveis. O terreiro é a oportunidade de desaprender a ordem e aprender a transgressão.

Em sua pesquisa empírica, para perceber as sutilezas de aprendizagem e as autonomias individuais de cada criança, Stela Caputo adotou uma metodologia cruzada entre o comportamento das crianças nas macumbas e, depois, no cotidiano das escolas. A pesquisadora procurou

observar e ouvir as práticas de crianças e adolescentes que frequentam terreiros de candomblé, entendendo os terreiros como espaços de educação. (Para depois) observar e ouvir a escola para saber como ela se relaciona com essas crianças. (...) Nas comunidades de terreiro existem inúmeras crianças e adolescentes. Elas ou são da família do pai ou da mãe de santo ou estão ligadas aos filhos e filhas de santo dos terreiros. Assim como os adultos, essas crianças são iniciadas no candomblé, desempenham funções específicas, recebem cargos na hierarquia dos terreiros e manifestam orgulho de sua religião. Na escola, porém, essas crianças e adolescentes são invisibilizadas, silenciadas e discriminadas. Com a aprovação da lei de Ensino Religioso a situação se agravou ainda mais. A invisibilidade e o silêncio a que submetem essas crianças e adolescentes aumentaram. (CAPUTO, 2012, p. 31 e p. 33)

A jornalista e doutora em educação percebeu que as crianças que brincam no terreiro não podem brincar na escola. Ela constatou empiricamente o que Luiz Antonio Simas (2017) nos alertou em *Coisas nossas*, sobre o desencantamento instaurado pelo Brasil-nação ao inviabilizar tanto as brincadeiras quanto os lugares propícios para pulsar o ser brincante. Na sua perspectiva histórica, Simas denuncia que a normatividade ocupa todos os espaços de sociabilidade e de relação.

A colonialidade toma conta das complexidades e das sofisticações poéticas, por isso, não permite que a macumbaria e os corpos insurgentes pratiquem seus encantamentos por meio das brincadeiras. Também toma conta das instâncias políticas, não possibilitando políticas públicas que assegurem a liberdade das crianças nas ruas e na convivência. Impossibilita, inclusive, a reverberação da criançagem por sujeitos mais velhos, inviabilizando a brincadeira como um processo educativo e mantenedor de conhecimento e de saberes por toda a vida. É um vaivém do encanto e do desencanto.

Corroborando com as perspectivas de empoderamento e comunidade de Berth (2020) e de memória e oralidade de Antonacci (2014), o processo identitário dos sujeitos macumbeiros não está desassociado de um pacto diaspórico de conflito e harmonia, da transmissão de conhecimento por meio de recursos sofisticados e complexos, ora silenciosos, ora falados, ora experimentados, ora sentidos. A convivência e os saberes macumbeiros são reverberados por ecos-mundos e multiplicidades contextualizantes que fazem da brasilidade um contingente identitário plural e diverso em constante (re)elaboração diante das imposições do Brasil-nação.

Vamos pensar nesse conhecimento e nesse saber como o axé, como a potencialidade constitutiva e constituída pelas macumbarias. O axé, inclusive, é praticado, mantido e reverberado pelas crianças. Na base da epistemologia de terreiro, esse axé brincante é uma experiência constantemente renovada entre a ética exusíaca e a estética exunouveau. É uma pedagogia que depende do corpo e dos sentidos em sua máxima potência, o que nos aproxima das perspectivas defendidas por Luiz Rufino e Luiz Antonio Simas em *A ciência encantada das macumbas*. O que os pesquisadores classificam como pedagogia no campo do sagrado, nós entendemos como criança e axé brincante.

Para o devir macumbeiro, o que interessa é a experiência de brincar aprendendo e de aprender brincando. Por isso, independe de idade social e da educação normativa. A terreiragem produz o tempo espiralar e sua ação contextualizante, então, as memórias, os rituais, os conhecimentos e os saberes são brincadeiras que (re)elaboram sujeitos abundantes e convivências encantadas.

Caputo, ao acompanhar crianças de terreiro e os processos de educação desenvolvidos no espaço religioso, entendeu o axé como uma conduta fundamental para esse processo formativo, porque

o axé e o conhecimento passam diretamente um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível intelectual, mas pela transferência de um complexo código de símbolos, em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A transmissão efetua-se por gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da sua personalidade. Aqui a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de axé, isto é, um elemento condutor de poder de realização. (CAPUTO, 2012, p. 74)

Nós não discordamos, pelo contrário. Entendemos o axé e o conhecimento como elementos condutores de poder, e os recursos corporais como transmissores desse saber. Ambos são sofisticações incorporadas e corporificadas que permitem a (re)existência do devir macumbeiro por meio do axé brincante. A ação e a reverberação desse princípio dinâmico ultrapassam a compreensão limitante de terreiro e ocupa sua territorialidade expandida, seja no samba, na macumba ou no cotidiano. O axé brincante não está restrito às comunidades, mas caminha com os corpos, impulsiona com os sujeitos e reverbera com os seres vivos e supraviventes.

A brasilidade é uma constante disputa de mitos e de ritos, tamanha a sua complexidade e sofisticação. Sua multiplicidade e seu princípio encruzilhado e dinâmico fazem com que ela se (re)elabore em diferentes espaços. Seja no samba, na macumba ou no cotidiano, a brasilidade tem seus muitos pontos de convergência (e outros de diferença), mas são os sujeitos macumbeiros que compartilham e elaboram seus saberes e seus conhecimentos, mantendo seu axé brincante vivo.

Nesta tese, nós pudemos perceber alguns exemplos de samba-enredo que apresentaram o trato do “quem dera”, do esperar e do porvir tão fundamentais para a construção identitária de uma criança a partir do seu direito de existir e de sonhar, o que entendemos como princípio da manutenção desse axé brincante. A criançagem cruza, dinamiza e possibilita a brasilidade e a macumbaria, a alteridade de sujeitos e suas (re)existências abundantes.

Nós podemos entender que os terreiros produzem pedagogias por meio de seus corpos fundamentadas em diferentes maneiras de perceber o mundo. “Se a escola normatiza, a rua deveria ser o ponto de encontro capaz de permitir o convívio entre os diferentes, desestabilizando o padrão” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 78), por isso, está na rua e é a rua o princípio fundamental da convivência encantada, do axé brincante, da comunidade macumbeira.

As arruaças e os desejos de brincadeira, de sujeitificação abundante e de reverberação de ecos-mundos são tão basilares do devir macumbeiro que a escola de samba Beija-Flor, em 2020, cantou o enredo *Se essa rua fosse minha*, cantando logo na primeira estrofe seu caráter

identitário, “por mais que existam barreiras, / eu vim pra vencer no teu ninho. / É bom lembrar, eu não estou sozinho”.¹⁶⁰

Acontece que as ruas estão ameaçadas. As arruaças já não podem ser instrumentos alternativos de (re)existência. O Brasil-nação sistematicamente tenta impedir a transgressão e reforça o padrão normativo como única possibilidade para a educação e a convivência. Para que as crianças não sejam vítimas de uma violência sistêmica que as elegeu como corpos matáveis, a brasilidade precisa cotidianamente se (re)inventar.

Tanto que a Beija-Flor atravessa a avenida com um samba dedicado às ruas e ao desejo de pertencimento, de alteridade e de sujeitificação. A macumbaria reverbera as potenciabilidades possibilitadas por meio da convivência, porque é “bom lembrar que eu não estou sozinho”. Logo em seguida, a escola canta a estrofe “Ê Laroyê Ina Mojubá / Adakê Exu ô, ô, ô! / Segura o povo que o povo é o dono da rua, / ô corre gira que a rua é do Beija-Flor!”.¹⁶¹ Os trânsitos dos seres vivos e sobreviventes permitem e estabelecem as multiplicidades do devir macumbeiro, a rua tem dono e não é propriedade do Brasil-nação.

As esquinas, as encruzilhadas, os pontos de convergência e de convivência são carregados de ontologias, epistemologias e metodologias que encantam a brasilidade. São sofisticções e complexidades ritualísticas que promovem relações poéticas e políticas pela pluralidade e pela diversidade.

As ruas carregam o que a educação de terreiro reverbera. Sobre isso, podemos retomar a pesquisa de Stela Caputo e nos atentarmos à perspectiva de que as comunidades-terreiro são espaços de circulação de conhecimento, de saberes e de aprendizagens. Segundo a pesquisadora,

no cotidiano das casas de *Òrìṣà* (orixá) e nas casas de *Égún* (egun), se aprende e se ensina com as ervas, as comidas, a confecção das contas, as músicas, as oferendas votivas, as cores, os cheiros, as danças, os panos, as artes, as roupas, os artefatos, a vida, a morte. Tudo aprende e tudo ensina. Acredito que esses conhecimentos e saberes que circulam nos terreiros precisam ser ainda mais conhecidos, divulgados, defendidos e partilhados porque são capazes de “questionar, desnaturalizar e desestabilizar” essa realidade monocultural e por vezes obscurantista da sociedade e da escola. (CAPUTO, 2012, p. 257)

¹⁶⁰ *Se essa rua fosse minha*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2020. Composição de: Dario Jr, Diogo Rosa, Jean Costa, Júlio Assis, Junior Fionda, Magal Clareou e Thiago Soares.

¹⁶¹ *Se essa rua fosse minha*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2020. Composição de: Dario Jr, Diogo Rosa, Jean Costa, Júlio Assis, Junior Fionda, Magal Clareou e Thiago Soares.

Os terreiros praticam a diversidade reverberada política e poeticamente. Tanto que nas peregrinações arruaceiras presentes no samba da Beija-Flor, a escola canta que “nessas andanças, eu sigo teus passos. / São tantas promessas de um peregrino. / É crer no milagre, sagrados valores, / em tantos altares, em tantos andores. / A vela que acende, a dor que se apaga, / a mão que afaga se torna corrente”.¹⁶² A fé do Brasil-nação é uma promessa vazia e segregadora que não corresponde aos tratos ritualísticos da brasilidade que questiona, desnaturaliza e desestabiliza a normatividade. A peregrinação pode ser um curso diaspórico, pode ser um movimento tortuoso, mas é um processo de (re)existência que depende da rua, da liberdade, da abundância, da complexidade e da sofisticação do encantamento.

Ainda no samba-enredo, a rua adquire uma transgressão, uma percepção de movimento muito próprio da multiplicidade das macumbarias, porque “em meus devaneios / entre o real e a imaginação, / saudade persiste, insiste em passear no coração. / Feito um poema à beira-mar, canto pra te ver passar”.¹⁶³ A estrutura poética do enredo é o próprio sonho dos componentes da escola de samba atravessando a Sapucaí para ganhar o carnaval, mas suas dimensões políticas podem ser percebidas por outras maneiras, tamanhas as possibilidades de ecos-mundos.

Quem são os sujeitos que podem sonhar com as ruas? Quais são os corpos que podem ser caminhantes? A ética exusíaca e a estética exunouveau estruturam a criançagem no seu caráter brincante. O tempo espiralar e a ação contextualizante permitem trânsitos e experiências de devir que o Brasil-nação não alcança, mas que a brasilidade diversifica e pluraliza em suas dinâmicas de convivência, e o faz no axé brincante das crianças.

Em entrevista com mãe Beata de Yemanjá,¹⁶⁴ Stela Caputo pediu para que a ialorixá e escritora falasse sobre a educação das crianças no terreiro. Segundo a mãe de santo,

educação aqui no terreiro, nada mais é que aprender a respeitar os que estão vivos e os que estão mortos, ou seja, a ancestralidade. Se não aprendemos isso, inclusive as crianças, também não seremos respeitados nem pelos vivos, nem pelos mortos

¹⁶² *Se essa rua fosse minha*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2020. Composição de: Dario Jr, Diogo Rosa, Jean Costa, Júlio Assis, Junior Fionda, Magal Clareou e Thiago Soares.

¹⁶³ *Se essa rua fosse minha*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2020. Composição de: Dario Jr, Diogo Rosa, Jean Costa, Júlio Assis, Junior Fionda, Magal Clareou e Thiago Soares.

¹⁶⁴ Uma das mães de santo mais importantes do Rio de Janeiro, “já foi cabeleireira, costureira, fez curso de teatro amador, trabalhou em teatro, na Rede Globo como costureira e também atuou como figurante em novelas. (...) Aposentada como costureira pela Globo, atualmente é escritora, com vários livros lançados, entre eles, *Caroço de dendê – a sabedoria dos terreiros*, publicado pela Pallas Editora, em 1997. Além disso, a ialorixá escreve cordel, poesia e música” (CAPUTO, 2012, p. 132).

(...) No terreiro as crianças crescem partilhando o amor, as coisas de seu *Egbé* (terreiro). Aprendem fundamentalmente a respeitar a ancestralidade. Essa é a formação de um *Omô dè*, de uma criança. Além disso, aqui respeitamos todas as diferenças, e isso é partilhado desde sempre com as crianças de nosso terreiro. (Entrevista com mãe Beata de Yemanjá in CAPUTO, 2012, p. 133)

Aprender a conviver com os vivos e com os mortos em uma circularidade existencial é se assegurar daquilo que está presente na primeira estrofe do samba da Beija-Flor, de que “por mais que existam barreiras, / eu vim pra vencer no teu ninho. / É bom lembrar, eu não estou sozinho”.¹⁶⁵ Por isso, as diferenças são fundamentais para a convivência e a comunidade, porque garantem a diversidade e a pluralidade que constituem o devir macumbeiro. Assim, as ruas são territórios de sujeitos abundantes e de alteridades complexas e sofisticadas, são lugares de movimento, de encontro, de ontologias, de epistemologias e de metodologias.

O trânsito entre seres viventes e supraviventes é a consciência do tempo espiralar e de sua ação contextualizante. Essa informação educativa apresentada por mãe Beata de Yemanjá a suas crianças, reverberando seu axé brincante, é um preparo para o encantamento da brasilidade que promove multiplicidade e ecos-mundos éticos e estéticos em suas relações sociais e políticas.

Tamanhas as transgressões e as possibilidades proporcionadas pelos rituais da brasilidade, oriundas das macumbarias, que as violências, os encarceramentos e os apagamentos praticados pelo Brasil-nação têm se tornado cada vez mais estruturantes nas dinâmicas de poder, tanto político quanto social. Essas agressões compõem o racismo religioso.

9.3 Racismo religioso

O erê, a criança macumbeira, proporciona uma experiência encantada desses corpos e sujeitos macumbeiros na sociedade, mais atrelada ao conceito de abundância que desenvolvemos no início desta tese. Na perspectiva ritualizada da vida, a criançagem permite

¹⁶⁵ *Se essa rua fosse minha*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2020. Composição de: Dario Jr, Diogo Rosa, Jean Costa, Júlio Assis, Junior Fionda, Magal Clareou e Thiago Soares.

que a expansão, o atrevimento, o estímulo e o risco sejam exercidos socialmente, sem muitas amarras morais e estéticas, associando a brasilidade à ética exusíaca e à estética exunouveau.

Essa percepção (re)elaborada nos processos de (re)existências, articulada na premissa da abundância, promove uma dinamicidade no cotidiano das pessoas de terreiro, a que conceituamos como tempo espiralar e sua ação contextualizante, porque nas macumbarias, adultos podem experimentar a vivência infantil ao reverberar seu axé brincante.

Por meio da coragem e da espontaneidade do erê, sujeitos abundantes praticam a criação da dúvida, da traquinagem, da jocosidade, da curiosidade, da vontade e da aprendizagem. Essa multiplicidade e esses ecos-mundos, mesmo que estejam contextualizados nos espaços de terreiro, são dinamizados e experimentados em toda a sociabilidade brasileira, porque a criação possibilita uma gramática incorporada e corporificada, reverberada pelo samba, pela macumba e pelo cotidiano.

Provocações, troças, jogos de comunicação, brincadeiras e gargalhada são jeitos jocosos da abundância que estão atrelados à curiosidade, ao interesse, à fofoca, ao questionamento, às ressalvas, aos contra-argumentos muito presentes na experiência do “quem dera”, do esperar e do porvir conhecidos e reconhecidos pelas crianças.

Por reconhecer que esses espaços sociais promovem uma existência encantada, por meio do axé brincante, o Brasil-nação politicamente combate e violenta a criação. No confronto colonial que constrange, abusa, coage, encarcera, assassina e tripudia ontologias, epistemologias e metodologias macumbeiras, a gramática normativa e sistemática da fé do Brasil-nação é a do racismo religioso.

Ao desenvolver sua pesquisa com crianças de terreiro, Stela Guedes Caputo (2018) primeiro procurou entender como se desenvolvem os processos de aprendizagem em comunidades de axé. Segundo a autora, “o que se aprende em terreiro? Como as crianças vivem esse espaço? Como são socializadas nele? Que funções desempenham?” (CAPUTO, 2012, p. 28) foram as perguntas que iniciaram seu processo de pesquisa de vinte anos sobre a educação nos terreiros.

Com essa pesquisa, Caputo percebeu transformações muito próprias no fazer científico quando se pretende pesquisar possibilidades e imprevisibilidades em trânsito. Ela conseguiu compartilhar com seus pares acadêmicos vivências plurais e diversas. Observar crianças de terreiro fez com que experimentasse o encantamento “de dentro” e a violência

“de fora”. Um exemplo disso, é o que fizeram com o seu primeiro objeto de pesquisa, um documento publicado em matéria de revista no início da década de 1990, cujas fotos foram compradas pela Igreja Universal do Reino de Deus (CAPUTO, 2012, p. 27).

As crianças, ali, foram vítimas do racismo religioso. Um processo sistêmico de violência que rompe com a criançagem, promovendo o desencantamento. A fé do Brasil-nação se articula meios políticos e poéticos para estabelecer uma relação violenta e segregadora entre o que considera hegemônico e marginalizado. A brasilidade deixa de ser apenas repudiada para ser matável.

O Brasil-nação constrói, no imaginário social, um sujeito que, além de subalternizado, é indesejável, evitável e quase contaminável. Caputo relata a repercussão, em veículos de informação discriminatórios, de seu trabalho de pesquisa em terreiro e a exposição de crianças macumbeiras como processos intensos e violentos. Segundo a pesquisadora,

foi o que aconteceu em 1993, quando a Editora Gráfica Universal, do Grupo Universal do Reino de Deus, comprou as fotos da matéria que fiz para O Dia e publicou no jornal Folha Universal uma matéria com o título “Filhos do Demônio”. Milhares de jornais com as fotos de Ricardo, Paula e Tauana foram espalhados pela Baixada Fluminense e por outras regiões do estado do Rio. Três anos depois, a mesma editora lançou a 13ª edição (1996) do livro *Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios?*, escrito pelo bispo Edir Macedo. Na tiragem de 50 mil exemplares, outra vez a reprodução das fotos da reportagem que fiz: Paula e Ricardo apareceram agora sob a seguinte legenda: “Essas crianças, por terem sido envolvidas com os Orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos-problema na adolescência”. (CAPUTO, 2012, p. 27)

Ela ainda acrescenta que, “em 2012, a edição deste livro de racismo religioso (do bispo Edir Macedo) comemora 2 milhões de exemplares vendidos” (CAPUTO, 2012, p. 27). Durante a produção desta tese, no período de 2021 a 2024, ocorreram outros inúmeros casos de racismos religioso praticados pelo Brasil-nação sobre a brasilidade. As vítimas são esses corpos e sujeitos macumbeiros que têm gênero e têm sexualidade, mas principalmente têm cor diante do racismo colonial.

Dentro da nossa disciplina, cujo objeto é a religião, defendemos cada vez mais a adoção do termo racismo religioso em vez de intolerância religiosa no campo brasileiro. Nós somos herdeiros e herdeiras de um pensamento colonial que faz com que toda ontologia, epistemologia e metodologia oriundas de saberes e conhecimentos negroafricanos e indígenas sejam excluídas, ignoradas, agredidas ou exterminadas, por isso, antes de

compactuarmos com a pacto da cordialidade religiosa, precisamos nos assegurar de que o Brasil é um país em disputa e que a cor é segregadora. Nós sabemos que as vítimas das perseguições, das invisibilizações e dos assassinatos têm gênero e sexualidade, por sermos uma sociedade misógina e heteronormativa, mas principalmente têm cor, porque somos racistas.

Antes de desenvolvermos esta tese de doutorado com a intenção de sistematizar as experiências da macumba como uma epistemologia de terreiro para o fazer científico no Brasil, defendemos uma dissertação de mestrado no programa de Ciência da Religião da PUC de São Paulo com o título *Embranquecimento do candomblé?* (BONINE, 2020). Nossa intenção, falo no plural da primeira pessoa porque compartilhei essa experiência com o meu orientador Ênio José da Costa Brito, era a de perceber o candomblé na cidade de São Paulo a partir de um lugar racializado. Isso começou inclusive por eu ser um homem branco iniciado na religião, em um terreiro cuja maioria dos participantes era de cor branca.

A conclusão de minha dissertação mais tinha a ver com o racismo religioso estruturado pelo Brasil-nação, na construção de um sujeito matável a partir do controle hegemônico, do que com a linha sucessória do terreiro observado, o Axé Ilê Obá. Na época, apenas observando aquele objeto de pesquisa, concluí, como consequência de uma leitura muito particular, que o racismo religioso é um recurso retórico e um instrumento prático de aniquilamento do outro, ainda mais em um país que se estruturou em cima de 400 anos de escravização de corpos negros.

A pandemia de Covid-19 fez com que nós (eu e meu orientador) reencontrássemos a dissertação e pensássemos em outras experiências desses corpos matáveis por meio de uma Estado violento e, mais uma vez, nos confrontamos com o racismo religioso. E, de novo, de um lugar de branquitude, uma vez que tanto eu quanto ele somos dois homens brancos. Daí a nossa ideia de sistematizarmos a epistemologia de terreiro como um recurso bastante profícuo para compreendermos a sofisticação e a complexidade da brasilidade, a partir dos corpos e dos sujeitos macumbeiros. E parece contraditório abordarmos a violência do racismo religioso logo no capítulo que reservamos às brincadeiras, à criançagem, ao axé brincante e à sagacidade da vida.

Nesta tese, conceituamos três eixos fundamentais para a constituição da macumbaria: *Nós falamos por nós, Nós sabemos dançar e Nós sabemos conviver*. O devir macumbeiro,

em sua ética exusíaca e estética exunouveau, é a malandragem e a padilhagem nas dinâmicas de abundância existencial, é o amor como uma ritualização, uma ação e uma decisão, é a mitopoética de Oiá-Iansã e sua multiplicidade. E é, como temos conceituado nesta parte, o axé brincante, o tempo espiralar e sua ação contextualizante. *Nós sabemos brincar* revela a sofisticada e complexa pedagogia das macumbas, por isso, embora pareça contraditório apresentar a violência nesta parte, não o é, porque combater a violência é um processo, também, educativo.

Nós podemos adiantar que estamos abordando essa violência sistemática neste capítulo como um preparo para a próxima e última parte da tese, *Nós sabemos morrer*, mas não se trata apenas disso. Entendemos que precisamos falar de racismo religioso justamente por ser algo pedagógico. O racismo é ensinado, é um recurso pedagógico de violência para perpetuar uma hegemonia colonial, o poder do Brasil-nação e o extermínio das ontologias, epistemologias e metodologias macumbeiras, oriundas dos saberes e conhecimentos negroafricanos e indígenas.

É na infância, neste lugar da criança de terreiro, que se constrói uma alteridade, se elabora uma sujeitificação que, em vez de reverberar encantamento e multiplicidade, pode, como consequência da violência, se perceber uma identidade apartada. Como Caputo (2012) descreveu, o racismo religioso, também, é uma escolha lexical.

Ser chamado de macumbeiro é um paradoxo para as crianças de terreiro. Segundo a jornalista e doutora em educação, no terreiro em que fez sua pesquisa empírica, filhos e filhas de santo com as quais conversou, “incluindo crianças e adolescentes, reconhecem que quando o termo é usado por pessoas que não pertencem ao candomblé, geralmente é pejorativo, mas quando usado por eles mesmos não assume essa conotação” (CAPUTO, 2012, p.43).

É justamente por isso que adotamos, nesta tese, a ideia de sujeitos macumbeiros e o conceito do devir macumbeiro, da macumba como uma epistemologia, os recursos macumbeiros como tratos político-sociais e as dinâmicas macumbeiras como metodologias do fazer científico para darmos um drible nessa assimilação pejorativa do termo e nos apropriarmos dele enquanto conceito.

Em seu livro *Intolerância religiosa*, o babalorixá e doutor em semiótica, Sidnei Nogueira, com quem temos dialogado desde o início desta pesquisa, faz uma crítica

contundente à retórica violenta do livro de Edir Macedo, o mesmo que expôs as crianças pesquisadas por Stela Caputo. Segundo Nogueira,

o livro (de Edir Macedo) é mais um projeto de conversão em massa e sabemos que conversão em massa somente pode ser consolidada por meio da eleição de um antissujeito, um inimigo, um vilão, um demônio, um grande mal imaginário que se responsabilize por todos os males na vida das pessoas. (...) O livro (de Edir Macedo) é de 1988, que foi também quando teve início a perseguição mais acirrada às CTTro (Comunidades Tradicionais de Terreiro). Trata-se da retomada de um processo de satanização secular, agora executado de modo institucional e midiaticado pelos principais segmentos neopentecostais do país (...). Um espaço de existência, resistência e (re)existência. Um espaço político. Território de deuses e entidades espirituais pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-histórico-cultural, que se volta para o continente africano, berço do mundo no Novo Mundo. (NOGUEIRA, 2020. p. 24 e p. 25)

Esse projeto de poder é fundamentado na lógica hegemônica e estrutural e perpetuado pela falsa cordialidade colonial de que o Brasil-nação agrega todos brasileiros e brasileiras. Esse comportamento corrobora para a confusão sistemática entre as instâncias políticas e os conceitos. Talvez essa seja a nossa dificuldade, enquanto cientistas da religião, de percebermos a cor, o gênero e a sexualidade nos trânsitos e nas decisões de nosso país. Nós não reconhecemos as ontologias, epistemologias e metodologias das macumbas porque somos cientistas preguiçosos e preguiçosas, ou ocupados com outras temáticas, mas porque somos educados em uma sociedade racista, misógina e heteronormativa.

A nossa ideia de intolerância religiosa ainda está embasada nas dinâmicas de Estado e política, igreja e religião. Nossas discussões ainda estão nessas disputas conceituais em vez de nos sensibilizarmos política e poeticamente para as relações coloniais que prejudicam nosso entendimento de país e nosso desenvolvimento científico. A perspectiva laica de tentar separar igreja de Estado compreende que ambos os interesses (político e conceitual) podem ser elaborados separadamente, o que prejudicaria um projeto de sociedade que engloba e compreende uma pluralidade. Em uma sociedade que mata negros, mulheres, queers e pobres, a quem interessa discutirmos laicidade?

O projeto de Brasil-nação exclui a brasilidade, justamente, por meio dessa retórica. É por meio do dispositivo de fé, que o Brasil-nação inviabiliza e escrutina os rituais da brasilidade. Nós compreendemos que a religião é, sim, um projeto político, por isso, precisa ser pensada e assegurada também nessas instâncias de poder. A ideia de intolerância religiosa

mascara a violência que atinge as macumbarias porque a equipara a outros tipos de discriminações religiosas que não são oriundas de uma estrutura colonial de poder.

É na confusão desses conceitos, na pouca compreensão elucidativa dessas ideias, seja no debate público, na formação pedagógica ou no cotidiano, que se estrutura o projeto colonial e a perpetuação da colonialidade que infere e constrói a ideia de sujeito matável a partir de um referencial hegemônico. O Brasil-nação mata negros, mulheres, queers e pobres. Nas estruturas de violência, esses matáveis precisam ser controlados, encarcerados, esquecidos, invisibilizados, criminalizados e aniquilados. Em nosso país, sob a falácia da laicidade¹⁶⁶ está o racismo religioso. Nós precisamos tomar consciência política e poética de que, no Brasil, a intolerância religiosa é racista, e exclui, violenta e mata tudo o que não corresponde à ética e à moral cristãs, forjadas pela hegemonia colonial europeia, perpetuada pela secularização neoliberal estadunidense.

Essa prática encarceradora e sistematicamente violenta é constituída no que pontuamos no início desta tese. O Brasil-nação instaura o desaparecimento dos rituais (HAN, 2021), o epistemicídio do sul global (SANTOS, 2010) e o assujeitamento (DAS, 2020) para tentar acabar com as complexas e sofisticadas ontologias, epistemologias e metodologias do devir macumbeiro. Porém, a ética exusíaca e a estética exunouveau nos permitem dribles e desvios de (re)existências.

Recuperando a pesquisa de Sidnei Nogueira, em *Intolerância religiosa*, nós entendemos o racismo religioso como

a negação da existência do outro por meio do apagamento de sua cultura e crenças religiosas possui estreita relação com um projeto de poder relacionado a um proselitismo eleitoral. Não se pode negar que os ataques direcionados à questão religiosa, no bojo das relações sociais, começam e são reforçados por meio de um discurso legitimado pelo poder e por poderosos. A incitação à intolerância, sobretudo

¹⁶⁶ Nós problematizamos a laicidade por meio da pergunta: seja enquanto um “tipo ideal” de garantias de segurança Estado ou enquanto uma bandeira contra determinados segmentos, a ideia serve a quem? Qual o referencial que deve ser mantida e qual a alteridade de sujeito que deve ser afastado da máquina estatal? A ideia de Edin Sued Abumanssur revela dois caminhos que não podem ser negligenciados quando se discute a laicidade em contexto brasileiro, principalmente porque somada a essa ideia está o racismo religioso: “A laicidade, ideologia que arma e sustenta todas as trincheiras em defesa de um Estado laico, não é de fácil apreensão. Como conceito ela não é unívoca, mas, ao contrário, apresenta-se como polimórfica e mesmo polissêmica, se isso é possível a um conceito que se pretende acadêmico. Em outras palavras, Estado laico só existe, na melhor das hipóteses, em termo conceituais e como um “tipo ideal” weberiano e, na pior das hipóteses, como uma bandeira levantada contra segmentos sociais que se quer ver longe da máquina estatal”. (ABUMANSUR, 2016, p. 17)

em relação às religiões de matrizes africanas, parte de discursos proferidos por pastores, padres e até autoridades políticas. Tudo em nome de uma agenda moral transformada em uma crença que se resume ao desejo de se encontrar uma solução rápida e mítica – no mau sentido da palavra – para os problemas de segurança pública, em busca de uma educação de qualidade, da manutenção de valores da suposta família tradicional e de uma política anticorrupção. Se a agenda moral é apenas uma ilusão que serve a um proselitismo eleitoral, a violência simbólica é real e segue fazendo suas vítimas. (NOGUEIRA, 2020, p. 67).

As palavras de Nogueira, quanto a proselitismos políticos para manutenção de uma agenda colonial e à negação da existência de outras possibilidades de sujeito para além das reproduções hegemônicas, somadas à ideia de laicidade revelam um cenário brasileiro que menos tem a ver com o conceito de intolerância religiosa e mais com a prática sistemática e violenta do racismo religioso. A colonialidade, os 400 anos de tráfico e escravização de seres humanos negros, o primeiro domínio de um catolicismo europeu e o segundo (e contemporâneo) domínio de um neopentecostalismo estadunidense revelam que o Brasil-nação está a serviço de um capital dominante e tem muito bem definido quem deseja combater.

Por isso, em nosso país, estão institucionalizados o racismo e o racismo religioso. O exemplo apresentado por Caputo (2012) é apenas um na seara dessa violência sistemática. Segundo os dados nacionais do Disque 100, há uma evidente perseguição aos sujeitos macumbeiros em suas religiosidades. No levantamento presente no livro *Intolerância religiosa*, Sidnei Nogueira apresentou que, em 2011,

das 15 denúncias, houve um incidente com candomblé e 11 com religião não informada; em 2012, 109 denúncias, sem 13 de CTTro¹⁶⁷ e 71 sem religião informada; em 2013, das 231 denúncias, 45 de CTTro e 121 sem religião informada; em 2014, das 149 denúncias, 41 delas se referem às CTTro (aparece uma denúncia para Tambor de Mina) e 50 sem religião informada; em 2015, foram 556 denúncias, das quais 394 sem religião informada e 46 referentes às CTTro; em 2016, o Disque 100 apresentou o maior número de denúncias desde o primeiro ano do balanço, com 759 denúncias. No ano anterior, em 14 de junho, um caso grave de intolerância foi noticiado na grande mídia: a menina Kailane fora agredida com uma pedra quando deixava uma comunidade terreiro de candomblé. É possível afirmar que a discussão sobre a intolerância religiosa se intensificou e, do mesmo modo, o Disque 100 passou a ser mais conhecido pela população. Em 2016, o tema “intolerância religiosa” foi adotado na redação o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM). Das 756 denúncias de 2016, mais uma vez uma quantidade expressiva não possui religião informada (478) e foram 178 de CTTro; em 2017, das 537, pouco mais da metade não informa a denominação-origem da denúncia (275), com 145 denúncias de CTTro; em 2018, os números praticamente se mantêm: 506 denúncias, dentre as quais 261 sem religião informada e 152 de CTTro. Pelo menos 90% das denúncias sem religião informada

¹⁶⁷ CTTro: Comunidades tradicionais de terreiro.

referem-se a religiões estigmatizadas, ou seja, às religiões de matriz africana (CTTro), o que colocaria as tradições africanas no Brasil entre 80% e 90% das denúncias gerais. Em 2018, por exemplo, das 506 denúncias, pelo menos 400 seriam referentes às perseguições contra CTTro. (NOGUEIRA, 2020. p. 87)

Podemos analisar os dados do Disque 100 por duas perspectivas, a primeira, de que o estigma social afasta o macumbeiro de sua sujeitificação, de sua alteridade e de sua legitimidade, logo, nem mesmo ele se reconhece enquanto um estigmatizado. Ou, caso reconheça, prefere omitir sua pertença para que não seja ainda mais violentado por um Estado falseado na laicidade. A segunda perspectiva é a necessidade de projeção quando o assunto é violência.

A proporção tomada pelo ataque de racismo religioso sofrido pela menina Kailane e o tema da redação do ENEM, em 2016, contribuíram para uma repercussão social e para uma maior consciência político-social. Embora o Exame Nacional do Ensino Médio tenha sugerido de maneira ampla, adotando o termo “intolerância religiosa”, o contexto brasileiro revela a quem são direcionados os ataques dos intolerantes. A religião da macumba é a religião estigmatizada na colonialidade, é a religião do negro escravizado.

Aproveitamos, ainda, para elaborar mais um pensamento presente no livro de Nogueira sobre a intolerância religiosa no Brasil: a de que a sua verdade é branca. Por meio dessa perspectiva, constatamos mais um dos tentáculos do racismo que

condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (NOGUEIRA, 2020, p. 89)

Circunscrito a um racismo religioso está o racismo estrutural, uma herança da colonialidade brasileira. O Brasil-nação repudia qualquer manifestação social, cultural, econômica, religiosa, política etc. que seja oriunda de conhecimentos e saberes negros e indígenas. A partir dessa reflexão, é urgente a tomada de consciência quanto às leituras de intolerância que epistemologicamente são produzidas no Brasil. Dentro da disciplina da Ciência da Religião, precisamos perceber que a intolerância tem cor. Nas nossas dinâmicas de sociabilidade, o que existe é um racismo religioso.

Assim, mesmo abordando e sistematizando o devir macumbeiro por meio de seu axé brincante e de sua plural criançagem, nós promovemos a ação contextualizante de seu tempo espiralar para pontuar uma violência sistêmica quanto aos corpos, às identidades e aos saberes das macumbarias. O racismo religioso precisa ser evidenciado quando pesquisamos terreiro, o Estado precisa organizar, estabelecer e propagar políticas públicas que eduquem e conscientizem em relação ao racismo e puna qualquer prática dessa natureza. A

Para nós, pesquisadores e pesquisadoras da Ciência da Religião, a religiosidade é a fonte de nossa angústia e o objeto principal de nossas hipóteses, por isso, não podemos negligenciar essa violência tão presente no Brasil. O devir macumbeiro é a nossa alternativa ontológica, epistemológica e metodológica para que as nossas produções acadêmicas alcancem a complexidade e a sofisticação dos sujeitos abundantes, de seus ecos-mundos e de suas multiplicidades.

Talvez seja justamente por compreendermos a ética exusíaca e a estética exunouveau (re)elaboradas pela brasilidade que abordamos o racismo religioso neste capítulo, encerrando o campo sistemático da criançagem. Não se trata apenas de um drible encantado, de uma gargalhada jocoso, mas da percepção científica de que sustentando as dialéticas sociais e os trânsitos de sociabilidade está a pedagogia, a solução é a educação.

Enquanto o Brasil-nação instrumentaliza por meio de sua normatividade, a brasilidade pelo encantamento. Enquanto o Brasil-nação ensina a xingar, a bater, a excluir e a matar, a brasilidade ensina a falar, a dançar, a conviver e a brincar. O racismo religioso é um projeto antipedagógico, uma herança colonial praticada como algo intrínseco às dinâmicas brasileiras. Que Exu não nos permita chutar essa macumba, mas comê-la, mastigá-la e cuspi-la depois.

Por sabermos brincar

O terreiro é festa. Ritualizar a vida é uma forma que temos de (re)elaborar a nossa existência a partir das disputas e das harmonias. Seja no samba, na macumba ou no cotidiano, a criançagem é o que nos permite entender esses espaços como formas de sociabilidade educativa, produzindo possibilidades e imprevisibilidades. A própria ritualística da criançagem reverbera, nas macumbarias, as disponibilidades da festa. Em estudo de Luiz

Antonio Simas, o *Santos de casa: fé, crenças e festas de cada dia*, o pesquisador descreve a festa das crianças como

repleta de sabores. Além da tradicional distribuição de doces em saquinhos de papel, que muitas vezes ocorre em virtude de promessas feitas aos gêmeos (São Cosme e São Damião), há ainda o caruru dos meninos, prato que deve ser ofertado a sete crianças de rua e, depois, compartilhado por toda a comunidade. O ato de dividir alimentos com as divindades e os ancestrais está presente no Brasil nos candomblés, mas ultrapassa os limites dos terreiros e mora nas encruzilhadas entre o sagrado e o profano. A comida de santo chegou às mesas com força suficiente para matar a nossa fome cotidiana e apimentar os paladares. (SIMAS, 2022, p. 177 e p. 178)

Essa convivência estabelecida por meio do axé brincante é o que produz as multiplicidades das macumbarias. A educação nos terreiros pode ser percebida como um processo sistemático de trocas religiosas e seculares, uma forma simbiótica entre as experiências sagradas e profanas que podemos perceber no coletivo e no individual.

São os estímulos necessários para a promoção do tempo espiralar e de sua ação contextualizante que produzem, na corporeidade e na incorporação da criançagem “uma sintaxe consecutiva ou condensações cumulativas e acumulativas complementares que, como nos responsos, mantêm o tema, mas com ele também improvisam” (MARTINS, 2021, p. 17), daí o improviso, o gingado, a folia, a sua pedagogia engenhosa e o seu axé brincante.

Nas comunidades-terreiro, mito e rito são formas de apreensão da memória e de uma pedagogia do corpo. São tratos político-sociais da materialidade religiosa desses corpos que experimentam pela brincadeira aquilo que está nas arruaças, no riso, no passo sincopado, no drible e no rebolado, porque

no corpo o tempo bailarina. E em seus movimentos funda o ser tempo, inscrevendo como temporalidade. Dos gestos primevos é que respira a voz, inspirando nos seres o sopro divino, o hálito originário que circumscreve em torno de si e em si mesmo o sagrado. Antes de uma cronologia, o tempo é uma ontologia, uma paisagem habitada pelas infâncias do corpo, uma andança anterior à progressão, um modo de predispor os seres no cosmos. O tempo instaura os seres no próprio tempo e os inscreve em rítmicas cinesias. (MARTINS, 2021, p. 21)

Nós sabemos brincar é, talvez, o jeito mais transgressor de experimentarmos a vida e de constituir o nosso devir macumbeiro. Enquanto se instaura uma violência sistemática, uma subalternização, um assujeitamento e uma política de morte, há um espaço para que as (re)existências ocorram na brincadeira. Porque “em tudo o que fazemos, expressamos o que

somos, o que nos impulsiona, o que nos forma, o que nos torna agregados a um grupo, conjunto, comunidade, cultura e sociedade” (MARTINS, 2021, p. 21) reverbera por meio do tempo, dos ecos-mundos e da multiplicidade das macumbarias. Essa é a nossa perspectiva de que a brincadeira é transgressora, de que ser criança é coisa séria.

As macumbarias nos ensinam que se encantar nessa dinâmica da criançagem, que não tem a ver com o processo evolutivo de nascer, crescer e morrer, é um espiralar do tempo e um devir cotidianamente (re)elaborado, porque o axé é vivo. Nessa potência do esperar, nesse instrumento pedagógico fundamental para experimentarmos o coletivo e pensarmos numa continuidade da vida, reverbera a nossa capacidade educativa e afirmativa de desenhar sonhos, de estabelecer desejos e de operar pelo “quem dera”.

Se, enquanto no Brasil-nação, “somos herdeiros de mentalidades decapitadas, as tradições ocidentais cultivam há tempos a má sorte de ter a cabeça deslocada dos corpos” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 93), a brasilidade compreende o nosso corpo essencial para o nosso processo de sujeitificação e de alteridade, porque “o que no corpo e na voz se repete é também uma episteme” (MARTINS, 2021, p. 23), daí o samba-enredo produzir e possibilitar um conhecimento e um saber que cruzam as relações poéticas e políticas cindidas pelo Brasil-nação.

No carnaval, a diversão e a responsabilidade não estão desassociadas, as ações afirmativas e o axé brincante reverberam nos processos de sujeitificação e de alteridade. É o que a Beija-Flor cantou em 2022 no enredo *Empretecer o pensamento é ouvir a voz da Beija-Flor*.¹⁶⁸ Com o refrão “versos para cruz, Conceição no altar / Canindé, Jesus, oh, Clara! / Nossa gente preta tem feitiço na palavra / do Brasil acorrentado ao Brasil que não se cala”, a escola (re)elaborou a brasilidade em detrimento do Brasil-nação reverberando as macumbarias, as ontologias, epistemologias e metodologias negroafricanas como um contingente de saber e de conhecimento sofisticados e complexos.

Um corpo que brinca é capaz de experimentar conscientemente a vida e aprender por meio de seus processos de elaboração. Praticando o tempo espiralar e sua ação contextualizante, nas bagunças conceituais, podemos dizer que a criançagem é uma metodologia pedagógica que corporifica a cabeça e encabeça o corpo.

¹⁶⁸ *Empretecer o pensamento é ouvir a voz da Beija-Flor*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2022. Composição de: Diego Rosa, Manolo, Julio Assis, Beto Nega, Leo do Piso e J. Velloso.

Esse processo é complexo e sofisticado a ponto de reinventar as percepções de mundo e não negligenciar a capacidade da criança perceber os processos violentos pelos quais é atingida. Caputo (2012) falou desses erês que entendem o racismo religioso na semântica e no emprego de palavras, mas como crianças são transgressoras e desviantes, elas mesmas reconhecem o termo macumbeiro como algo pejorativo para alguns e, ao mesmo tempo, empoderado para outros.

Retomando o samba da Beija-Flor, na estrofe “quem é sempre revistado é refém da acusação, / o racismo mascarado pela falsa abolição. / Por um novo nascimento, um levante, um compromisso / retirando o pensamento da entrada de serviço”,¹⁶⁹ podemos perceber a evidente relação poética e política a ética e da estética das macumbas. O samba é uma tomada de consciência sobre o racismo que extermina não só os corpos negroafricanos, mas toda a sua complexa e sofisticada sabedoria e conhecimento.

Ao cantar que “a nobreza da corte é de ébano, / tem o mesmo sangue que o seu. / Ergue o punho, exige igualdade, / traz de volta o que a História escondeu. / Foi-se o açoite e a chibata sucumbiu, / mas você não reconhece o que o negro construiu. / E o meu povo ainda chora pelas balas de fuzil”¹⁷⁰ revela que o Brasil-nação aplica sistematicamente os seus dispositivos de controle e de aniquilamento por meio de suas balas de fuzil e pratica seu racismo, porque mesmo o açoite e a chibata tendo aparentemente acabado, a colonialidade não reconhece tudo o que foi e é construído por negros e negras. A escola de samba reverbera a sua capacidade pedagógica e a alimenta por meio da festa. Enquanto se carnavaliza, se educa.

A criançagem, seu axé brincante, instiga o sujeito macumbeiro a praticar uma ontologia incorporada e corporificada. As arruaças ensinam a driblar a retórica, a perceber o paradoxo dos conceitos, o caminho invisível da ética exusíaca e a da estética exunouveau. Em vez de assujeitamento abstermínio, os erês elaboram sujeitificações abundantes. A educação nos terreiros é o que confere alteridade e reverbera ecos-mundos e multiplicidade nos campos religiosos e profanos.

¹⁶⁹ *Empretecer o pensamento é ouvir a voz da Beija-Flor*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2022. Composição de: Diego Rosa, Manolo, Julio Assis, Beto Nega, Leo do Piso e J. Velloso.

¹⁷⁰ *Empretecer o pensamento é ouvir a voz da Beija-Flor*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2022. Composição de: Diego Rosa, Manolo, Julio Assis, Beto Nega, Leo do Piso e J. Velloso.

Ser criança é coisa séria demais. Sua seriedade brincante está no samba, na macumba e no cotidiano. Ser criança é praticar a liberdade, a curiosidade, o encantamento, a oportunidade e o encontro. É a capacidade de reconhecer uma violência e denunciá-la, porque não se acostuma com o sofrimento, não há espaço para subversão e transgressão, para o axé brincante e para as arruaças, quando a rua é sinônimo de preconceito, de violência e de morte.

O terreiro é festa, a criançagem é experiência abundante desse festejar a vida. Nós encerramos esta parte da tese com o conceito de racismo religioso para especificarmos as violências produzidas e propagadas pelo Brasil-nação. O alvo da colonialidade tem cor. E nós cientistas da religião não podemos perpetuar esse racismo ou ser coniventes a essa violência por ignorarmos ou invisibilizarmos ontologias, epistemologias e metodologias oriundas de saberes e conhecimentos negroafricanos e indígenas, porque “cada corpo um orixá, cada pele um atabaque. / Arte negra em contra-ataque”.¹⁷¹

Na próxima, e última, parte desta tese, complexificaremos ainda mais o devir macumbeiro ao sistematizarmos o seu saber mais sofisticado: o de morrer. Politicamente, uma subversão. Poeticamente, um encantamento. Só a experiência encantada (e consciente) da vida, nos permite perceber que não temos que temer a morte, mas combater quem nos mata.

¹⁷¹ Referência a verso de *Empretecendo o pensamento é ouvir a voz da Beija-Flor*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2022. Composição de: Diego Rosa, Manolo, Julio Assis, Beto Nega, Leo do Piso e J. Velloso.

Parte 5 – Nós sabemos morrer

A criação nos preparou para falar da morte, como se de alguma forma operasse por meio dos corpos macumbeiros um sentido amplo de erê, de ser criança no mundo, a consciência de que o processo de existência não pode ser percebido na simplicidade de nascer, viver e morrer. Para as macumbarias, a experiência é encantada e a existência promove um tempo espiralar e possibilita a sua ação contextualizante.

Nos capítulos anteriores, nós pudemos perceber que, por meio da complexidade e da sofisticação, ser criança não se resume apenas ao estágio inicial de nossa vida vivente, mas a um estado que se alcança nas imprevisibilidades do axé brincante, do esperar, do “que dera”, da possibilidade de um porvir reverberadas pelas corporificações e incorporações dos seres viventes e dos supraviventes.

É a criação que permite o encantamento presente no refrão do samba da Beija-Flor de 2018, *Monstro é aquele que não sabe amar*, em que a escola potencializa o samba como festa, como desvio e drible brincantes às ameaças e violências do Brasil-nação e como constructo de alteridade e de sujeitificação para os meninos (e meninas) da brasilidade. Em “mas o samba faz / essa dor dentro do peito ir embora. / Feito um arrastão de alegria e emoção, o pranto rola. / Meu canto é resistência / no ecoar de um tambor. / Vem ver brilhar / mais um menino que você abandonou”,¹⁷² se cantam os processos de (re)existência que os rituais da brasilidade promovem pela sua capacidade de terreiragem.

Disputar a cidade é uma arte social, um drible da ética exusíaca aplicado pelos corpos macumbeiros, uma dança experimentada pela estética exunouveau nas ruas do cotidiano, na avenida do samba e nos terreiros de macumba. Está justamente nessa disputa territorial a possibilidade de vida. E para o devir macumbeiro, viver não é antônimo de morrer. Em seu estudo sobre as práticas de genocídio sustentadas pelo racismo, pela misoginia e pela heteronormatividade, o filósofo camaronês Achille Mbembe estabeleceu que esse regime é sustentado pela arbitrariedade de “ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2018b, p. 5).

¹⁷² *Monstro é aquele que não sabe amar*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2018. Composição de: Bakaninha, Manolo, Kiraizinho, Júlio César Assis, JJ Santos, Diogo Rosa, Diego Oliveira, Di Menor e Rafael Prates.

Em seu livro *Necropolítica* reuniu uma série de elementos sociais que sustenta uma sociedade colonial e determina corpos matáveis em detrimento da manutenção de privilégios sociais, é o Brasil-nação operando sobre a brasilidade. Em seu outro livro *Crítica a razão negra*, o autor argumenta que existe uma categoria sociopolítica de devir sujeito, algo que faz com que só seja reconhecido enquanto alteridade e sujeitificação um modelo humano correspondente ao hegemônico europeu, compactuado pelo branquitude, pela misoginia e pela heteronormatividade.

Para o autor, essa categoria de devir sujeito está ligada à premissa retórica de que “ao transformar a natureza, o ser humano cria um mundo; mas no processo, ele ou ela fica exposto (a) a sua própria negatividade” (MBEMBE, 2018a, p. 11), e embora pareça uma arbitrariedade de controle e de encarceramento, enquanto os sujeitos hegemônicos controlarem os outros, a natureza e, em última instância, a si próprios, a sociedade padecerá sob uma série de práticas violentas de assujeitamentos e de assassinatos.

Esse adoecimento humano e essa retórica antropocêntrica reverberados pelo racismo, pela misoginia e pela heteronormatividade associados à perspectiva de Hegel (2002) de sujeito enquanto um ser angustiado constantemente assombrado pela iminência da morte, nós perceberemos que a perspectiva colonial do Brasil-nação é resultado de um processo de sobrevivência, de desencanto, de luta e de trabalho contra a morte e a finitude, constituída pelo autoengano de eternidade em cima do assassinato e do extermínio de outros seres humanos.

O devir do Brasil-nação é experimentar a vida sob a angústia de voluntariar-se à morte. O devir macumbeiro é se (re)encantar para a vida por reconhecer as sutilezas, as possibilidades e as imprevisibilidades da morte. Ainda pelo exemplo poética do samba-enredo da Beija-Flor, a brasilidade dribla e desvia com a sua macumbaria o desencanto e a violência sistemática do Brasil-nação, ao pedir para que “estenda a mão, meu senhor, / pois não entendo tua fé. / Se ofereces com amor, / me alimento de axé. / Me chamas tanto de irmão / e me abandonas ao léu. / Troca um pedaço de pão / por um pedaço de céu”.¹⁷³

A fé como um dispositivo de controle colonial justifica a violência, o encarceramento, a fome e o abandono com a promessa de um pedaço de céu, mas o axé da brasilidade alimenta,

¹⁷³ *Monstro é aquele que não sabe amar*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2018. Composição de: Bakaninha, Manolo, Kiraizinho, Júlio César Assis, JJ Santos, Diogo Rosa, Diego Oliveira, Di Menor e Rafael Prates.

engaja e possibilita o devir macumbeiro de (re)existências e de reverberação de ecos-mundos e de multiplicidades como processos de alteridade e de sujeitificação políticos e poéticos.

É o devir macumbeiro que nos ensina a morrer e nos permite repensar o conceito de devir sujeito de Mbembe pela experiência da macumbeira, da ética exusíaca e da estética exunouveau presentes na brasilidade. Assumimos que *Nós sabemos morrer* porque o nosso tempo espiralar e a sua ação contextualizante corporificam e incorporam o nosso modo, o nosso tempo e o nosso ser em trânsitos sofisticados e complexos de sociabilidade política e poética no Brasil.

A malandragem, a padilhagem, a decisão de amar amor e a criação estruturam o devir macumbeiro que se (re)elabora por meio das possibilidades do encantamento e do esperar, do axé brincante e do “quem dera”. A morte não é uma angústia, é uma consequência de todo ser que nasce. A diferença está na compreensão identitária desse ser, no ser reconhecimento enquanto Outro na fantasia social do Eu-hegemônico.

A terreiragem nos ensina a morrer porque permite uma experiência encantada de vida, articulada na disputa do Brasil-nação com a brasilidade. Na última parte de nossa tese, retomaremos nossa proposta inicial, a de perceber como os sujeitos macumbeiros operam na dinâmica da vivacidade e oferecem recursos metodológicos para ser e estar no mundo. Vamos analisar dois sambas da Estação Primeira de Mangueira, *A verdade vos fará livre*,¹⁷⁴ de 2020, e *Histórias para ninar gente grande*,¹⁷⁵ de 2019, e começaremos um percurso sistemático para conceituar e vislumbrar possíveis interpretações sobre as biopolítica, necropolítica e ikupolítica nos territórios de disputa da nossa sociabilidade.

Uma tese é muito pouco para contemplar as inúmeras capacidades sociais das macumbárias. O nosso desejo é o de sistematizar o que consideramos o início de longo percurso de pesquisa acadêmica, afinal, acreditamos no esperar, operamos por meio da criação, e “quem dera” esta tese seja o princípio ritualístico de outras hipóteses e angústias acadêmico-sociais. Desejamos que a Ciência da Religião se (re)encante e se (re)elabore pelas macumbárias!

¹⁷⁴ *A verdade vos fará livre*. Samba-enredo da Mangueira, 2020. Composição: Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo.

¹⁷⁵ *Histórias para ninar gente grande*. Samba-enredo da Mangueira, 2019. Composição: e Tomaz Miranda, Ronie Oliveira, Márcio Bola, Mamá, Deivid Domênico e Danilo Firmino. Ficou popularmente conhecido como samba de Marielle, por causa do assassinato da deputada carioca Marielle Franco, citada na letra do samba.

Capítulo 10

Os sujeitos macumbeiros reverberam a sua existência pela festa. Os seus corpos são corpos em festa. A disputa política travada por esses sujeitos e suas ontologias é o que nos ajuda a perceber as dinâmicas frágeis que se estabelecem nos territórios que, até então, percebemos como espaços de festejo: o do samba, o da macumba e o do cotidiano. Quando pensamos em disputa, precisamos entender os sujeitos que estão nessa querela sistêmica entre o Brasil-nação e a brasilidade.

A abundância macumbeira, sua ética e sua estética, diante da face sacrificial do Estado, esbarram com a lógica necrófila do neoliberalismo. Antes, neste texto, conceituamos experiências políticas, sociais e culturais elaboradas no limiar do sagrado e do profano, sistematizando um percurso epistemológico sobre o que compreendemos como devir macumbeiro.

Em seu livro, *Carpintaria de teses sobre políticas, estéticas e místicas*, meu orientador e professor titular do programa de Ciência da Religião da PUC de São Paulo resumiu a nossa intenção quando propusemos defender esta tese. Nosso intuito, na inscrição da pesquisa no programa, era justamente observar o lugar da macumba no período de pandemia de Covid-19, quando o Brasil estava sob a presidência de Jair Bolsonaro, um “governo das mortes, da militarização da vida, dos paradigmas teológicos políticos que sustentam, legitimam e purificam a violência” (BRITO, 2023, p. 17).

Agora, nesta última parte, retomamos a nossa intenção inicial, na ironia de falarmos sobre a morte, sobre o saber morrer e a dinâmica encantada que se estabelece a partir dessa experiência na querela do Brasil-nação com a brasilidade, porque enquanto um estabelece a política de morte, o outro brinca com a política da morte. O que a colonialidade, o neoliberalismo e o projeto de Brasil-nação querem, por meio de seus dispositivos necrófilos, é suspender qualquer tipo de credibilidade à segurança social para perpetuar um poder de controle, de medo e de assujeitamentos.

O Brasil-nação e sua retórica de fé operam na exceção, na ideia de que a brasilidade é um corpo apartado do campo hegemônico, na crença de que têm o poder em suas mãos. Se “o poder soberano exerce sua violência transcendental sustentado nas teologias políticas-cristãs (...), a exceção opera como o divino, como uma mística e procede como um dispositivo

sacrificial” (BRITO, 2023, p. 19), então, para se manter enquanto explorador e subalternizador, o Brasil-nação suspende os direitos sociais e elege sujeitos matáveis por meio da sua colonialidade racista, misógina e heteronormativa.

Malandros, Padilhas, crianças e a dinâmica amorosa da comunidade são sistematicamente mortos pelo poder sacrificial. No urbanismo neoliberal, o que nós chamamos de terreiro epistemológico, tornou-se um território físico apartado, como se fosse um apêndice de escrutínio do Brasil-nação. É a perspectiva de que o “urbanismo neoliberal volta-se para as relações entre economia e política, mercado e Estado” (BRITO, 2023, p. 20) estabelecendo uma dialética binária que segrega para encarcerar. Um jogo com estratégias de controle já bem definidas praticadas pelo epistemicídio, pelo desaparecimento dos rituais e pelos assujeitamentos.

Mas nós percebemos e reconhecemos as comunidades-terreiro como territórios sociais e encantados que possibilitam alternativas à segregação e à mística da exceção. Para a terreiragem, os conceitos de economia e política, de mercado e Estado adquirem tratos sofisticados e complexos que pouco têm a ver com a perspectiva de controle da política de morte do Brasil-nação. Esses conceitos, quando constituídos a partir do poder colonial e da hegemonia, estabelecem mais do que uma subalternização de sujeitos e de corpos, estimulam uma dinâmica necrófila.

Esse processo de elaboração de assujeitamentos e de eleição de corpos matáveis é o que podemos considerar como biopolítica. Uma forma de sacrifício que associamos, na perspectiva da macumbaria, como desencanto. A mística do controle sacrificial é tão arbitrária e tanto se pauta e sustenta pelas artimanhas da fé que conceitualiza as práticas do Estado de exceção, suas modalidades de violência e de encarceramento, como milagres, por

purificar a violência da polícia soberana; conferir uma causa religiosa ao extermínio do inimigo, para justificação de sua aberta brutalidade (...). Quem deseja compreender em profundidade a governamentalidade neoliberal deve levar em conta/ter presente: a elaboração de estereótipos/alteridade monstruosas para a invenção de um bode expiatório marcado pelo dispositivo racial; a lógica da pacificação como intervenção restauradora da ordem e a inversão dos direitos humanos ou mais precisamente, a produção de figuras de humanidade que possam ser legitimamente sacrificadas pela violência do Direito. (BRITO, 2023, p. 22 e p. 23)

Em 2020, a Estação Primeira de Mangueira levou para a avenida um samba com o título *A verdade vos fará livre*, reverberando em plena Sapucaí que “Mangueira, samba, teu

samba é uma reza / pela força que ele tem. / Mangueira, vão te inventar mil pecados, / mas eu estou do seu lado / e do lado do samba também”.¹⁷⁶ Se assumirmos as disputas territorial e retórica entre a fé do Brasil-nação e o ritual da brasilidade, os sujeitos macumbeiros lançam mão de um samba encantado, assumindo o repertório da mística da exceção tão propagado pelo esvaziamento da crença e pela manipulação ameaçadora da fé. A Mangueira, na sofisticação e na complexidade de seu samba-enredo político e poético, revela uma brasilidade que, por mais que não seja ouvida, é percebida em sua alteridade.

“Reza”, “força”, “pecados” e “samba” são as palavras que marcam esse jogo ético e estético pelos dribles exusíaco e exunouveau do enredo. Se formos apenas observar essas palavras isoladamente podemos fazer rápidas associações entre elas, mas em um país que “assiste cotidianamente a legitimação e a purificação das violências de Estado no interior da governamentalidade neoliberal” (BRITO, 2023, p. 24), rezar, ter força, saber que inventarão mil pecados e se legitimar por meio do samba são possibilidades e imprevisibilidades encantadas de se (re)elaborar enquanto sujeito.

A Mangueira, profanando a fé do Brasil-nação, sacraliza o ritual da brasilidade. Nos permite perceber que o sujeito e a alteridade da macumbaria, ao experimentar a vida em uma dinâmica de sociabilidade sensível, produz ecos-mundos e multiplicidades que garantem sujeitificação e alteridade a quem o Brasil-nação considera apenas como um corpo matável.

Se não estivéssemos pesquisando sobre existências encantadas, talvez passássemos despercebidos pelo fato de este ter sido o último samba que a Mangueira levou para a avenida antes do carnaval ser interrompido e da bateria silenciar, porque meses depois, em março de 2020, o Brasil decretou pandemia de Covid-19. Nesse período, embora as rezas, as forças, os pecados e os sambas existissem, com letramento e sensibilidade, percebemos a política de morte operando e a mística estabelecendo seu discurso teocrático.

Foi estabelecida uma lógica de exceção, em que o Brasil-nação pode operar como ser divino, revelando a lógica sacrificial de seu neoliberalismo, elegendo corpos macumbeiros, a ética exusíaca, a estética exunouveau e as experiências encantadas como passíveis de morte. Pela lógica colonial, essas ontologias, epistemologias e metodologias macumbeiras e esses

¹⁷⁶ *A verdade vos fará livre*. Samba-enredo da Mangueira, 2020. Composição: Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo.

corpos têm cor e classe social. São majoritariamente jovens negros e pobres que padecem sob a morte compulsória do Brasil-nação.

Essa perspectiva é sustentada por um senso comum teocrático, constituindo “modos como a exceção que governa as mortes e os sacrifícios” (BRITO, 2023, p. 55). A falácia pacificadora do Brasil-nação não permite espaço para os territórios de disputa que conferem alteridade e sujeitificação aos corpos macumbeiros (re)elaborados na brasilidade. Para a fé do Brasil-nação, os corpos macumbeiros viraram sinônimo de pecado. Essa estrutura governamental do neoliberalismo, amplamente experimentada na hegemonia é estruturada por meio da perspectiva religiosa e dos recursos político-sociais da necropolítica na aplicação do racismo religioso e na subalternização dos corpos macumbeiros.

Embora essa violência sistemática, das práticas abstêmias, do encarceramento da abundância e do axé brincante que potencializam as macumbarias, as experiências exusíacas correm nas ruas do Brasil e produzem invertidas e dribles encantados. Diante da política de morte estabelecida pelo Brasil-nação, a brasilidade experimenta e pratica a política da morte. Nos trânsitos entre os seres vivos e supraviventes, nas dinamicidades do tempo espiralar e de sua ação contextualizante, os erês e as ancestralidades bagunçam as segmentações hegemônicas e pluralizam as binaridades coloniais proporcionando alternativas de (re)existência. A criançagem nos ensina a driblar a morte por meio do encantamento e da convivência brincante.

10.1 Morte e arbitrariedade de poder

Retomando o conceito de poder desenvolvido por Achille Mbembe em *Necropolítica*, o que se estabelece em uma sociedade autoritária e violenta como a do Brasil-nação é uma arbitrariedade de práticas sociais e políticas, em que “matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais” (MBEMBE, 2018b, p. 5) para que se constitua como única possibilidade de governo e de controle. Manter-se como hegemonia, em uma sociedade estruturada na colonialidade, é um processo de angústia para os sujeitos e corpos poderosos, porque tanto o poder quanto o controle são fantasiosos e frágeis.

Os códigos e as ações que determinam as harmonias e as disputas territoriais não são singulares, simplistas e reducionistas como deseja o Brasil-nação. As complexidades e as

sofisticações da brasilidade revelam que todos os territórios em disputa são plurais e diversos, se constituem e se desenvolvem para além do referencial hegemônico. Tanto sujeitos macumbeiros quanto suas ontologias, epistemologias e metodologias (re)existem apesar da fé do Brasil-nação

Se “ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder” (MBEMBE, 2018, p. 5), subverter essa ordem é uma das possibilidades para a promoção da vida, das alteridades e das sujeitificações, mas os códigos e as condutas da brasilidade são tão plurais e diversos, que transgredem essa ordem, promovem paradoxos, driblam a normatividade e estabelecem outros pactos com a vida e com a morte que multiplicam as ações afirmativas dos corpos macumbeiros. A relação estabelecida entre os sujeitos e seus saberes, seus conhecimentos e suas práticas potencializa o devir macumbeiro para além de uma resistência, mas para (re)existências.

O tempo espiralar e sua ação contextualizante oferecem outra relação com a vida e com a morte. O processo de continuidade e de reverberação existencial, de produção de ecos-mundos e de multiplicidade e de trânsito entre seres vivos e sobreviventes possibilitam que a brasilidade ritualize as suas dinâmicas de sociabilidade sem necessariamente padecer sob a violência, o genocídio e a política de morte da colonialidade.

Nas dinâmicas de morte estabelecidas pelo Brasil-nação, podemos perceber as “formas contemporâneas em que o político faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto” (MBEMBE, 2018, p. 6), assim, não se trata de constituir uma relação de convívio apenas subalternizante e exploradora, mas tão violenta que se torna impossível. Nós entendemos que apenas a prática de subalternidade e da convivência desencantada, por si só, já é brutal e abusiva, mas a exemplo dos anos de pandemia de Covid-19 no país, o Brasil-nação instaurou uma prática de genocídio em massa, escoltada pelo alibi do vírus como justificativa para condutas assassinas de um governo de morte.

Por isso, quando pretendemos pensar as comunidades-terreiro como territórios de disputa dos sujeitos macumbeiros com o Brasil-nação, não podemos nos esquecer do que constitui a política hegemônica do país e toda a sua prática constante de colonialidade: a segregação e o encarceramento da brasilidade. As dinâmicas de sociabilidade da hegemônica colonial orbitam o neoliberalismo e a autossustentação, estão a serviço do mercado explorador e da própria manutenção do poder.

Retomando o *Monstro é aquele que não sabe amar*, samba-enredo da Beija-Flor de 2018, na estrofe “oh, pátria amada, por onde andarás? / Seus filhos já não aguentam mais! / Você que não soube cuidar, / você que negou o amor / vem aprender na Beija-Flor”,¹⁷⁷ a escola convida o Brasil-nação a aprender com a brasilidade as ações do amor, a reverberação ontológica de ecos-mundos de sujeitificação abundante e de alteridades sofisticadas e complexas. O samba potencializa a prática do amor experimentado pela convivência comunitária como alternativa ao abandono do Estado.

Em outra estrofe, o samba descreve o poder hegemônico como “ganância veste terno e gravata. / Onde a esperança sucumbiu / vejo a liberdade aprisionada, / teu livro eu não sei ler, Brasil!”¹⁷⁸ A impossibilidade de esperar é a formulação do encarceramento e do controle do Brasil-nação. É como se não o poder mantivesse e operasse uma circularidade viciosa incapaz de ser interrompida, em que tanto a soberania quanto o mercado neoliberal subalternizassem qualquer esperança e liberdade.

As ações justificadas por meio místicos, corroborando para a retórica da fé de aprisionamento, também são apresentadas pelo samba. Na estrofe “sou eu, espelho da lendária criatura, / um monstro carente de amor e de ternura, / o alvo na mira do desprezo e da segregação. / Do pai que renegou a criação, / refém da intolerância dessa gente. / Retalhos do meu próprio Criador, / julgado pela força da ambição, / sigo carregando a minha cruz / à procura de uma luz, a salvação”,¹⁷⁹ a Beija-Flor apresenta um senso comum teocrático e a mística do controle sacrificial, como se as sobras viventes da sociedade fossem “retalhos do próprio Criador”, carregadores de uma cruz e em busca da salvação. Os mesmos sujeitos julgados e violentados a qualquer resquício de ambição, de desejo e de esperar.

Essa perspectiva nos auxilia a perceber quais são os sujeitos que padecem na disputa entre o Brasil-nação e a brasilidade, o que fica evidente por meio do racismo, da misoginia e da heteronormatividade que violenta o país. Nesses territórios de exceção, a dinâmica entre quem pode e quem deve morrer é sistematicamente desenvolvida. Poder morrer é um

¹⁷⁷ *Monstro é aquele que não sabe amar*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2018. Composição de: Bakaninha, Manolo, Kiraizinho, Júlio César Assis, JJ Santos, Diogo Rosa, Diego Oliveira, Di Menor e Rafael Prates.

¹⁷⁸ *Monstro é aquele que não sabe amar*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2018. Composição de: Bakaninha, Manolo, Kiraizinho, Júlio César Assis, JJ Santos, Diogo Rosa, Diego Oliveira, Di Menor e Rafael Prates.

¹⁷⁹ Ainda referência a *Monstro é aquele que não sabe amar*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2018. Composição de: Bakaninha, Manolo, Kiraizinho, Júlio César Assis, JJ Santos, Diogo Rosa, Diego Oliveira, Di Menor e Rafael Prates.

privilégio, enquanto dever morrer é uma sina. Poder morrer é experimentar a morte como consequência da vida biológica. Dever morrer é uma experiência de morte animalasca produzida pela exploração.

Abordaremos, mais adiante, o quanto as macumbarias subvertem essa política de morte e oferecem alternativas às formas de ser e de estar no mundo para além do processo de nascer, viver e morrer, mas antes precisamos entender por que a morte é tão importante para o poder soberano e o que sustenta essas práticas e condições de soberania. Também precisamos perceber como se estabelecem as dinâmicas de controle e de encarceramento do Brasil-nação, nas licenças para matar e nas permissões para viver, na sistematização de sua biopolítica.

Essa prática da vida como um instrumento e um recurso para as políticas e os jogos de Estado foi definida pelo filósofo alemão Giorgio Agamben em seu livro *Homo Sacer: Estado de Exceção*. Por meio de seu conceito de campo, estruturado a partir da lógica do campo de concentração nazista, como um lugar no qual seres humanos ali inseridos são desprovidos de estatuto político e considerados apenas corpos biológicos, sendo “o lugar no qual se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que já se deu sobre a terra” (AGAMBEN, 2015, p. 41). Um espaço para a articulação do poder de exceção e aplicação de toda arbitrariedade da hegemonia.

Podemos, por um lado, emprestar esse conceito de campo e subvertê-lo por meio de um drible epistemológico, a partir das chaves de complexidade e de sofisticação, e apropriarmo-nos com outra aplicabilidade. E se esse campo, em vez de ameaçador e violento, fosse um território de segurança, de convivência e de harmonia diante de uma sociedade de exceção? Talvez o esforço analítico que precisamos fazer seja grande, mas nos ajude a repensar as perspectivas coloniais e o racismo estrutural na disputa entre Brasil-nação e brasilidade.

O campo de Agamben é o lugar da experiência da vida nua, em que os sujeitos são despidos de qualquer capacidade humana, reduzidos à sua animalidade, ao que a Beija-Flor cantou como o abandono, ao denunciar que “me chamas tanto de irmão / e me abandonas ao léu. / Troca um pedaço de pão / por um pedaço de céu”.¹⁸⁰ O campo do filósofo alemão é a

¹⁸⁰ Ainda referência a *Monstro é aquele que não sabe amar*. Samba-enredo da Beija-Flor, 2018. Composição de: Bakaninha, Manolo, Kiraizinho, Júlio César Assis, JJ Santos, Diogo Rosa, Diego Oliveira, Di Menor e Rafael Prates.

denúncia da brasilidade do esquecimento, da violência e do abandono das ruas. Porém, estamos operando desde o início desta tese a partir do drible, das possibilidades que surgem quando nos colocamos à disposição do inusitado, então, tomemos o campo não como o abandono, uma vez que todo o país já representa a exceção e a soberania de um poder místico sustentado por meio da exploração, mas como um espaço de segurança, como uma comunidade em que reverbera a convivência.

Com essa invertida e essa transgressão conceitual, nós propomos a perspectiva do campo-terreiro como o oposto do campo de Agamben. Equiparando sistematicamente esses dois conceitos, podemos pensar a morte experimentada tanto no Brasil-nação (campo-abandono) quanto na brasilidade (campo-terreiro). Se um é o lugar da subalternidade, da exploração, do desencanto, o outro é o lugar da alteridade, do convívio e do encanto. Diante da pandemia de Covid-19, enquanto as ruas representavam uma ameaça, o campo-terreiro representou um lugar de acolhimento e cura social, como conceituado por Sidnei Nogueira¹⁸¹ no texto que nos orientou para o iniciar esta tese.

Nesse campo-terreiro estão sintetizadas as duas epígrafes presentes nesta tese, a do samba-enredo da Portela de 2024¹⁸² e da Mocidade Unida da Mooca¹⁸³ de 2024: “mão que acolhe outra mão: macumba” e “tem macumbaria para coroar”. Tanto a macumba quanto a macumbaria sistematizam os processos de convivência da brasilidade e a insistência em sujeitificação e alteridade por meio da vida. Permanecer vivo, também, é uma decisão política, mesmo que para isso sejam requeridas outras inferências e inúmeras instrumentalizações sociais, mas as ontologias, epistemologias e metodologias macumbeiras reverberam a vida. Não se trata apenas de estar vivo ou estar morto, mas de uma (re)elaboração da existência operada diante da malandragem, da padilhagem, das experiências amorosas, da criação e das possibilidades do esperar.

¹⁸¹ NOGUEIRA, Sidnei. Epistemes de terreiro como acolhimento e cura social. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Publicado em 25/12/2022. Acesso: janeiro, 2023. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/epistemes-de-terreiro-como-acolhimento-e-cura-social/>

¹⁸² *Um defeito de cor*. Samba-enredo da Portela, 2024. Composição: André do Posto Sete, Bira Bira, Hélio Porto, Jefferson Oliveira, Rafael do Amaral Rocha, Ubirajara Marques, Vinicius Ferreira e Wanderley Monteiro.

¹⁸³ *Oyá-Helena*. Samba-enredo da Mocidade Unida da Mooca (MUM), 2024. Composição: Ala dos compositores.

O campo-terreiro nos ensina que o contrário da vida não é a morte, é o desencanto. Que não podemos, enquanto sujeitos viventes, nos demorar no estado de banzo, na morte do encantamento, como se fosse uma saudade do porvir. Para as macumbarias, não existe futuro impossível, porque ele não está desassociado do presente e do passado. O tempo espiralar e sua ação contextualizante provocam outras experiências de sujeitificação para operarmos pelas frestas do desejo e do “quem dera”. Para as macumbarias, o banzo faz com que sujeitos e seus corpos padeçam pela saudade do inexistente.

Em seu livro *A experiência dos Orixás*, o teólogo, pesquisador e escritor brasileiro Volney Berkenbrock descreveu o banzo como uma espécie de saudade aguda, uma saudade no

sentido religioso-místico-social. O banzo é a saudade ocasionada pelo grande sentimento de perda da ordem original. A ordem social do local de nascimento dos africanos, que não conheciam nenhuma divisão entre mundo secular e religioso, era um conjunto de valores religiosos, costumes sociais, tabus, possibilidades de desenvolvimento, locais místicos etc., que davam à vida sentido e destino. Muitos não aguentavam esta separação e morriam. O banzo era descrito como uma profunda tristeza e apatia. Os escravos que aparentavam tristeza eram vigiados para que não provocassem o suicídio através da ingestão de terra ou mandioca venenosa. Os doentes de banzo não reagiam mais à dor, ao castigo, à fome ou à sede e finalmente morriam desta doença. (BERKENBROCK, 1998, p. 85)

Por isso, tanto o tempo espiralar quanto sua ação contextualizante possibilitam outras relações temporais, outros trânsitos entre seres viventes e supraviventes, diversificando e pluralizando as dinâmicas de sociabilidade e de sujeitificação. O que reverbera nos campos-terreiro, enquanto um lugar ontológico de convivência, é a imprevisibilidade e a multiplicidade.

Entendemos que os campos-terreiros conhecem o banzo em sua constituinte, no limiar entre o secular e o religioso, por isso praticam seu axé brincante e suas experiências abundantes como alternativas ao encarceramento e à violência hegemônicas. A mística da exceção circunscrita nas práticas do Brasil-nação também pode operar nesse limiar, mas não conhece nem pratica a complexidade e a sofisticação das macumbarias, que transcende o estado de banzo e alcança o drible da morte.

10.2 Exu e o mercado

Nós, enquanto sociedade secularizada e forjada nas experiências coloniais que constituem o Brasil-nação, somos condicionados a reproduzir um comportamento racional. Experimentamos em nosso cotidiano, em nossas relações éticas e estéticas e, também, em nossa religiosidade expressões e percepções racionais, em que as sensações e atitudes, as práticas sociais, políticas, econômicas, culturais etc. são polarizadas, binárias, controladas por eixos distanciados, a fim de facilitar o condicionamento e o convencimento de que a razão opera pelo grupo dominante, enquanto a pluralidade e a multiplicidade se constituem apenas de razões obsoletas e sentimentos equivocados.

Acostumamo-nos a ser uma sociedade, pela perspectiva de Berkenbrock (1998), do banzo. Esse estado de tristeza é o que facilita a aplicação da retórica neoliberal encarceradora e violenta e, ao mesmo tempo, é o que oferece instrumentos desviando e transgressores para o encantamento e as (re)existências da brasilidade. O Brasil-nação transforma os sujeitos e os corpos subalternizados em mercadorias, por ser um sistema sacrificial. Como Ênio José da Costa Brito em *Carpintaria de teses sobre políticas, estéticas e místicas* definiu, um sistema que “vem revelando sua face sacrificial, em especial, contra aquela parte da população pobre, que não participa ativamente do mercado” (BRITO, 2023, p. 49).

Interessante pensar a lógica e a participação do mercado por meio da subversão, em que as operações desviantes e os dribles sociais estabelecem relações alternativas e propositivas diante da exploração, mas pela ética exusíaca e pela estética exunouveau das macumbaria, o que urge como resposta ao mercado exploratório é a transgressão. Diante da aplicabilidade da biopolítica, os sujeitos e corpos macumbeiros são apartados de seus direitos e da ação ativa do mercado, mas não de sua funcionalidade, seja por meio da exploração de sua mão de obra, pelo consumo que manipula o desejo e opera na insatisfação ou pela transformação de seres vivos em mercadoria, o Brasil-nação segrega e explora seus sujeitos subalternizados, enquanto a brasilidade transgrede esse encarceramento ao se apropriar do mercado.

As ontologias, epistemologias e metodologias de terreiro possibilitam outra dimensão de mercado que reflete nos rituais da brasilidade e na sociabilidade da macumbaria. Uma sociedade de banzo, na qual a saudade é uma grande perda da ordem original, o corpo-mercadoria representa uma moeda de troca valiosa quando articulado por meio de sua complexidade e de sua sofisticação. Os corpos abundantes da malandragem e da padilhagem

estruturam outros processos de (re)elaboração que escapam das amarras, inclusive místicas, da exceção de um estado de controle. Na ginga e na apropriação do encantamento, sujeitos Malandros e Padilhas reverberam seus ecos-mundos no empreendedorismo político-social, tanto na manutenção de suas vidas poéticas quanto nas práticas afirmativas de suas vidas políticas. Para os terreiros, o mercado é Exu.

Nesta tese, nós construímos um percurso sistemático para conceituarmos as dinâmicas dos sujeitos e dos corpos macumbeiros complexos e sofisticados o suficiente para alcançarmos alguns paradoxos. Um deles é justamente o do mercado, que pode ser exploratório, encarcerador e violento se operado pela colonialidade e livre, possibilitante e imprevisível se articulado pelas macumbarias. Na disputa do Brasil-nação com a brasilidade o que se (re)elaboram são processos internos de diáspora em que sujeitos adquirem absoluta autonomia em um jogo que começa como sobrevivência e adquire nuances de alteridade, corporeidade, autonomia e identidade. O mercado de Exu é o empreendedorismo das (re)existências.

Se pensarmos que as dinâmicas neoliberais não privilegiam nem mesmo corpos hegemônicos, uma vez que o sistema se mantém constantemente pela ameaça da falta e da escassez, o Brasil-nação também padece diante das medidas cruéis do produtivismo e da exploração. É um sistema que amedronta, mata e promove assujeitamentos abstermios e um campo econômico fértil para estabelecer critérios de matabilidade, pois

a dimensão subjetiva presente na dinâmica neoliberal é também desvelada pois as relações humanas são medidas pelo capital. É ele que no fundo engendrará os critérios de matabilidade das populações indesejáveis, que não contribuem com o deus mercado (...). Assim, nos cabe desvelar o pensamento mítico-teológico presente na ocultação sacrificial, necrófilo da economia neoliberal. (BRITO, 2023, p. 24)

Acontece que a brasilidade entende o mercado pela perspectiva de Exu, um lugar em que a ética exusíaca e a estética exunouveau são experimentadas em sua máxima capacidade, ao articular os sujeitos e os corpos em uma constante (re)elaboração. Embora passíveis de um sistema neoliberal, esses corpos articulados por meio do campo-terreiro adquirem um devir macumbeiro, assim, no processo de convivência e de constituição comunitária, reconhecem-se como indesejáveis para o Brasil-nação e promovem suas identidades plurais de (re)existências reverberando ecos-mundos e multiplicidade.

Se o pensamento mítico-teológico oculta o caráter sacrificial da lógica mercadológica e suas práticas necrófilas, representando o campo de Agamben e o devir sujeito de Mbembe, o mercado de Exu evidencia o campo-terreiro e o devir macumbeiro presentes na brasilidade. Se nos atermos à perspectiva do filósofo camaronês, perceberemos que o fetiche pela razão e pela padronização é o que nos condenou e condena à morte enquanto sociedade. Em seu livro *Crítica da razão negra*, Achille Mbembe conceitua a morte sistemática operacionalizada pela colonialidade como processo vitimizador e exterminador de todos os saberes e conhecimentos encantados.

Segundo ele, o que elaboramos enquanto crítica política na contemporaneidade, em nossos processos de análise geopolíticos e em nossos vícios acadêmicos, privilegiou “teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania” (MBEMBE, 2018a, p. 9). Poderíamos pressupor, inclusive, que essa nossa atitude na produção de ciência social fez com que não alcançássemos a sofisticação e a complexidade das macumbarias presentes e reverberadas nessas dinâmicas muito particulares e diversificadas da brasilidade.

A política não é um desencanto. Sujeitos e corpos macumbeiros são carregados de política e promovem experiências encantadas de vida tanto poéticas quanto políticas. Enquanto a razão ocupar um lugar de soberania e de controle da ética e da estética, padeceremos do sentimento de perda da ordem original, seremos corpos cheios de banzo inseridos no campo de extermínio de Agamben, desapropriados de nossa capacidade de sujeitificação, do nosso devir macumbeiro. Segundo Mbembe,

é com base em uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que a crítica contemporânea foi capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito – ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral. Nesse paradigma, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública. (MBEMBE, 2018a, p. 9 e p. 10)

Nós mesmos acadêmicos e acadêmicas da Ciência da Religião reproduzimos, por meio do fetiche pela razão, nosso próprio campo de domínio, seja ignorando em nossa produção científica as complexidades e sofisticação das macumbarias, ou produzindo racismos, misoginias e heteronormatividades em nossas perspectivas de pesquisas. O convite que fazemos, por meio desta tese é o de pensarmos os terreiros como uma alternativa ao

pensamento dominante para percorrermos outros caminhos de sociabilidade. Por isso, recorreremos a dois conceitos presentes na criticidade contemporânea quanto aos regimes de controle, o de campo e o de devir sujeito, para assumirmos o campo-terreiro e o devir-macumbeiro. Ambas as chaves de leitura nos permitirão perceber a articulação da ikupolítica, a política da morte em detrimento da necropolítica, a política de morte.

Segundo Mbembe, o devir sujeito está diretamente ligado à concepção da morte, um conceito bipartido de negatividade, em que primeiro, “o ser humano nega a natureza (negação exteriorizada no seu esforço para reduzir a natureza a suas próprias necessidades), (...) para transformar o elemento negado por meio de trabalho e luta” (MBEMBE, 2018a, p. 11), em outras palavras, é como se a existência se resumisse a um estado final, que seria o da morte. Por essa perspectiva, a lógica existencial é a de que vivemos porque morremos.

No devir sujeito, a morte é voluntária e é a justificativa para que se permaneça vivo. Só se torna um sujeito “na luta e no trabalho pelos quais enfrenta a morte (entendida como a violência da negatividade). É por meio desse confronto com a morte que é lançado no movimento incessante da história” (MBEMBE, 2018a, p. 12). Para o filósofo camaronês, viver é um risco. Ser sujeito social e político, sob essa lógica, é não estar apenas passível de seu fim, mas esperar por ele.

Nos apropriamos da perspectiva de Mbembe para pensarmos o que reverbera na sociabilidade brasileira por meio das complexas e sofisticadas possibilidades e imprevisibilidades da macumbaria. Para nós, o devir macumbeiro nos encanta e diversifica para entendermos a morte como uma consequência da vida, mas não seu fim. Para as macumbarias, existem outras maneiras de permanecer vivo, os corpos macumbeiros dimensionam suas experiências de existir a partir do encanto. Nos terreiros do samba, da macumba e do cotidiano, os sujeitos operam lógicas e adquirem comportamentos em que a morte é uma aliada, não uma ameaça.

Essa perspectiva plural e diversa não se alinha à ideia de que só se vive porque um dia morremos, do que Mbembe define como vida utilitária, sendo que “a vida é falha apenas quando a morte a toma como refém. A vida em si só existe em espasmos e no confronto com a morte” (MBEMBE, 2018a, p. 13). No devir macumbeiro, percebemos o trato da morte, seu axé brincante e seu tempo espiralar produzindo ações contextualizantes, porque a morte

existe e “não se limita ao puro aniquilamento do ser. Pelo contrário, é essencialmente autoconsciência” (MBEMBE, 2018a, p. 13).

No campo-terreiro, a morte não se limita ao fim, ao desaparecimento de um corpo em sociedade, mas também não é essencialmente autoconsciência. A morte continua reproduzindo sociabilidade por meio do trânsito de seres vivos com o supraviventes, por meio do convívio com os ancestrais, com as lembranças e com as identidades-memória. O que a terreiragem produz é (re)encantamento, (re)existência e transgressão. A macumbaria nos permite perceber que Exu opera pelo mercado transgredindo o controle e a exploração neoliberal. É também a macumbaria que nos permite perceber os terreiros como um espaço de cura, de sociabilidade e de dinamicidade diante do extermínio e da violência sistêmica operados pelo Brasil-nação e pelo genocídio de Covid-19.

Por isso, enquanto a colonialidade instaura sua matabilidade e sua mística sacrificial, a brasilidade ritualiza a vida pela macumbaria, nas perspectivas de (re)encantamento. Para o devir macumbeiro, o mercado explorador é exusíaco e possibilitador de oportunidades e de alternativas existenciais. O encarceramento e a violência, apesar de condutas sistemáticas do Brasil-nação, são transgredidos pela brasilidade na promoção de ecos-mundos e de multiplicidade em que a morte se (re)encanta e se torna uma aliada da convivência e do valor à vida.

10.3 Devir macumbeiro e campo-terreiro

Quando a Estação Primeira de Mangueira levou para a avenida o samba *A verdade vos fará livre*, em 2020, a escola entoou que “eu sou da Estação Primeira de Nazaré. / Rosto negro, sangue índio, corpo de mulher. / Moleque pelintra do buraco quente, / meu nome é Jesus da gente”,¹⁸⁴ descrevendo em primeira pessoa os perfis de sujeitos que operam pelo devir macumbeiro e se constituem no campo-terreiro.

O rosto negro representa a população mais assassinada no Brasil, corpos matáveis que experimentam os tentáculos da exceção mística do Estado neoliberal. Sangue índio é o derramado em uma constante invasão de terras disfarçada historicamente de conquista. O

¹⁸⁴ *A verdade vos fará livre*. Samba-enredo da Mangueira, 2020. Composição: Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo.

Brasil-nação se constituiu por meio de um extermínio indígena, que a Manguera sintetizou em sangue. Corpo de mulher é a marca da misoginia, do controle de corpos, da lógica oposta à padilhagem e à abundância. Moleque pelintra é a criança, o axé brincante, o “quem dera”, o esperar e a pelinragem, muito presentes na malandragem. O sujeito livro pelo Brasil-nação como mal-ajambrado, mas que reverbera pela brasilidade o oposto disso, nas suas complexidades e sofisticções políticas e poéticas.

Por meio da ética exusíaca e da estética exunouveau, a Manguera desfilou um campo-terreiro e promoveu o devir macumbeiro em 2020, meses antes da pandemia de Covid-19 e do Brasil assistir ao extermínio desses corpos como uma ação decisiva do governo de Jair Bolsonaro. A ironia subversiva está nesse drible exusíaco do samba, o Jesus da gente. Pela mística da exceção, da constituinte colonial e do poder instaurado na lógica neoliberal, Jesus representa, nos polos sagrado e profano, a retórica que sustenta as práticas arbitrárias do poder. E o Jesus da gente, para a Manguera, é preto, indígena, mulher e pelintra.

Nós percorremos um caminho conceitual suficiente para entendermos que o cotidiano que reverbera a brasilidade está desassociado do ordinário e do banal, e próximo do conflito, do potente e do contraditório, por isso, o campo-terreiro não é de controle, mas de possibilidades. Por isso, entendemos o campo-terreiro não apenas como uma resposta ao campo de extermínio de Agamben, na perspectiva de que esses sujeitos e corpos subalternizados são moedas de troca no mercado neoliberal, mas como autônomo e repleto de diversidade e pluralidade.

A macumbaria se apropria do campo, o transgrede em terreiro e faz do mercado um lugar de Exu, em que alteridade e sujeitificação são possibilidades e imprevisibilidades. O campo-terreiro é um lugar dinâmico, de disputa, complexo e sofisticado, a ponto de (re)elaborar identidades, inclusive, por meio da experiência hegemônica, daí o samba da Manguera cantar o Jesus da gente.

O samba continua cantando em primeira pessoa que “nasci de peito aberto, de punho cerrado. / Meu pai carpinteiro desempregado, / minha mãe é Maria das Dores Brasil. / Enxugo o suor de quem desce e sobe ladeira, / me encontro no amor que não encontra fronteira. / Procura por mim nas fileiras contra a opressão, / e no olhar da porta-bandeira pro seu

pavilhão”,¹⁸⁵ desenhando a brasilidade na poética e da política de relacionamentos complexos e sofisticados.

Ainda analisando pelas perspectivas de devir macumbeiro e campo-terreiro, nascer de peito aberto e de punho cerrado representa as possibilidades da ética exusíaca e da estética exunouveau experimentadas nos terreiros do samba, da macumba e do cotidiano, por meio da capacidade do axé brincante, do esperar e do “quem dera”. Ter o peito aberto é estar constituído de alteridade, reconhecer-se enquanto sujeito e permanecer de punho cerrado é a atenção necessária para se defender ao sair do campo-terreiro da política de morte, dos que matam, do encarceramento e da violência sistemática do Brasil-nação.

Pai carpinteiro desempregado e mãe que representa as dores do Brasil sintetizam a lógica de controle mercadológico neoliberal que limita as existências e subalterniza os sujeitos e os corpos e, também, sintetizam a mística da exceção, com a arbitrariedade do poder, as dores diante da violência sistêmica. Tanto o pai desempregado quanto a mãe das dores são sujeitos produzidos pelo Brasil-nação na órbita do desencanto.

Enxugar suor de quem desce e sobe ladeira e se encontrar no amor que não encontra fronteira representam o cuidado e a atenção praticados no reconhecimento do amor como ação nas práticas de terreiro. Os corpos em diáspora se reconhecem e se (re)elaboram no estranhamento e dos pontos em comum. Subir e descer ladeira é o esforço de uma vida dinâmica desenvolvida diante da empregabilidade neoliberal, por outro lado, descer e subir ladeira pode representar os movimentos de ocupação de um espaço identitário, o livre ir e vir experimentado no campo-terreiro.

A complexidade e a sofisticação estão no samba de diversas formas. As análises são variadas e podemos estabelecer diversas relações e elaborarmos outras tantas assimilações com o que a Mangueira cantou em 2020, mas enquanto epistemologia de terreiro, o que a escola levou para a avenida foi um devir macumbeiro, mesmo cantando Jesus, pois, “eu ‘to que ‘to dependurado, / em cordéis e corcovados, / mas será que todo povo entendeu o meu recado? / Porque de novo cravejaram o meu corpo, / os profetas da intolerância, / sem saber que a esperança / brilha mais que a escuridão”,¹⁸⁶ não fala da hegemonia e das assimilações

¹⁸⁵ *A verdade vos fará livre*. Samba-enredo da Mangueira, 2020. Composição: Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo.

¹⁸⁶ *A verdade vos fará livre*. Samba-enredo da Mangueira, 2020. Composição: Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo.

coloniais, das da brasilidade que (re)existe pelo encantamento macumbeiro e pelas (re)elaborações cotidianas.

Se o Jesus da mitologia cristã está no corcovado do Rio de Janeiro, em uma estátua conhecida internacionalmente, e está em cordéis constituídos a partir do cotidiano encantando, seriam essas duas as mesmas representações do corpo subalternizado? Quando a Mangueira pergunta “será que o povo entendeu o meu recado?” deixa evidente a crítica social por meio das referências políticas e poéticas. A arbitrariedade do poder e a mística da exceção empregadas pelo Brasil-nação se utilizam da retórica mitológica do cristianismo para criar padrões de exploração e de violência que a brasilidade transgrede. Para manter o controle neoliberal, por meio das inferências místicas, corpos e sujeitos são subjugados ao nada e à exploração. A hegemonia que lança mão da mitologia cristã de salvação é a mesma que a esquece quanto deseja e precisa agir de maneira oposta empregando a condenação e o assujeitamento.

Cravejar o corpo representa, de novo, a violência sistêmica experimentada pelos sujeitos e corpos negros diante das práticas do Brasil-nação, alvejados à queima roupa, igual ao assassinato de Maria Bernadete Pacífico, mãe Bernadete, a mãe de santo e líder quilombola, morta em 2023, com 12 tiros, em Simão Filho, região metropolitana de Salvador.¹⁸⁷ Quando exemplificamos o assassinato da líder do Quilombo Pitanga dos Palmares a partir do samba desfilado em 2020, não estamos cometendo anacronismos, apenas demonstrando que a arbitrariedade necrófila do Brasil-nação ainda persiste.

O racismo religioso e a mística da exceção andam de mãos dadas com os profetas da intolerância. Pois, igual a Mangueira cantou, a colonialidade não sabe que a esperança brilha mais que a escuridão. A criançagem, o axé brincante, o esperar e o “quem dera” não são possibilidades em um campo de extermínio e de desencanto, são construídos e reverberados no campo terreiro, e os profetas da intolerância não reconhecem esses encantamentos porque estão desassociados do devir macumbeiro.

“Favela, pega a visão / não tem futuro sem partilha, / nem messias de arma na mão. / Favela, pega a visão, / eu faço fé na minha gente / que é semente do seu chão”,¹⁸⁸ a Mangueira

¹⁸⁷ Sobre a morte de mãe Bernadete: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2023/08/5118305-mae-bernadete-lider-quilombola-e-morta-a-tiros-na-bahia.html> (Acesso em: 15/9/2023)

¹⁸⁸ *A verdade vos fará livre*. Samba-enredo da Mangueira, 2020. Composição: Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo.

reverbera os ecos-mundos e a multiplicidade das macumbarias estabelecendo a relação política e poética mantenedora da brasilidade. A escola canta que só é possível esperar quando se estabelece convivência e o campo-terreiro é propício para o saber conviver. A partilha é constituinte de um futuro, seja nos conflitos ou nos acordos, nas disputas ou nos acertos. Os territórios se constituem por meio da convivência, no reconhecimento das alteridades e das diversidades.

O messias de arma na mão é uma alusão direta a Jair Bolsonaro que fez campanha em 2018 e depois reproduziu a mesma estética em 2022 com os dedos indicador e polegar afastados, representando uma arma. O mesmo presidente que aparecia em fotos oficiais com armas de fogo da mão defendendo uma população armada e a militarização do poder estatal. Armas que não são meros símbolos ou representações, são mantenedoras da exclusão e da violência. Armas que têm alvo direto no Brasil-nação racista, misógino, classista e heteronormativo.

A Mangueira acredita no esperar, e diz fazer fé em nossa gente, que é semente do seu chão. No samba, a favela é o próprio país e a brasilidade é o terreiro do cotidiano. Essa fé presente no samba não é o dispositivo do Brasil-nação, mas as possibilidades, seja por meio das práticas e experiências dos terreiros de macumba, ou das ações afirmativas secularizadas, desses indivíduos existirem e se encantarem. Já a semente do seu chão é o que podemos interpretar tanto como o terreiro do samba, afinal, ano após ano eis o carnaval, mas também o chão de uma nação, seres humanos reconhecidos como sujeitos políticos e poéticos produtores de saberes e de conhecimentos.

Por fim, a Mangueira ainda canta que “do céu deu pra ouvir / o desabafo sincopado da cidade. / Quarei tambor, da cruz fiz esplendor / e ressurgi pro cordão da liberdade”,¹⁸⁹ promovendo a complexidade e a sofisticação da brasilidade nos seus processos de sujeitificação abundantes e de reverberação de ecos-mundos e de multiplicidades. Se retomarmos a Achille Mbembe e seu conceito de colonialidade como um poder soberano violento, a Mangueira potencializa a liberdade em seu samba, apesar de se apropriar da retórica de exceção.

¹⁸⁹ *A verdade vos fará livre*. Samba-enredo da Mangueira, 2020. Composição: Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo.

Se para o filósofo camaronês, “a soberania tem muitas configurações, mas é a recusa em aceitar os limites a que o medo da morte teria submetido o sujeito” (MBEMBE, 2018a, p. 15), nós podemos perceber com o desabafo sincopado da cidade escutado pelo céu que a morte faz parte da vida. A experiência encantada confere alteridade aos sujeitos para que diariamente os corpos macumbeiros possam ressurgir pro cordão da liberdade.

O campo-terreiro, seja no samba, na macumba ou no cotidiano, (re)elabora as dinâmicas de sociabilidade e estrutura sujeitos a partir do devir macumbeiro, seja pela malandragem, pela padilhagem, pelo amor enquanto ação, por meio da criançagem, na complexidade e sofisticação, na ética exusíaca ou na estética exunouveau, no tempo espiralar e em sua ação contextualizante, na multiplicidade e nos ecos-mundos de saberes e de conhecimentos. Igual à Mangueira cantou, a abundância ecoa o desabafo e permite que seja ouvido. O devir macumbeiro e o campo-terreiro, então, permitem a existência.

Capítulo 11

Estruturamos uma tese com o intuito de sistematizar a complexidade e a sofisticação dos saberes e dos conhecimentos das macumbarias reverberados pela brasilidade em diferentes contextos de sociabilidade política e poética. Em *Nós falamos por nós*, *Nós sabemos dançar*, *Nós sabemos conviver* e *Nós sabemos brincar* pudemos estruturar as ontologias, epistemologias e metodologias que compõem o devir macumbeiro em suas diferentes possibilidades e imprevisibilidades nos processos de sujeitificação e de alteridade do povo brasileiro.

Nesta última parte, a nossa proposta é a de começarmos a enveredar por outros caminhos encantados que dinamizam as existências e (re)existências de nosso cotidiano. Em *Nós sabemos morrer*, iniciamos um percurso que não se encerra conosco, pelo contrário, estimula outras hipóteses e perguntas para a nossa disciplina e para as percepções éticas e estéticas do nosso país.

O tempo espiralar das macumbarias e sua ação contextualizante estimula os ecos-mundo e a multiplicidade de nossos sentimentos, pensamentos e posicionamentos em relação à vida e à ciência. A outros e outras cientistas da religião e pesquisadores e pesquisadoras atentos a macumbas, gostaríamos de deixar mais bem sistematizada a disputa entre o Brasil-

nação e a brasilidade constituída no processo colonial de nosso país e constantemente perpetuada pelas práticas neoliberais.

Nos espaços de disputa, nesses territórios diaspóricos, nos encontros das encruzilhadas, nas perspectivas de cruzo, são os sujeitos e os corpos macumbeiros que se (re)elaboram à margem de uma segregação racista, misógina, heteronormativa e classista. Em nosso país, historicamente, matar nunca foi um problema à soberania do poder do Brasil-nação. A manutenção de sua hegemonia e de seu controle se constituiu com o reforço absoluto de uma hegemonia com fetiche na morte.

A pandemia de Covid-19 pode nos exemplificar essa perspectiva, por ter se revelado um cenário propício para o sadismo fascista da extrema direita nacional, em que a tríade matável (raça, gênero e classe) se tornou facilmente executável sob a negligência estatal. As práticas coloniais se sustentam por meio da execução em massa. A suspensão da culpa e o álibi de uma pandemia conferem uma aura mística ao posicionamento de Jair Bolsonaro em sua prática de morte.

Sua violência, justificada por um dispositivo de fé e por uma retórica escatológica em relação à vida biológica, é mística por não ser literal. Não foi o então presidente da República e representante simbólico do Brasil-nação que atirou com suas próprias mãos para tirar a vida de seres humanos, nem foi sua caneta que assinou documentos condenando esses corpos a valas comuns, mas sua política genocida e sua poética escatológica potencializaram sua ética e sua estética reacionárias.

Retomando nossa conversa com o filósofo camaronês Achille Mbembe, em seu estudo *Necropolítica*, ele afirma que a lógica colonial se sustenta no racismo. Para nós, que estudamos a brasilidade e somos sensíveis a seus conhecimentos e saberes, essa afirmação é inquestionável, mas acrescentamos a essa lógica racista elementos de classe, de gênero e de sexualidade, por percebermos que na disputa entre o Brasil-nação e a brasilidade, a construção da subalternidade e dos corpos matáveis adquire mais essas características em meio à política neoliberal, que

mecanizada, a execução em série transformou-se em um procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido. Esse processo foi, em parte, facilitado pelos estereótipos racistas e pelo florescimento de um racismo de classe que, ao traduzir os conflitos sociais do mundo industrial em termos racistas, acabou comparando as classes trabalhadoras e o “povo apátrida” do mundo industrial aos “selvagens” do mundo colonial. (MBEMBE, 2018b, p. 21)

A exclusão de outros saberes e conhecimentos, bem como de outros sujeitos e alteridades é aliada à retórica teocrática, um recurso da manutenção hegemônica do poder para o controle dos corpos e a manipulação de desejos. Para o neoliberalismo, é interessante que as pessoas sejam acostumadas a subalternização e normatizadas no sofrimento, porque o dispositivo de fé promete uma paga e uma compensação no pós-morte, tirando do Estado qualquer ação afirmativa ou política pública para garantia de direitos sociais.

Em um período pandêmico, sob a perspectiva mística de uma exceção, o Brasil-nação se tornou temente ao deus colonizador. Sob o *slogan* “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, o governo reivindicou ao divino sua relação política e poética com a seguridade social. Segundo Mbembe, “essa narrativa é reforçada pela ideia de que o Estado tem o direito divino de existir; e entra em competição com outra narrativa pelo mesmo espaço sagrado” (MBEMBE, 2018b, p. 42).

Enquanto o Brasil-nação justifica seu genocídio por meio de um deus seletivo, os sujeitos macumbeiros se (re)elaboram em uma dinâmica ampla da vida, transgredindo o assujeitamento abstinente reverberando ecos-mundos e multiplicidades cotidianas. Para a macumbaria, a sobrevivência individual, coletiva e a manutenção de sua alteridade possibilitaram outras estratégias de convivências e existências.

O devir macumbeiro e o campo-terreiro revelam que, por mais que a colonialidade forje uma fantasia de deus provedor, nesses espaços de sociabilidade do samba, da macumba e do cotidiano são estruturados processos profanos e sagrados desviantes e brincantes que garantiram seguridade, possibilidades, imprevisibilidades e reverberações de sujeitos abundantes em meio à política de morte.

11.1 Necropolítica, política de morte

Em 2019, a Estação Primeira de Mangueira cantou, entre o seu verde e o seu rosa, a seguinte estrofe: “Brasil, meu nego, / deixa eu te contar / a história que a História não conta.

O avesso do mesmo lugar, / na luta é que a gente se encontra”.¹⁹⁰ O samba-enredo *História para ninar gente grande* ficou conhecido como o samba da Marielle.

Em 14 de março de 2018, um ano antes, a vereadora da cidade do Rio de Janeiro, Marielle Franco,¹⁹¹ foi assassinada no Estácio, centro do município. A mulher negra e lésbica, eleita pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), foi morta em uma emboscada junto do motorista de seu carro Anderson Gomes.

Mais do que gritar por um mínimo de justiça, a Mangueira quis, durante o carnaval, elaborar o seu devir macumbeiro em um campo-terreiro. A escola promoveu um desfile cruzando as relações políticas e poéticas dos saberes e dos conhecimentos da terreiragem. O lugar de subalternização da brasilidade foi reconhecido pela Mangueira que desfilou em um espaço comum de sociabilidade (a avenida do samba) um enredo para contar a história que não contam, para escancarar o que o Brasil-nação esconde. A sofisticação e a complexidade das metodologias do samba reconhecem que a verdade histórica, em um processo colonial, é privilégio da hegemonia, “um conflito sobre os caminhos que levam à verdade da História” (MBEMBE, 2018b, p. 24), por isso, produzir esteticamente as dimensões e sensibilidades éticas reverbera a pedagogia brincante da Mangueira.

O assassinato de Marielle foi a gota d’água de um processo sistemático de violência que começou no período colonial, continuou no processo da República e se tornou cada vez mais bem desenvolvido com o neoliberalismo: a segregação. A separação entre quem vive e quem morre que tanto sustenta o produtivismo, o lucro e as vidas-mercadoria. De acordo com Achille Mbembe, “a autocriação histórica da humanidade é em si uma espécie de conflito entre a vida e a morte” (MBEMBE, 2018b, p. 24), por isso, quem conta a história tem o domínio social da verdade.

Recuperando o nosso exemplo estético do devir macumbeiro, por meio do samba-enredo da Mangueira, os corpos em verde e rosa na avenida produziram os ecos-mundos e as multiplicidades que sistematizamos como fundamentais para a permanência dos saberes e

¹⁹⁰ *Histórias para ninar gente grande*. Samba-enredo da Mangueira, 2019. Composição: e Tomaz Miranda, Ronie Oliveira, Márcio Bola, Mamá, Deivid Domênico e Danilo Firmino.

¹⁹¹ Sobre a morte de Marielle Franco e a possível ligação com Jair Bolsonaro, é importante assistirmos ao documentário *A Lei da Selva*. Em uma série de 4 episódios, a disputa entre o Brasil-nação e a brasilidade é construída por meio da criminalidade carioca. Malandragem, jogo do bicho, tráfico de entorpecentes, agenciamento de milícias e ascensão da extrema direita ao poder são alguns dos temas desenvolvidas nessa série documental. (*A Lei da Selva*. Direção: Pedro Asbeg. Brasil: Canal Brasil. Globoplay, 2022). Outra referência é o livro *Quem matou Marielle?* de Ginton Lages e Carlos Ramos.

dos conhecimentos da brasilidade. Ao fazerem o convite, “Mangueira, tira a poeira dos porões, / ô, abre alas pros teus heróis de barracões / dos Brasis que se faz um país de Lecis e Jamelões. / São verde e rosa, as multidões”,¹⁹² a escola de samba desvia da educação normativa e produz a pedagogia brincante. A aprendizagem ocorre por meio da festa e do estímulo poético.

Os porões dos navios negreiros que escravizaram corpos negros por 300 anos. Os heróis desses barracões são os sujeitos e suas alteridades presentes no samba, na macumba e no subúrbio. Os Brasis que constituem a brasilidade, por meio de uma referência direta à cantora Leci Brandão, mulher, negra, macumbeira, lésbica e deputada estadual de São Paulo pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB) e Jamelão, homem, negro, intérprete da Mangueira, treze vezes campeão do carnaval, dois sujeitos que têm em seu corpo as possibilidades e as imprevisibilidades do devir macumbeiro reverberados pela brasilidade.

Igual ao de Marielle, são dois corpos pouco observados pela historicidade hegemônica do Brasil-nação. Juntos, compõem o imaginário fetichista do Brasil-nação na construção de uma brasilidade controlável e matável. Dessa disputa violenta surgem as justificações da arbitrariedade de um poder que se constitui e se articula por meio da soberania colonial. Em suas práticas cotidianas, esse poder é “expresso predominantemente como o direito de matar” (MBEMBE, 2018b, p. 16), por isso, o Brasil-nação elabora o seu dispositivo de fé, o propaga por meio de sua retórica mística e instaura a política de morte.

Nossos exemplos estão um pouco desesperançosos nesta última parte da tese. Parece que percorremos uma sistematização muito detalhada para alcançarmos essa conclusão como um alerta e um cuidado para as constantes violências que reproduzimos e perpetuamos como país. Depois do esperar, da criação e seu axé brincante, da promessa do desejo, da possibilidade do “quem dera”, percebermos o espaço de morte pode ser desestimulante.

Acontece na que disputa entre Brasil-nação e a brasilidade é a morte um dos fatores cruciais para o controle e o encarceramento. A eleição direta de corpos matáveis e a construção de uma subalternidade arbitrária são condutas hegemônicas para a promoção de um desencanto existencial e para uma sociabilidade racista, misógina, classista e heteronormativa.

¹⁹² *Histórias para ninar gente grande*. Samba-enredo da Mangueira, 2019. Composição: e Tomaz Miranda, Ronie Oliveira, Márcio Bola, Mamá, Deivid Domênico e Danilo Firmino.

Se “o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer” (MBEMBE, 2018b, p. 17), nós não podemos negligenciar essa conduta política nos processos de assujeitamento abstêmio e de epistemicídio perpetuada pelo Brasil-nação. A perspectiva de perceber sujeitos e alteridades apenas por meio de seus corpos é o que sustenta a soberania do poder e sua arbitrariedade mística, a violência e a política de morte.

Porém, se a nossa intenção está direcionada aos saberes e aos conhecimentos macumbeiros, o drible e o desvio provocados por seus encantamentos é o que nos estimula a pensar e a perceber as ações poéticas e políticas oriundas da terreiragem. Se a estratégia de controle do Brasil-nação opera baseada em uma divisão binária entre vivos e mortos, a liberdade da brasilidade está na bagunça, no cruzamento e no trânsito entre os vivos e os mortos.

A perspectiva binária justifica o dispositivo de fé e a retórica escatológica da colonialidade, produzindo um poder biologicamente definido para controlar as vidas por meio de uma perspectiva rasa, em que sobreviver, quando possível, é luxo e é vitória. O que o Brasil-nação estimula é uma perspectiva desencantada, em que o “controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma censura biológica entre uns e outros” (MBEMBE, 2018b, p. 17), para que os assujeitamentos abstêmios possibilitem as vidas matáveis e as vidas possíveis.

Nas disputas brasileiras, essa divisão é fundamentada nos eixos de raça, gênero, classe e sexualidade. Nos capítulos anteriores apresentamos o racismo religioso como uma perspectiva social produzida e estimulada pelo Brasil-nação, que mesmo nós cientistas da religião preocupados e atentos ao objeto religioso não percebemos essa lógica racial que estrutura as intolerâncias no país. Nós somos racistas, misóginos, classistas e heteronormativos em nossa moral e em nossa ética e, por isso, temos que especificar os conflitos e os lugares de sujeitificação e de assujeitamento que a nossa colonialidade produziu.

Precisamos considerar o que está por trás das relações brasileiras nos espaços de disputa e “a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente” (MBEMBE, 2018b, p. 18), não podemos generalizar a intolerância e os processos de assujeitamento do Brasil-nação quando a brasilidade é muito bem definida pelo imaginário

hegemônico, sujeitos e corpos têm cor, têm gênero, têm classe e têm sexualidade. Se “na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2018, p. 18), o projeto colonial reassume seu protagonismo em uma lógica neoliberal de produtividade. Saberes e conhecimentos da malandragem, da padilhagem, das condutas amorosas, da criação, da ética exusíaca e da estética exunouveau são indesejáveis, indisciplinados e matáveis.

Retomando o samba da Mangueira, em “Brasil, meu dengo, / a Mangueira chegou / com versos que o livro apagou. / Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento. / Tem sangue retinto pisado / atrás do herói emoldurado. / Mulheres, tamoios, mulatos, / eu quero um país que não está no retrato”,¹⁹³ ficam perceptíveis as perspectivas de cor, gênero e classe presentes na história narrada pelo Brasil-nação, nos versos que o livro apagou, em um processo de educação normativa e seletiva.

O samba-enredo inverte da lógica colonial ao pontuar que foi invasão em vez de descobrimento, que os heróis emoldurados escondem corpos negros e indígenas assassinados. Nessa disputa de território, em um processo político que se inicia com a construção de uma subalternidade referenciada na fantasia hegemônica, os sujeitos reduzidos a um corpo pela colonialidade são reduzidos a corpo-matáveis pelo neoliberalismo, estabelecendo uma necropolítica.

Mulheres, tamoios e mulatos representam o que está em suspensão no Estado de exceção e na relação de inimizade, que “tornaram-se a base normativa do direito de matar. Em tais instâncias, o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional de inimigo” (MBEMBE, 2018b, p. 17), por isso, matar se tornou banal quando na memória cotidiana se corporifica e se incorpora sujeitos passíveis de violência, de encarceramento e de execução.

Disciplina, biopolítica e necropolítica são os processos pelos quais sujeitos e corpos colonizados passam sistematicamente, mas a complexidade e a sofisticação de seus tratamentos desviantes e de seus axés brincantes não sucumbem a um processo de exclusão, transgredem. O Brasil-nação deseja transformar os campos-terreiro em campos de massacre, desqualificar as identidades macumbeiras, disciplinar a malandragem e a padilhagem, impossibilitar

¹⁹³ *Histórias para ninar gente grande*. Samba-enredo da Mangueira, 2019. Composição: e Tomaz Miranda, Ronie Oliveira, Márcio Bola, Mamá, Deivid Domênico e Danilo Firmino.

práticas amorosas e criações para, então, domesticar, encarcerar e segregar a macumbaria e, por fim, matá-la.

Assim, para a arbitrariedade do poder soberano, a brasilidade se torna algo matável. Quando a Mangueira canta pedindo que “Brasil, chegou a vez / de ouvir as Marias, Mahins, Marielles, Malês”,¹⁹⁴ ela desvia e dribla as condutas normativas para complexificar e sofisticar os ecos-mundos e as multiplicidades de saber e de conhecimento. São Marias, Mahins, Marielles e Malês no plural, porque constituem o devir macumbeiro e o campo-terreiro da coletividade. O conflito entre o Brasil-nação e a brasilidade sustenta as relações brasileiras, os processos de inimizade que articulam o país em territórios desassociados, apartados pelos conflitos de raça, de gênero, e classe e de sexualidade, em uma segregação construída pela colonialidade e reconstruída pela memória colonial.

As violências são estratégias de uma historicidade bélica. Se o porta-voz da História é o poder soberano e suas constantes arbitrariedades, somos instrumentalizados por meio da guerra, é no conflito que se instauram as práticas de extermínio. O Brasil-nação se articula por meio do conflito como uma forma de desaparecimento de alteridades, enquanto a brasilidade se apropria dele como um recurso de (re)elaboração, de dinamicidade e de convivência, na garantia das existências plurais e da diversidade.

Diante disso, o que o filósofo camaronês questiona é “a definição do político como relação bélica por excelência. (...) A racionalidade da vida passa pela morte do outro; ou que a soberania consiste na vontade e capacidade de matar a fim de viver” (MBEMBE, 2018b, p. 20), então, enquanto para a colonialidade viver é uma segregação, o desvio da brasilidade está em promover a convivência. Se pensarmos por meio do questionamento de Achille Mbembe, adquirimos recursos suficientes para entender que o nosso padecimento social vem do desencanto promovido pelo Brasil-nação porque nós nos estruturamos em uma sociedade desencantada e racional.

A razão nos empobrece enquanto sociedade. Aprendemos a não tolerar a existência de sujeitos e de alteridades diversas e plurais. O diferente de mim, reduzido a um corpo, é “um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança” (MBEMBE, 2018b, p.

¹⁹⁴ Referência a *Histórias para ninar gente grande*. Samba-enredo da Mangueira, 2019. Composição: e Tomaz Miranda, Ronie Oliveira, Márcio Bola, Mamá, Deivid Domênico e Danilo Firmino.

20). Esse é um dos imaginários da soberania e o que podemos perceber como principal argumento para a constante violência aos campos-terreiro e aos devires macumbeiros, porque tanto a terreiragem quanto a macumbaria se articulam pela abundância e pela multiplicidade na garantia das (re)existências diversas.

Em 2018, o Brasil-nação matou Marielle Franco e Anderson Gomes. A partir de 2020, por meio da Covid-19, raça, gênero, classe e sexualidade foram quesitos subalternizantes de assujeitamento e de morte sob o mandato genocida de Jair Bolsonaro. Em 2023, a mãe de santo e líder quilombola, Maria Bernadete Pacífico foi assassinada em uma crescente social do racismo religioso. Um Brasil-nação bélico construído no genocídio indígena, na escravização de corpos negros, na subjugação feminina, no escrutínio da comunidade queer, na violência militar, no encarceramento da população jovem e negra, na constante incapacidade de desejar, de esperar, de bem-viver e de (re)elaborar devires macumbeiros e campos-terreiro.

Por isso, a Mangueira cantou que o nome do Brasil é Dandara e que a tua cara é de cariri. E de forma poética, carnavalesca e categórica, determinou que “não veio do céu, / nem das mãos de Isabel, / a liberdade é um dragão no mar de Aracati. / Salve os caboclos de julho, / quem foi de aço nos anos de chumbo. / Brasil, chegou a vez / de ouvir as Marias, Mahins, Marielles, Malês”.¹⁹⁵

Esses são os corpos que política necrófila constantemente elegeu para matar, sob uma historicidade mística e hegemônica, em que a liberdade vem do céu ou das mãos da elite. A Mangueira reforça a nossa capacidade de (re)existência potencialidade pela brasilidade apesar do Brasil-nação, da autonomia em ocupar nossos espaços de disputa, seja por Aracati, pelos caboclos de julho de Bahia ou pela militância que enfrentou os anos de ditadura militar.

Os terreiros do samba, da macumba e do cotidiano revelam uma brasilidade que se articula em uma apropriação corporal em vez de sucumbir à disciplina. Percorremos esta tese elaborando conceitos e exemplificando as estratégias de (re)existência diante de um Brasil forjado na fantasia colonial e na produção neoliberal.

Nós aprendemos nas ruas, na capoeira, no jongo, no jogo do bicho, no samba de roda, no mercado popular e nas encruzilhadas que o drible é nossa maior estratégia de existência.

¹⁹⁵ *Histórias para ninar gente grande*. Samba-enredo da Mangueira, 2019. Composição: e Tomaz Miranda, Ronie Oliveira, Márcio Bola, Mamá, Deivid Domênico e Danilo Firmino.

Por isso, diante de uma necropolítica, constituímos a ikupolítica, em que a morte ganha o trato político-social do poder. Em vez de sucumbirmos socialmente à política de morte, (re)elaboramo-nos a partir da política da morte.

11.2 Ikupolítica, política da morte

Na edição de fevereiro de 2020, um mês antes do Brasil decretar o isolamento social por conta da pandemia de Covid-19, a revista *Cult* fez uma edição que trazia na capa uma ilustração do orixá Exu feita pela designer gráfica e ilustradora Andressa Meissner.¹⁹⁶ A imagem ativa do orixá, segurando seu ogó (instrumento fálico) contrasta com a manchete “*Filosofia e macumba: dos ataques terroristas dirigidos à cultura e às religiosidades afroameríndias surge uma nova reflexão filosófica*”.

Entre todos os artigos presentes na publicação, que ilustram os conceitos sistematizados nesta tese, queremos destacar o de wanderson flor do nascimento,¹⁹⁷ *Da necropolítica à ikupolítica*, em que o pesquisador introduz o seu pensamento com a constatação sobre o Brasil contemporâneo de que “podemos dizer que os tempos presentes são gravemente mortais” (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 29).

Se pensarmos por uma perspectiva encantada, conferindo complexidade e sofisticação a nossas experiências cotidianas, longe de sua assimilação ordinária, podemos até mesmo perceber a edição da revista como a pedra que Exu lançou hoje para matar o pássaro ontem, afinal, a edição adiantou um mês de análise sociopolítica de um Brasil padecido na política de morte.

Sustentado pelas perspectivas filosóficas de Achille Mbembe e de Exu, o autor conceituou as experiências da brasilidade por meio de uma subversão à lógica colonial-hegemônica. Segundo ele, para os terreiros, “o problema não é morrer pelo toque de Iku, mas ser morto por elementos violentos que nos retirem da comunidade” (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 29).

¹⁹⁶ Edição da revista *Cult* de fevereiro de 2020 pode ser acessada em: <https://revistacult.uol.com.br/home/da-necropolitica-a-ikupolitica>; a ilustração de Exu é da ilustradora Andressa Maissner, designer gráfica, formada pela UTFPR em Curitiba e especialista em ilustração na escola EINA de Barcelona. A ilustradora teve seus trabalhos publicados no Brasil e Estados Unidos, na Austrália e Espanha.

¹⁹⁷ wanderson flor do nascimento (com as iniciais em minúscula) é doutor em Bioética pela UnB e professor do departamento de filosofia da instituição; também é um dos principais estudiosos da obra de Oyèrónké Oyěwùmí.

Depois que percorrermos o caminho conceitual da ética exusíaca e da estética exunouveau, compreendermos as experiências complexas e sofisticadas do campo-terreiro e a afirmação política por trás das (re)elaboraões do devir macumbeiro, já temos uma malha teórica suficiente para sermos sensíveis às epistemologias desenvolvidas pelo samba, pela macumba e pelo cotidiano para além das binaridades hegemônica. Nosso intuito não é o de corroborar com uma dialética subalternizante, mas transgredi-la.

Nosso maior inimigo social é a razão, em muitas escalas, desde a falácia da secularização e da laicidade, amplamente aplicada na manutenção mítica de um poder soberano até nos processos de extermínio de outros sujeitos e corpos que não os correspondentes ao ideal e à prática dominante. Nós padecemos sob a arbitrariedade do Brasil-nação e reproduzimos seus comportamentos e suas crenças normativos.

A razão é a fantasia que sustenta a destruição do inimigo, o ideal que nos separou em um trânsito diaspórico social e constituiu o que Achille Mbembe classificou como políticas da inimizade (MBEMBE, 2020). flor do nascimento constata que

ronda nossos tempos uma impressão de sufocamento ou, ainda, uma sensação de que estamos em um mundo sem saída – talvez, até pior, de que a única saída seja o extermínio do inimigo. Essa impressão foi-nos ensinada ao longo da Modernidade, que adotou uma gramática racista para organizar as relações sociais e trouxe, como efeito imediato, uma hierarquia entre os existentes, começando pelos seres humanos: aqueles para com quem devemos manter uma relação de dignidade e aqueles outros, que ora são semi-humanos, ora são desumanizados e colocados à disposição para uso de sua força de trabalho de modos exaustivos e mortais. (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 29 e p. 30)

Essa separação racional e bélica, inimiga e antipática do Brasil-nação com a brasilidade também sustenta a separação entre vivos e mortos, sem conferir tratos encantados para essas duas experiências, uma vez que viver e morrer não são garantias sociopolíticas, são apenas consequências de vidas e sobrevidas. Nós percebemos que essa racionalização presentifica-se em um cotidiano de assujeitamentos, em que as práticas subalternizantes perpetuam lógicas binárias de exceção.

O Brasil-nação tem a seu lado, na justificativa de sua política de morte, a assimilação de uma não-vida. Por exemplo, quando policiais entram na casa de pessoas negras, matam dentro de um carro Marielle Franco e Anderson Gomes, e alvejam mãe Bernadete com doze tiros na frente de seus familiares, pouco se articula ou se elabora a respeito dessas violências que já foram sistematicamente assumidas como corriqueiras e banais.

Se o governo de Jair Bolsonaro ignora a morte de milhões de brasileiros e brasileiras na pandemia de Covid-19,¹⁹⁸ carros atropelam corpos negros nas ruas, mulheres são vítimas de assassinato, corpos queer são violentados e assassinados etc. por que nada abala a soberania poderosa do Brasil-nação?

Porque não se institucionaliza uma morte. Esses extermínios não configuram mortandade, pois não há sujeito. Como se reconhece a morte de alguém que sequer existe? Nós, enquanto sociedade desencantada, racionalizada por meio de uma disputa constante de sujeitos, “ambientamo-nos com um tipo de morte não lamentável (que alguns pensarão que o tal modo de morrer é necessário)” (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 30).

Em um processo de assujeitamentos, de corpos matáveis e de violência sistêmica, os sujeitos e corpos que se distanciam das experiências encantadas assimilam a colonização como estratégia de sobrevivência e estabelecem com a política de morte um pacto de destino, como se morrer fosse a única solução possível em um terreno árido. Sob essa retórica de sobrevida e de desencanto, o cotidiano se apresentada como o campo de Agamben e os devires são possibilidades distantes.

O que nós conseguimos conceituar a partir da epistemologia de terreiro é a transgressão dessa lógica, por todo conhecimento e saber (re)elaborados pelas perspectivas encantadas. A sofisticação e a complexidade permitem uma (re)elaboração dos corpos macumbeiros por meio da política da morte. Segundo flor do nascimento,

para os povos de terreiro, morrer não é um problema, nem é encarado como evento punitivo. Para entender isso, é importante saber que Iku, o modo como a palavra morte é entendida em iorubá - língua de um dos povos que compõem os terreiros de candomblé -, é, antes de qualquer coisa, um orixá, isto é, uma divindade. Aquela divindade encarregada de desvencilhar o corpo das pessoas que habitam uma comunidade do restante daquilo que as faz ser pessoas, para que elas possam seguir na comunidade como ancestrais. Iku é, portanto, a morte e também a divindade que, ao nos tocar, retira-nos parte daquilo que nos faz sermos pessoas vidas: nossa ligação com o corpo. (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 30)

Iku, o orixá, a morte como divindade, não é o nosso fim, não rompe o nosso devir macumbeiro nem nos afasta de nosso campo-terreiro. Não significa término, mas transformação, é o nosso tempo espiralar e sua ação contextualizante. Está nessa capacidade

¹⁹⁸ Para acompanhar dados da pandemia de Covid-19, o Governo eleito em 2022, de Luís Inácio Lula da Silva, elaborou um site para, ao menos, conferir sujeitificação a esses corpos negligenciados: <https://covid.saude.gov.br>.

mítica dos corpos macumbeiros de transformar a condição social de subalternização em (re)elaborações, (re)existências e (re)encantamentos. Por isso, para a política da morte, mais do que manter-se vivo, é manter-se encantado, capaz de ansiar por um futuro e de operar por meio do esperar, do “quem dera”.

Se para a necropolítica, a morte é sinônimo de crueldade e violência, representa a sistematização de um processo violento de assujeitamento, em que a realidade subalternizante configura uma vida sofrida e desencantada, para a ikupolítica, a morte é uma experiência de vida vivida. “A necropolítica tem matado também nossos modos tradicionais de morrer, de nos mantermos nas memórias de nossas comunidades” (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 31), sendo uma estratégia de arbitrariedade soberana do poder para condenar o todo a um extermínio sistêmico.

Assassinar um corpo, negligenciar assistência sociopolítica às experiências de vida e praticar um genocídio dirigido são práticas regidas da política de morte, mas desqualificar seus modos de vida, seus conhecimentos, suas sociabilidades etc. também são ações violentas, tristes e cruéis do fetiche colonial pela morte. Pois, desassociados de seu devir macumbeiro e do seu campo-terreiro, muitos corpos subalternizados se elaboram por meio de uma estratégia de distanciamento e de negação para não reviver a dor da perda.

Às vezes, negar uma identidade é uma proteção. Assim, não se revive constantemente a experiência de morte e a dor da perda de alguém amado. Essa é a estratégia do Brasil-nação para exterminar a ancestralidade, a comunidade como morada do morto amado, e perpetuar seu poder soberano ao desarticular outras epistemologias.

A malandragem e a padilhagem experimentam a morte como a lembrança constante de estar vivo. A capacidade de amar, de cuidar e de transformar o sentimento em ação, por meio de um convívio, também se (re)elabora a partir de uma perspectiva de morte, a de que a existência se transforma. A criançagem, as brincadeiras e as possibilidades de esperar estimulam uma prática da morte como festa reverberando seu axé brincante. Só podemos ser reconhecidos como seres vivos por meio de um contexto, o da nossa comunidade, na construção de nossas memórias, na reverberação de nossos ecos-mundos e de nossas multiplicidades.

A terreiragem no samba, na macumba e no cotidiano estrutura a capacidade de morrer com a mesma intensidade da capacidade de viver. As existências são codependentes, os

modos de morrer são diferentes dos modos de ser morto. Quando conferimos um trato encantado à morte, a política aplicada pelo Brasil-nação é desarticulada por meio da política da brasilidade, porque a morte deixa de ser um instrumento de controle.

wanderson flor do nascimento chama a nossa atenção para que retomemos a nossa existência por meio do convívio, da alegria e da festa, o que nesta tese nós já conceituamos anteriormente, em *Nós sabemos conviver*, mas, também, *Nós sabemos brincar*, por isso, igual às crianças, somos capazes de potencializar a nossa vida e aprender a vivê-la,

em vez de sofrê-la sob a égide do racismo e de outras violências que a modernidade nos legou. Promover uma ikupolítica que seja um modo de resistência à necropolítica. Tarefa para realizarmos no coletivo, tanto como viver e buscar reconstruir um mundo comunitário, onde se possa viver e morrer para sermos raízes. Viver uma vida na qual os conflitos não sejam mortais, mas constitutivos e potencializadores. (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 31)

O autor conclui seu conceito de ikupolítica como um modo de resistência. Nós acreditamos que talvez esse não seja o termo mais bem atribuído para os processos de devir macumbeiro, pois, em última instância, reforça a ideia de binaridade e potencializa as relações de poder, afinal, um campo resiste a outro. Nós nos aproximamos, em toda esta tese, dos termos (re)elaboração e (re)existências, pois ambos permitem uma assimilação de alteridade.

Assim, depois de percebermos o conceito de ikupolítica como mais uma das possibilidades presentes na sociabilidade dos terreiros, precisamos ficar atentos apenas à sua aplicação. Em nenhum momento defendemos que ela seja utilizada para justificar a passividade de corpos subalternizados diante da hegemonia colonizadora, como se a morte tivesse um trato de consentimento desses corpos, por meio da perspectiva de que há uma vida que seja mais valiosa do que a outra ou, então, de que o destino de determinados grupos seja mesmo o da morte.

Também não podemos entender o conceito como antagônico aos processos políticos e econômicos que as macumbarias desenvolvem, articulam e estruturam por meio de suas cotidianas lutas sociais. A política de morte é mais uma elaboração do sujeitificação e da alteridade da brasilidade, oriundas de negroafricanos e indígenas exterminados pelo Brasil-nação. Nós defendemos, nesta tese, a transgressão, a conceitualização e a sistematização da ikupolítica, da política da morte e dos processos encantados de (re)existência.

Organizar os devires macumbeiros e os campos-terreiros, percebê-los a partir de suas elaborações em três eixos distintos, o samba, a macumba e o cotidiano, os pontos convergentes entre eles, compreender sua complexidade e sofisticação e compreender por meio da ética exusíaca e da estética exunouveau são as nossas principais intenções nas reverberações de nossos ecos-mundos e de nossas multiplicidades.

Nós sabemos que ainda há muito o que percorrer nesses caminhos, nessa pluralidade que constituiu o imaginário e a prática sociais dos terreiros, da brasilidade, dos sujeitos e corpos macumbeiros. O reducionismo e o recorte são recursos, ainda, presentes nas pesquisas acadêmicas, o que é insatisfatório por um lado, mas consistente por outro, já que temos um tempo restrito para pesquisar, elaborar e defender esta tese. São as encruzilhadas do contratempo.

O que nos deixa satisfeitos é saber que as pesquisas não se esgotam nem se encerram em si, elas, como as epistemologias de terreiros, falam por si, sabem dançar, sabem conviver, sabem brincar e sabem morrer, transformam-se em outras pesquisas, outras perguntas e proporcionam outros caminhos a serem percorridos, porque o nosso tempo é espiralar e sua ação é contextualizante, a gente está em constante devir produzindo macumbaria.

Se terreiro é festa, viver e morrer precisam ser festejados. Por isso, quando pensamos ter chegado ao fim, ao vislumbre de uma conclusão, eis o drible no imaginário, a rasteira de Exu e a nossa capacidade de transformação, porque nós precisamos festejar a morte.

11.3 Morte: uma vivência festejada

A transgressão da política de morte para a política da morte nos convida a existir por meio da festa e do encantamento, para que não sejamos marcados pelo sofrimento, mas pela capacidade de esperar. Precisamos (re)elaborar nossas experiências sociais ao “reviver as tradições comunitárias e experimentar uma morte que possa ser festejada” (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 31).

É a nossa capacidade de construir laços, de conviver e saber cantar a vida daqueles que já se transformaram, que já tiveram as suas vidas vividas e agora são memória, lembrança e ancestralidade. Em 1975, a Imperatriz Leopoldinense cantou um samba para sua memória,

para festejar a morte e reverenciar, pela brincadeira, quem se transformou, *A morte da porta-estandarte*.¹⁹⁹

Na estrofe “para que chorar? / É tempo de samba com empolgação, / vamos recordar Rosinha / encantando a multidão”,²⁰⁰ a escola potencializa o seu tempo espiralar e a sua ação contextualizante na elaboração de um devir de continuidade. Já antecipa: para que chorar? Quais são as vidas que precisam se reduzir a choro, a lamento e à tristeza do fim? A terreiragem nos ensina que podemos sambar e cantar para recordar a transformação daqueles e daquelas que se fizeram presentes em suas existências e que agora potencializam os trânsitos entre os seres vivos e os sobreviventes.

A ética exusíaca e a estética exunouveau revelam a complexidade e a sofisticação evidentes nesse samba que ilustra a transgressão da ikupolítica, pois na lembrança, a existência da pessoa morta é transformada e transformadora. Nós alcançamos a presentificação da memória, seja por meio dos corpos que desfilam em sua intenção ou pelas possibilidades que surgem a partir desse movimento festeiro, porque “lá vem o bloco / e o povo a gritar: / Abram alas minha gente, / deixem a Rosinha passar”.

Rosinha é morta e vive ao mesmo tempo, é uma morta-viva. Rosinha também é a constatação de uma alteridade que experimentou a vida vivida por meio de seu corpo macumbeiro e que agora, depois de corporificada, só pode incorporar, tomar por empréstimo sujeitos e alteridades brincantes para reverberar seus ecos-mundos e sua multiplicidade. No samba, foi descrita como a “mulata brejeira, / seu nome uma flor. / Empunhava o estandarte / do bloco Lira do Amor. / Era Carnaval (era Carnaval), / a Praça Onze estava em festa. / Cantos e toques de clarins, / pandeiros, surdos e tamborins”,²⁰¹ Rosinha foi uma festa e sua permanência é por meio dessa festa.

Um devir macumbeiro que se constitui num corpo abundante, na padilhagem, “brejeira e com nome de flor”, um paradoxo que evidencia a complexidade. Sua alteridade e sua constituição enquanto sujeito se (re)elaboram ao empunhar o estandarte do bloco, que é o seu poder social, seu lugar na comunidade e sua identidade. O contexto do carnaval reforça

¹⁹⁹ *A morte da porta-estandarte*. Samba-enredo da Imperatriz Leopoldinense, 1975. Composição: Caxambu, Denir, Nelson Lima e Walter Da Imperatriz.

²⁰⁰ *A morte da porta-estandarte*. Samba-enredo da Imperatriz Leopoldinense, 1975. Composição: Caxambu, Denir, Nelson Lima e Walter Da Imperatriz.

²⁰¹ Ainda alusão ao samba *A morte da porta-estandarte*. Samba-enredo da Imperatriz Leopoldinense, 1975. Composição: Caxambu, Denir, Nelson Lima e Walter Da Imperatriz.

o campo-terreiro como um lugar de segurança, porque os cantos e os toques proporcionam o espaço de convivência e de possibilidades, distante do campo ameaçador e violento de Agamben.

O próprio samba constata o que é viver, as experiências do existir e as imprevisibilidades, pois “no auge da folia, / uma alma em alucinação: / “a morte da porta-estandarte” / e o negro sambista pedindo perdão”, viver é se transformar. As experiências de vida, o esperar, o saber brincar e as possibilidades de se estruturar enquanto sujeito por meio do “quem dera” são algumas das formas de alteridade dos corpos da brasilidade que estar em constante devir e praticando um tempo espiralar de transformações. Festejar a vida é uma constante lembrança de que ela é perigosa e ao mesmo tempo uma delícia. A porta-estandarte se transforma, subverte a ordem da festa, em seu auge e transgrede para se manter sambando.

No verso “ôô ôô / Ao longe um cantar dolente: / Levanta Rosinha, vem sambar, / ela já não está presente”,²⁰² percebemos que a memória constantemente tenta presentificar nossas experiências e reviver os sujeitos que constituem nossa comunidade, perpetuando nossos modos, nossos tempos e nossos sentidos. O canto, apesar de dolente, não deixa de ser um canto e um convite à festa, ao samba. O que a ikupolítica nos permite entender é que, mesmo nossos antepassados não estando presentes fisicamente, continuam reverberando e produzindo conhecimento e saberes por meio de nós, de nossos corpos, de nossas memórias, de nossas epistemologias, de nossa ética e de nossa estética.

A ikupolítica, talvez, seja a síntese de toda a epistemologia de terreiro, por reafirmar a dinâmica da complexidade e da sofisticação em um jogo social de (re)elaborações dos conceitos política e religião disputados entre a brasilidade e o Brasil-nação. No livro *Arruaças*, Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino e Rafael Haddock-Lobo advertem que com a morte não se brinca porque ela por si só já é uma grande brincadeira com a vida. Burlar a morte é saber conviver com ela, já que

na tradição popular, ainda há outro componente nessa encruza. Dizia-se que a morte, quando levava um, levava três. Os mais velhos falavam, então, que a festa era também para distrair a morte, que assim passava reto e não ficava de olho em mais duas pessoas. (...) A morte, afinal de contas, precisa ser constantemente

²⁰² *A morte da porta-estandarte*. Samba-enredo da Imperatriz Leopoldinense, 1975. Composição: Caxambu, Denir, Nelson Lima e Walter Da Imperatriz.

burlada, e o gurufim é uma encruzilhada das múltiplas festas – não dela, a morte, mas da vida. (HADDOCK-LOBO; RUFINO; SIMAS, 2020, p. 60)

Para a percepção do Brasil-nação, morrer no carnaval pode ser uma ironia da vida, mas para a brasilidade pode ser um privilégio. Podemos retomar o conceito de abundância para percebermos a morte como uma festa, afinal, uma experiência de vida abstinência, articulada na lógica da escassez, só confere disciplina e prisão aos corpos, por isso, é a abundância que proporciona uma morte não como ameaça, mas como transformação.

A malandragem e a padilhagem experimentam as ruas sem medo, são sujeitos e corpos abundantes que não compreendem a vida e a morte como antagonistas, mas a existência como complexa e sofisticada a tal ponto que festejar é manter-se vivo, potente e capacitado.

O corpo abundante é a mão que nos ampara da queda. Entre o desencanto e o encantamento, alimentarmo-nos de festa é uma estratégia de (re)elaboração para nos mantermos capazes de transformação. Quando nos alimentamos de festa, nós cuidamos da comunidade e temos uma atitude amorosa diante das experiências de convívio. É por meio da festa que nós percebemos que as ações cotidianas são tão importantes quanto as fantasias do desejo e a retórica da intenção.

A abundância é a permissão para a brincadeira, para ser criança e para retomar o drible. Como consequência da sujeitificação abundante, nós pensamos a vida e agimos diante dela, também agimos e depois pensamos sobre a vida. Nós cruzamos possibilidades. Pensar A filosofia popular da brasilidade é aberta, ela está nas ruas e nas encruzilhadas, por isso é imprevisível e repleta de possibilidades.

O corpo abundante (re)existente do campo-terreiro e produzido pelo devir macumbeiro são duas sistematizações metodológicas da abundância como possibilidade de vida apesar da morte. Retomando o samba-enredo da Imperatriz Leopoldinense, apesar da morte da porta-estandarte, o carnaval aconteceu. O samba cantou, a folia continuou e até mesmo Rosinha apareceu. Transformada, mas apareceu.

Por sabermos morrer

Nossos espaços de sociabilidade são espaços de disputa e saber morrer não é apenas uma estratégia de vida, mas um recurso de (re)existência. Podemos perceber, nesse trajeto que percorremos, que agir e operar diante das vidas é uma prática determinante para o Brasil-nação produzir suas estratégias de subalternização e de exceção.

O conceito de soberania de poder e como se articula nas dinâmicas brasileiras nos permitiu compreender a arbitrariedade do poder hegemônico e como ele se sustenta por meio de uma ideia mística, embora tente se reafirmar enquanto fruto de uma racionalização. Essa razão é o que nos fez padecer enquanto sociedade, fez com que assistíssemos ao epistemicídio da ética exusíaca e da estética exunouveau em suas perspectivas de encantamento político-social.

A abundância dos corpos transforma nossas maneiras de ser e de estar em sociedade, permitem que a gente desenvolva uma convivência por meio da sujeitificação e da alteridade produzidas e possibilitadas por meio da convivência e da comunidade. Por meio da perspectiva abundante, nós nos reconhecemos como sujeitos complexos e sofisticados detentores de saberes e de conhecimentos diversos, plurais e encantados.

Também pudemos perceber que as estratégias de domínio, de encarceramento e de extermínio do Brasil-nação adquirem sutilezas violentas conforme o contexto. A biopolítica e a necropolítica perpetuam o desencanto, a produtividade e as vidas passíveis de morte. No sistema biopolítico, os corpos são instrumentos de produtividade e destituídos de sua capacidade de viver, estão longe daquilo que conceituamos como capacidade abundante, são meros recursos físicos a favor do mercado e do lucro. São apenas corpos domesticados à serviço da colonização.

Na necropolítica, os corpos racializados, generificados e sexualizados adquirem um formato que deve ser exterminado. Por meio da raça, do gênero, da classe e da sexualidade, corpos padecem sob a política de morte e se tornam apenas indivíduos matáveis e assujeitados. São inimigos uns dos outros, em uma dinâmica de subalternidade, colonialidade e massificação da exploração.

A transgressão dessa lógica ocorre na complexidade e na sofisticação dos terreiros que, enquanto espaços de sociabilidade, (re)elaboram sujeitos cujos corpos se transformam em possibilidades de festa, reverberando axé brincante, sujeitificações e alteridades. Por meio do devir macumbeiro e do campo-terreiro, um como alteridade do sujeito e outro como

espaço seguro de convivência, a morte ganha um trato de existência, a lembrança de que a vida deve ser vivida.

Os terreiros nos ensinam que a ikupolítica, a política da morte, é fundamental para embasar as dinâmicas de disputa da cidade enquanto uma arte social. Os corpos em trânsito são constantemente articulados enquanto seres religiosos, políticos, econômicos, educativos, criativos etc. Saber viver é tão importante quanto saber morrer.

Apesar de oferecermos um conceito de encantamento da vida, da morte como resultado de uma existência vivida, não desejamos que ela seja aplicada para justificar o sofrimento dos corpos subalternizados, pelo contrário, para que ofereça caminhos alternativos de enfrentamento à violência sistêmica.

Falar da transformação da morte a partir de um lugar politicamente distante do gênero, da raça e da classe social constantemente violentados pelo Brasil-nação parece leviano, mas a macumba nos revela que o carnaval, o xirê e as ruas são pontos de convergência, de encontro e de (re)elaborações. Saber morrer não é um drible na vida, é a constatação de que ela deve ser festejada apesar do Brasil-nação.

As potencialidades, possibilidades e imprevisibilidades da brasilidade nos encantam e nos colocam em constantes transformações e reverberações políticas e poéticas. É por meio de nossos ecos-mundos e de nossas multiplicidades que (re)elaboramos nosso devir macumbeiro e atravessamos uma vida compartilhando saberes e conhecimentos presentes em mitopoéticas e em sambas-enredos que nos ensinam a (re)existir e a pluralizar a sociedade.

Conclusão

Para iniciarmos a conclusão desta tese, gostaríamos de recuperar as duas epígrafes que anunciaram a complexidade e a sofisticação do que compreendemos como ritual da brasilidade. Tanto a mão que acolhe outra mão da Portela quanto a macumbaria para coroar da Mocidade Unida da Mooca sistematizam aquilo que reverberemos em nossos processos de sujeitificação e de alteridade por meio de nosso devir macumbeiro.

Encerramos o nosso percurso sistemático compartilhando que os processos de convivência e de sociabilidade desenvolvidos pelas comunidades-terreiro são fundamentais para as nossas (re)elaborações políticas e poéticas em nosso país. É a macumba que faz com que reconheçamos a diversidade, a pluralidade e a multiplicidade potencializadas em nossos encontros e desencontros sociais. Nossos cruzos e nossos desvios são disputas disruptivas que, quando apropriados por nossas ontologias, epistemologias e metodologias, potencializam a abundância e o encantamento.

Como exemplo final das imprevisibilidades encantadas da terreiragem, nós compartilharemos a participação empírica que tivemos no desfile de 2024 da Mocidade Unida da Mooca, escola de samba no bairro da Zona Leste de São Paulo, a Mooca, cujo enredo foi *Oyá-Helena*, uma homenagem à dona Helena Theodoro, a mesma intelectual presente em alguns conceitos de nossa tese.

Acreditamos que o enredo da escola contempla o que abordamos no decorrer desta pesquisa porque cruza de jeito único os terreiros do samba, da macumba e do cotidiano nas reverberações dos ecos-mundos e de suas multiplicidades, nas práticas arruaceiras da ética exusíaca e da estética exunouveau. E acreditamos, também, que está mais do que chegado o momento de nós, pesquisadores e pesquisadoras da Ciência da Religião, reconhecermos que o Brasil é um país em disputa e que os nossos saberes e conhecimentos menos têm a ver com a hegemonia europeia e mais com as encruzilhadas encantadas oriundas de negroafricanos e de indígenas que complexificam e sofisticam a nossa sociabilidade.

Nossa pedagogia macumbeira é transgressora, nós somos um país forjado na colonialidade e na normatividade, perpetuamos uma ideia encarceradora e violenta de que o letramento e a padronização são modos corretos e coerentes de ser e de estar no mundo, mas ignoramos e inviabilizamos quaisquer perspectivas de sujeitificação e de alteridade que

perpetuem outras memórias, epistemologias, ontologias e metodologias que, inclusive, são nossas. Por isso *Nós falamos por nós, Nós sabemos dançar, Nós sabemos conviver, Nós sabemos brincar e Nós sabemos morrer* são processos das (re)existências encantadas que o ritual da brasilidade reverbera a partir das complexidades e das sofisticações das macumbarias.

Nossa ética exusíaca e a nossa estética exunouveau potencializam os nossos processos de fala e de comunicação, porque nós amplificamos os nossos sentidos e reconhecemos que as trocas sociais, econômicas, políticas, religiosas e culturais também existem por meio do corpo, ampliando as nossas capacidades de sentimento e de conhecimento.

A malandragem e a padilhagem são potencialidades e imprevisibilidades do nosso cotidiano, da nossa autonomia social, das nossas conduta e postura arruaceiras, em que o assujeitamento abstermão e o desencanto não fazem parte. Nossas relações poéticas e políticas transgridem o encarceramento e a violência para produzir cosmopercepções diversas, plurais e múltiplas, nas quais a brasilidade experimenta e propaga por meio de seu ritual cotidiano e de suas macumbarias as suas possibilidades de vida.

O nosso vício positivista de fazer ciência correspondente a unicidade hegemônica aplica metodologias reducionistas a fim de alcançar explicações binárias e enraizerrantes, em que a estética e a ética ficam restritas a padrões e normalidades pouco condizentes com nossa diversidade e multiplicidade. A nossa conduta prática é brincante, é amorosa e é transgressora. Por meio da mitopoética da orixá Oiá-Iansã nós pudemos revisitar algumas pesquisas de gênero desenvolvidas por perspectivas progressistas e feministas, mas ainda restritas à hegemonia eurocêntrica e a referenciais subalternizantes.

A macumbaria e os lugares plurais permitem que a gente drible esses desencantamentos para produzir pesquisas não enraizerrantes, mas contextualizantes. O que nos interessa é o recorte acadêmico, sim, mas reverberado por meio do encantamento, afinal, é esse detalhe que nos sujeitifica e que nos confere alteridade nos espaços de disputa entre o Brasil-nação e a brasilidade.

Nós da Ciência da Religião precisamos reconhecer nosso racismo, nossa misoginia, nossa heteronormatividade mesmo quando nos aproximamos de um posicionamento sociopolítico progressista, porque os nossos referenciais e a nossa educação são normativos,

nossos ambientes de trabalho e de produção científica também o são. Se não assumirmos o nosso lugar de brasilidade, não produziremos sensibilidades e encantamentos que reverberam conhecimentos e saberes plurais, embasados em ontologias, epistemologias e metodologias diversas e múltiplas.

Pesquisadores e pesquisadoras como Helena Theodoro, Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino, Rafael Haddock-Lobo, Cláudia Alexandre, Vilma Piedade, Leda Maria Martins, Patrícia Souza, Stela Guedes Caputo, wanderson flor do nascimento, Sidnei Nogueira, Alberto Mussa, Joice Berth e Vagner Gonçalves da Silva são alguns exemplos de sensibilidade, preocupação, engajamento, cuidado e atenção com a nossa brasilidade.

Mesmo que tenhamos dialogado com intelectuais de outros países, nosso esforço foi o de estabelecer conexões com nossos conterrâneos, com profissionais sofisticados e complexos forjados, também, nas nossas macumbarias. As nossas arruaças e o nosso axé brincante são processos de sociabilidade que precisam alcançar as nossas produções científicas e adquirir o mesmo privilégio argumentativo, metodológico e sistemático que as ideias hegemônicas nas aplicações ontológicas. A nossa macumbaria também é um campo social.

O nosso contexto é o do samba, o da macumba e o do cotidiano. Nossas estratégias de sociabilidade e os nossos processos de pertencimentos são adquiridos e (re)elaborados por meio desses lugares ontológicos, epistemológicos e metodológicos. Nós somos deseducados pela normatividade e educados pela liberdade. Nós aprendemos com os vivos e com os mortos, com os viventes e com os supraviventes, com os erês e com a ancestralidade. Nós temos repertório poético de mitos e de samba-enredo e repertório político de (re)existências.

O tempo espiralar e sua ação contextualizante fundamentam os trânsitos daquilo que fomos, somos e seremos. O nosso tempo é um espiralar abundante e de transgressão e, por isso, o nosso devir é cotidiano; na brasilidade, o nosso devir é macumbeiro. Concluimos esta tese sistemática com um conceito para ser reverberado, aplicado, potencializado e experimentado por outros e outras pesquisadores sensíveis à nossa multiplicidade.

Devir macumbeiro é o que nos potencializa em dinâmicas de sociabilidade, é o que reverbera a nossa sujeitificação e a nossa alteridade no Brasil. A brasilidade existe e (re)existe porque há macumbaria. Nós somos o nosso samba, a nossa macumba e o nosso cotidiano, porque os nossos repertórios éticos e estéticos são potencializados nesses campos-terreiro.

Um exemplo dessa perspectiva encantada da brasilidade é o samba-enredo da MUM de 2024, uma homenagem à intelectual Helena Theodoro. Pelas palavras do carnavalesco Caio Araújo, o *Oyá-Helena* sistematizou a vida de uma mulher tão potencializadora, sofisticada e complexa que narrá-la em um carnaval representou a construção de biblioteca, tamanha a abundância e as reverberações encantadas de sua existência. Porque

contos, romances, poemas e textos técnicos se entrelaçam, formando um conjunto de saberes tendente ao infinito. Helena Theodoro significa religião, devoção, samba, proceder, ciência e sabedoria. No desfile desta noite, em três atos que chamaremos de livros, abordaremos assuntos que atravessam a existência e a carreira dessa incontornável brasileira, além de estabelecermos constantes paralelos entre a professora e a senhora de sua cabeça no candomblé: Iansã, também conhecida como Oyá. Que a leitura desses livros nos mostre como o olhar ao passado pode nos energizar para o presente e mobilizar para um futuro plural, inteligente e empretecido. (Caio Araújo, carnavalesco da MUM em 2024)

Os livros de que Caio Araújo fala são os três atos apresentados pela MUM ao narrar a vida de Helena Theodoro: *As rainhas das tempestades*, *A intensidade das paixões e As guerreiras*. Apesar da comparação normatizadora da pedagogia do letramento, conceituar a estrutura do enredo como livros sofre uma transgressão no carnaval, porque em vez de ser lido, é percebido, sentido, cantado, dançado, brincado e encantado.

A assimilação do conteúdo é feita por meio da diversidade do corpo (re)encantando o padrão e a normatividade. Podemos perceber que o samba é a pedagogia do nosso corpo, nele, com ele e por ele *Nós falamos por nós, nós sabemos dançar, nós sabemos conviver e nós sabemos morrer*. Tudo o que sistematizamos nesta tese de doutorado, a MUM cantou, ensinou, reverberou e elaborou em seu carnaval de 2024.

Na madrugada de 11 para 12 de fevereiro de 2024, encerrando os desfiles das escolas do grupo de acesso de São Paulo, a Mocidade Unida da Mooca, às 4 da manhã cantou a existência de Helena Theodoro, a mitopoética de Oiá-Iansã, os processos de encantamento e de multiplicidade das macumbarias, produzindo sujeitificações e alteridades para a homenageada, para os e as componentes e para quem ocupou as arquibancadas.

O samba-enredo entoou em seu refrão um ponto de macumba reverberado nos terreiros, cruzando saberes e conhecimentos tão potencializadores da nossa brasilidade. Ao cantar “Eparrei, ela é Oiá, ela é Oiá. / Eparrei, é Iansã, é Iansã. / Tem macumbaria, para coroar. / Axé Helena, mojubá, elebará”, cantou que

é brisa forte! É ventania! Rebeldia do tempo! Insubmissão meteorológica que vira revolução! Revolta que começa amanhã e afetará o ontem! Toquem os adjás! Lá vem elas, as responsáveis, as donas da tarde e da nova ciência empretecida deste sofrido país: Iansã é Oyá e Helena Theodoro é sua filha que leva caneta na mão e fio de conta no peito. Independentes e ao mesmo tempo unas, eis o mistério da nossa fé: Oyá, Helena e Tempestade. Assim, desponta com ímpeto no horizonte um vendaval. Não se presenciará no amanhecer de hoje, porém, uma intempérie comum. Segurem-se! É a transformação provocada pela rubra yabá, que se transforma em búfalo. Além do fogo, dos zéfiros e das tempestades, Oyá é senhora do ori daquela que, com pele preta, estudo detido, luta política, resistência e representatividade, aprimora o saber acadêmico brasileiro, feito um raio emancipador de saberes que ampliam o pensamento, antes arrogante e europeizante. É ela! A tempestade da mudança: Helena Theodoro! (Caio Araújo, carnavalesco da MUM em 2024)

O samba-enredo apresentou os nossos processos políticos e poéticos por meio de nosso repertório sofisticado e complexo de mitopoética. Alegorias, fantasias, comissão de frente, Mestre Sala e Porta Bandeira, componentes da bateria e das alas, coreógrafos e coreógrafas, diretores, diretoras, puxadores e harmonias cantaram e contaram a brasilidade reverberada por ecos-mundos e multiplicidades a partir da existência encantada de uma mulher diversa, que cruza em sua trajetória o que nós tanto defendemos nesta tese: a ciência e o cotidiano encantados.

A trajetória abundante da homenageada, o tempo espiralar e sua ação contextualizante presentes no enredo foram apresentados no desfile por meio de um baobá. A alegoria de um grande e grosso tronco que nutre galhos despontados para todos os lados, representando

o conhecimento da Profa. Dra. Helena Theodoro. Tal qual um raio de conhecimento, a influência da religiosidade de Oyá e o samba se unem ao saber científico das universidades, formando com isso uma das mais arrojadas filósofas e cientistas sociais de nosso tempo. Através de sua pesquisa acadêmica, livros e artigos, fala do passado que a branquitude tentou apagar. Empretecendo a consciência, sistematiza a vivência dos seus e abre discussões para os saberes negros do amanhã. A mulher preta, doutora, cientista, comunicadora e pensadora se torna referência. Sua origem, sua vida, sua produção são espelhos do Brasil. Com isso, refletem o saber completo, que se inicia na doutrina dos orixás. Pesquisando o que vive, vive o que pesquisa. Assim, refletindo o legado de Helena, mulheres pretas e doutoras nascem da devoção aos deuses e aos estudos, como yayas que saracoteiam nos terreiros e nos congressos acadêmicos. E assim, refundaremos o Brasil, mãe Iansã, senhora do entardecer. Eis o grande baobá que alastra seus galhos. (Caio Araújo, carnavalesco da MUM em 2024)

Com isso, podemos perceber que o conhecimento e o saber, por meio das macumbarias, são apreendidos e reverberados pela sociabilidade, pela convivência, pela nossa capacidade de sensibilidade e de encantamento. As nossas existências e (re)existências são memória, são trânsitos entre seres vivos e sobreviventes, são reconhecimento

ontológico da criançagem e da ancestralidade, são reverberações éticas e estéticas de sujeitos como dona Helena Theodoro.

Assumindo a mitopoética de Oiá-Iansã e tudo o que sistematizamos nesta tese, o enredo da MUM também estruturou na relação política e poética da orixá a reverberação da homenageada como uma Ialodê, uma Candace, um barravento ontológico, epistemológico e metodológico nos processos de sujeitificação e de alteridade produzidos nas macumbarias.

No enredo,

tem samba na gira, banda de tambor para desabrochar em flor a herança dos seus ancestrais. É na tecitura de diferentes saberes que se constroem o conhecimento e a realeza de Helena desde a juventude. E a primeira escola na formação da pensadora é de samba: o Salgueiro d'As Minas do Rei Salomão. Em meio a massembas de candaces e celebrações, vem da família o amor pelo pavilhão, o ensinamento pelos preceitos do samba, a noção da importância da troca de axé, o valor da sua história. Troca-se fazeres, repassa-se a cultura, lembra-se das matriarcas e, no toque de tambores, o morro se faz quilombo, reafirmando suas africanidades. O tambor da Academia alvirrubra reverbera no ori de Helena, a constitui sujeito social e confere, ao toque do jongo, conhecimentos corpóreos e espirituais. Em cantos de “ô iaô, ô yalodê”, no terreiro de Xangô, Oyá, sua amada, se manifesta. (Caio Araújo, carnavalesco da MUM em 2024)

A Mocidade Unida da Mooca, por meio da mitopoética de Oiá-Iansã, reverberou o combate à educação normativa, à política enraizerrante e ao dispositivo de fé do Brasil-nação, encarceradores e violentos nas dinâmicas plurais e diversas dos conhecimentos e dos saberes da brasilidade.

Nas reverberações dos ecos-mundos e da multiplicidade poéticas e políticas, o samba-enredo denuncia o racismo religioso e o assujeitamento abstêmio produzidos nas disputas sociais, culturais, religiosas e educativas do país. Segundo o carnavalesco Caio Araújo,

em África de tempos imemoriais, Iansã andava pelos vales abertos fisicamente transformada em búfalo. Corria pelos campos, se banhava nas chuvas e nas águas, se alimentava nos mais verdes pastos e, acima de tudo, enfrentava e vencía os leões quando necessário. Assim é essa mulher forte, a nossa Helena. Sutil, livre, intelectualizada e emancipada a desbravar, espiritualmente transformada em búfala, o Brasil. Em seu couro de cultura e axé leva educação, ciência e africanidade a todos os espaços que frequenta. Acima de tudo, enfrenta e derrota os leões da anticiência, conservadorismo acadêmico e racismo estrutural historicamente institucionalizados. (Caio Araújo, carnavalesco da MUM em 2024)

A existência de Helena Theodoro permitiu complexificar e sofisticar a relação política e poética do samba-enredo, porque ao contar a trajetória da intelectual, por meio da mitopoética de Oiá-Iansã, da ética exusíaca e da estética exunouveau do carnaval, a MUM

reverberou os ecos-mundos e as multiplicidades das macumbarias, compartilhou o devir macumbeiro que nos sujeitifica e nos confere alteridade por meio do samba, da macumba e do cotidiano.

Concluimos nossa tese apresentando um exemplo carnavalesco e empírico das macumbarias e dos encantamentos da brasilidade. Percebemos que não há apenas um cruzamento da trajetória da homenageada com o samba, a macumba e o cotidiano, mas uma complexa e sofisticada incorporação e corporificação porque Helena Theodoro é, pratica e potencializa essa terreiragem.

Com isso, percebemos que o conceito de devir macumbeiro é suficientemente satisfatório para sistematizarmos as ontologias, epistemologias e metodologias de nossas sociabilidades, dos rituais da brasilidade e dos nossos processos abundantes de sujeitificação e de alteridade.

Nós da Ciência da Religião precisamos, com isso, reconhecer o lugar e as potencialidades do encantamento nas dinâmicas de nosso país. Nós não podemos reproduzir os encarceramentos e as violências do racismo, da misoginia e da heteronormatividade de nossa sociedade. Nosso posicionamento acadêmico progressista precisa ser político e poético, nós precisamos admitir que somos sofisticados e complexos demais para nos reduzirmos a padrões hegemônicos e nos explicarmos por meio de binaridades segregadoras.

O que interessa à nossa ciência é o conflito e a disputa enriquecedores e possíveis, não podemos compactuar com epistemicídios como se fossem normatividades em nossas práticas cotidianas. Nossas pesquisas também precisam ser resultado evidente de nossa capacidade política e de nossas ações comunitárias.

Nosso devir macumbeiro é um conceito imprevisível, possível e potente. Desejamos que esta tese reverbere contradições, gingas, carnavais, festas, gargalhadas, desvios, transgressões e pluralidades. Desejamos que o samba, a macumba e o cotidiano potencializem a nossa sujeitificação e a nossa alteridade e que o ambiente acadêmico produza arruaças, bata tambores, aqueça suas baterias, vista seus orixás e brinque.

O devir macumbeiro é um processo de axé brincante. É o nosso tempo espiralar e sua ação contextualizante que nos diversifica pelo modo, pelo tempo e pelo sujeito. O devir macumbeiro nos permite perceber que somos verbo, somos corpo, somos cantiga, somos mitopoética, e somos samba-enredo. Acreditamos que os nossos processos ontológico,

epistemológico e metodológico são o do samba, o da macumba e o do cotidiano, porque embora a fé do Brasil-nação nos normatize, o ritual da brasilidade nos complexifica e sofisticada. Axé!

Referências bibliográficas

ABUMANSSUR, Edin Sued. Religião e democracia, questões à laicidade do Estado. In Conselho Regional de Psicologia SP. *Laicidade, religião, direitos humanos e políticas públicas*, v. 1. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016, p. 17-25. (Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade).

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ALEXANDRE, Cláudia. *Orixás no terreiro sagrado do samba: Exu e Ogum no candomblé da Vai-Vai*. Rio de Janeiro: Fundamentos de axé, 2022.

ALEXANDRE, Cláudia. *Exu-mulher e o matriarcado nagô*. Rio de Janeiro: Fundamentos de axé, 2023.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2014.

ANTONACCI, Maria Antonieta; BRITO, Ênio José da Costa. Ressonância de lógica oral. Arqueologia silenciados. In: *Africa[s]*. v.7, n.14 (2020).

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1971.

BENISTE, José. Prefácio à edição. In: CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás – um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

BERTH, Joice. *Empoderamento*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BONINE, Eduardo. De filho esquecido do mundo a guerreiro imortal derradeiro. In: 35º Congresso Internacional SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), 35., 2025, on-line. *Anais eletrônicos* [...]. Belo Horizonte: Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 2023. Disponível em: <https://www.soter.org.br/anais-28/anais-28>. Acesso em: fevereiro, 2024.

BONINE, Eduardo. *Embranquecimento do candomblé? Uma análise da linha sucessória do Axé Ilê Obá, terreiro de nação queto no bairro do Jabaquara, em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, PUC-SP, 2020.

BONINE, Eduardo. Encruzilhadas epistemológicas na Ciência da Religião: uma reflexão sobre as categorias analíticas “teologia” e “cosmopercepção” para a construção da disciplina. *Identidade!*, n. 26 (1 e 2), 2021, 243–250. Disponível em: <http://revistas.est.edu.br/index.php/Identidade/article/view/1204>

BONINE, Eduardo. Institucionalização do racismo religioso: reflexões sobre o racismo religioso institucionalizado na gestão de Sérgio Camargo na Fundação Cultural Palmares. *Reflexão*, n. 47, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v47e2022a5634>

BRITO, Ênio José da Costa. O fazer da pesquisa em veredas de religião e história – volume 3: *Carpintaria de teses em interfaces de filosofia, teologia, cinema e literatura*. São Paulo, Editora Pluralidades, 2022.

BRITO, Ênio José da Costa. O fazer da pesquisa em veredas de religião e história – volume 4: *Carpintaria de teses sobre políticas, estéticas e místicas*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2023.

BRITO, Ênio José da Costa. Tradições religiosas entre a oralidade e o conhecimento do letramento. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

BRITO, Ênio José da Costa. *Veredas interculturais: leituras decoloniais sobre religião, história e literatura*. São Paulo: Recriar, 2020.

BRITO, Ênio José da Costa; PIMENTEL, Cláudio Santana. Notas sobre os estudos das religiões afro-brasileiras nos Programas de Ciência(s) da Religião no Sudeste e Centro-Oeste do Brasil: origens e perspectivas. *REVER: Revista de Estudos da Religião* - v. 19, n. 2. Maio/Agosto 2019. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/rever/article/view/45165>

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Devir-intenso, Devir-animal, Devir-imperceptível. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4, Tradução de Suely Rolnik. – São Paulo: Editora 34, 2012. 2. ed. Coleção TRANS, 557 p.

DOUGLAS, Mary. Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien. In: *Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt am Main, 1974.

DURKHEIM, Émile. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Debates Do NER*, 2 (22), 2012, p. 27–62. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.36518>

- DURST, Rogério. *Madame Satã: com o diabo no corpo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Da necropolítica a ikupolítica. *Revista Cult*. Publicação: 27.01.2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/da-necropolitica-a-ikupolitica>.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos entre infância e formação. In: RODRIGUES, Allan; BERLE, Simone; KOHAN, Walter (Orgs.). *Filosofia e Educação em Errância: Inventar escola, infâncias do pensar*. 1ed. Rio de Janeiro: NEFI, 2018, v. 1, p. 583-595.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaaios Filosóficos*, Volume XIII – Agosto/2016. Disponível em: http://www.ensaaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/00_Revista_Ensaaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf
- FOUCAULT, Michael. *O nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GOMES, Nilma Lino. Prefácio à edição. In: CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora (MG): UFJF, 2005.
- GUERRIERO, Silas. Antropologia da Religião. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.
- HADDOCK-LOBO, Rafael; RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *Arruaças*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais*. Uma topologia do presente. Petrópolis/RJ: Vozes, 2021.
- HEGEL, F. W. Georg. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.
- HOOKS, BELL. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Elefante, 2021.
- JAPIASSU, Hilton. *Introdução ao pensamento epistemológico*. São Paulo: Letras & Letras, 1992.
- LAGES, Giniton; RAMOS, Carlos. *Quem matou Marielle? Os bastidores do caso que abalou o Brasil e o mundo, revelados pelo delegado que comandou a investigação*. São Paulo: Matrix, 2022.

- LE BRETON, David. *Sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- LODY, Raul. *Brasileirismos e conexões em Gilberto Freyre*. Recife: Cepe, 2020.
- MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar*. Poéticas do corpo. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018a.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018b.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- MÜLLER, Friedrich Max. *Introdução à Ciência da Religião*. Edição bilingue, Tradutor Brasil Fernandes de Barros. Belo Horizonte: Senso, 2020. (Coleção Clássicos da Ciência da Religião).
- MUSSA, Alberto; SIMAS, Luiz Antonio. *Samba de enredo: história e arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.
- NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- NOGUEIRA, Sidnei. Epistemes de terreiro como acolhimento e cura social. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Publicado em 25/12/2022. Acesso: janeiro, 2023. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/epistemes-de-terreiro-como-acolhimento-e-cura-social/>
- NUNES, Silvia Alexim. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar dos Tempos, 2021.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions and Identities*. New York: Palgrave, 2011.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Orfe(x)u e Exunouveau: análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira*. São Paulo: Fósforo, 2022.
- PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.
- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.
- SANTOS, João Francisco. *Memórias de Madame Satã, uma autobiografia*. São Paulo: Noir Editora, 2022.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio à edição. In ALEXANDRE, Cláudia. *Orixás no terreiro sagrado do samba: Exu e Ogum no candomblé da Vai-Vai*. Rio de Janeiro: Fundamentos de axé, 2022.
- SILVA, Silvana. A prática do amor como potência para a construção de uma nova sociedade. In HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2021.
- SIMAS, Luiz Antonio. *Coisas nossas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2017.
- SIMAS, Luiz Antonio. *Pedrinhas miudinhas*. Ensaaios sobre ruas, aldeias e terreiro. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2019.
- SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- SIMAS, Luiz Antonio. *Santos de casa: fé, crenças e festas de cada dia*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade. A formação social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOUZA, Patrícia Rodrigues de. *Religião material: o estudo das religiões a partir da cultura material*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, PUC-SP, 2019.
- SOUZA, Patrícia Rodrigues de. Abstinência (verbete). In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Orgs.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2022.
- THEODORO, Helena. *Iansã: rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- THEODORO, Helena. *Mito e espiritualidade: mulheres negras*. Rio de Janeiro, Pallas Editora, 1996.
- THEODORO LOPES, Helena. A sexualidade nos cultos de origem africana: o culto de Iansã e a sexualidade das mulheres negras no Brasil. *Revista Brasileira De Sexualidade Humana*, 14 (2), 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.35919/rbsh.v14i2.569>

THEODORO LOPES, Helena. *Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negro*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Gama Filho, UGF/Rio de Janeiro, 1085.

UBEROI, Jitendra Pal Singh. *Science and Culture*. Delhi: Oxford University Press, 1978.

VERGE, Sandra Aparecida Gurgel. *Como Djélis. Educação, religiosidade e afroafeto em narrativas de resistência*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, PUC-SP, 2022.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1969.

Anexos

Disponibilizamos as letras dos sambas-enredo presentes nesta tese conforme a ordem em que aparecem e são discutidos.

Um defeito de cor. Samba-enredo da Portela, 2024. Composição: André do Posto Sete, Bira Bira, Hélio Porto, Jefferson Oliveira, Rafael do Amaral Rocha, Ubirajara Marques, Vinicius Ferreira e Wanderley Monteiro.

O samba genuinamente preto
Fina flor, jardim do gueto
Que exala o nosso afeto
Me embala, ô Mãe, no colo da saudade
Pra fazer da identidade nosso livro aberto

Omoduntê, vim do ventre do amor
Omoduntê, pois assim me batizou
Alma de Jeje e a justiça de Xangô
O teu exemplo me faz vencedor

Sagrado feminino ensinamento
Feito águia corta o tempo
Te encontro ao ver o mar
Inspiração a flor da pele preta
Tua voz, tinta e caneta
No azul que reina Iemanjá

Salve a Lua de Benim
Viva o povo de Benguela
Essa luz que brilha em mim
E habita a Portela
Tal a história de Mahin
Liberdade se rebela
Nasci quilombo e cresci favela

Ora yê yê, Oxum, Kalunga
É mão que acolhe outra mão, macumba
Teu rosto vestindo o adê
No meu alguidar tem dendê
O sangue que corre na veia é Malê

Em cada prece, em cada sonho, nega
Eu te sinto, nega

Seja onde for
Em cada canto, em cada sonho, nego
Eu te cuido, nego
Cá de onde estou

Saravá, Kehinde
Teu nome vive
Teu povo é livre
Teu filho venceu, mulher
Em cada um de nós
Derrame seu axé

Teu povo é livre
Teu filho venceu, mulher
Em cada um de nós
Derrame seu axé

Oyá-Helena. Samba-enredo da Mocidade Unida da Mooca (MUM), 2024. Composição: Ala dos compositores.

Brisa forte, ventania
Adja é tua guia
Sob a luz das Yabas
Fio de conta cobre o peito
Resistência é preceito
Pra te consagrar

Preta, filha de Iansã
Ilumina o amanhã
Feito raio e tempestade
Faz do morro seu quilombo

No toque do jongo
Africanidade
Ô iaô, ô yalodê
Ô iaô, ô yalodê
Barravento no terreiro
O tambor a ecoar
Massemba! É samba na gira de oyá

Ôôôô ôôôô... Preta no sangue, na raça e na cor

Yaya saracoteia
Bota a saia pra rodar
Refletindo seu legado
Mais um raio no congá!
Yaya saracoteia
Onde nasce a devoção
Tua origem, é raiz
É o espelho da nação

A divina comédia do carnaval. Samba-enredo do Salgueiro, 2017. Composição: Leonardo Bessa e Xande de Pilares.

Gira baiana e faz do céu um terreiro Tinge essa avenida de vermelho É nossa missão, carnavalizar a vida Que é feita pra sambar!	Sou poeta delirante, o amante Na profana liberdade Devoto da infernal felicidade	Vou me perder pra te encontrar Enlouquecer, morrer de amar! Pra que juízo, amor? A noite é nossa Do jeito que o pecado gosta!
Dessa paixão que encanta o mundo inteiro Só entende quem é Salgueiro Só entende quem é Salgueiro Vou embarcar em ilusões À loucura me entregar Prazer (ô prazer)	Quero o gostoso veneno do beijo Saciá o meu desejo Me embriagar Nos braços da folia me jogar Vou me perder pra te encontrar Enlouquecer, morrer de amar! Pra que juízo, amor? A noite é nossa Do jeito que o pecado gosta!	Sinto minh'alma se purificar Vislumbrar O paraíso, no firmamento Três consagrados talentos Vê, estão voltando as flores Lá, onde ressoam tambores Toca batuqueiro, dobre o rum Aos presentes de Orum

Fala, Majeté! Sete chaves de Exu. Samba-enredo da Grande Rio, 2022. Composição: Gustavo Clarão, Arlindinho Cruz, Jr Fraggá, Claudio Mattos, Thiago Meiners e Igor Leal.

Fala, Majeté Faísca da cabaça de Igbá Na gira, Bombogira, Aluvaia Num mar de dendê, caboclo, andarelo, mensageiro Das mãos que riscam pomba no terreiro Renasce palmares, Zumbi Agbá	Seu Zé, malandro da encruzilhada Padilha da saia rodada, ê, Mojubá!	Laroyê, laroyê, laroyê É poesia na escola e no sertão A voz do povo, profeta das ruas Tantas estamiras desse chão Laroyê, laroyê, laroyê As sete chaves vêm abrir meu caminhar
Exu! O ifá nas entrelinhas dos odus Preceitos, fundamentos, Olobé Prepara o padê pro meu axé, 'bora gente	Sou Capa Preta, Tiriri, sou Tranca Rua Amei o Sol, amei a Lua, marabô, alafá Eu sou do carteadado e da quebrada Sou do fogo e gargalhada, ê, Mojubá!	À meia-noite ou no Sol do alvorecer pra confirmar Adakê Exu, Exu é odorá Ê bara ô, elegbará Lá na encruza, a esperança acendeu
Exu Caveira, Sete Saias, Catacumba É no toque da macumba, saravá, alafá	Ô, luar, ô, luar, Catiço reinando na segunda-feira Ô, luar, dobra o surdo de terceira Pra saudar os guardiões da favela Eu sou da lira e meu bloco é sentinela	Firmei o ponto, Grande Rio sou eu

Ópera dos Malandros. Samba-enredo do Salgueiro, 2015. Composição: Frederico Fagundes Fernandes Camacho, Getúlio Francisco Coelho, Francisco José de Aquino, Marcelo de Cal Pedroza Motta, Wagner Clementino de Oliveira e José Ricardo Fernandes Neves.

É que eu sou malandro batuqueiro Cria lá do Morro do Salgueiro Se não acredita, vem no meu samba pra ver O couro vai comer	Malandro descendo a ladeira, ê, Zé Da ginga e do bicolor no pé Pra se viver do amor, pelas calçadas Um mestre-sala das madrugadas	O samba vadio, meu povo a cantar Dia a dia, bar em bar Eis minha filosofia, nos braços da boemia Me deixa levar Eu vou por becos e vielas
Laroyê, mojubá, axé! Salve o povo de fé, me dê licença Eu vou pra rua, que a Lua me chamou Refletida em meu chapéu O Rei da noite Eu sou Num palco, sob as estrelas De linho branco vou me apresentar	Ê, filho da sorte Eu sou Vento sopra a meu favor Gira, sorte, gira, mundo Malandro, deixa girar Quem dá as cartas sou Eu Pode apostar	Chegou o barão das favelas Quem me protege não dorme Meu santo é forte, é quem me guia Na luta de cada manhã, um mensageiro da paz De larôs e saravás

Madame Satã, resistir para existir! Samba-enredo da Lins Imperial, 2023. Composição: Cláudio Russo, Genésio, Jefferson Oliveira, Kiko Vargues, Mateus Pranto, Naldo, Paulo César Feital, Pezão e Samuel Gasman.

Sua pessoa encarnou um Zé Pelintra Deus pintou a preta tinta Neste corpo brasileiro João criança via três moleques guias Protetores da vadia alma desse quizumbeiro Felicidade nunca esteve no seu mapa Se tornou a lei da Lapa Respeitado arruaceiro	balacochê quente Era Josephine Baker, sem pudor e sem censura Lá na Praça Tiradentes, enfrentava o cana dura Dizia ele que apesar de ser tinhoso No amor tão carinhoso Também tinha mãos de lã Era um deboche para todo desacato Deu-lhe o nome um delegado Salve Madame Satã!	Quem nasceu para enfrentar O furor das multidões! A sua vida foi um palco de teatro Negro drama do asfalto Flor que ensina a resistir Ó, entidade, de bonecas e mendigos Renegados e vadios, baixe na sapucaí! É a Lins Imperial, é um samba- manifesto! Muito mais que carnaval, arte em forma de protesto! Meu malandro bambamba, preconceito aqui não rola! Não se brinca com Satã! Mojubá a minha escola!
Bicha malandro, com seu fio de navalha Orixá da sua laia e das moças do puteiro Rabo de arraia, Meia-Lua: Ninguém derruba essa patente! João Satã, senhor das ruas, do	Foi valentão e bom de briga O rei da ginga, anjo das rebeliões Este Brasil não pode mais silenciar	

Ela é moça bonita, ela é pombogirá! Samba-enredo da Primeira Estação do Samba, 2022. Composição: Lucas Donato, Raphael Gravino e Mateus Pranto.

Uma rosa cor de sangue Cintila em sua mão Um sorriso que nas sombras Não diz nem sim, nem não	De vermelho e negro vestindo a noite o mistério traz De colar de cor, de brinco dourado a promessa faz Se é preciso ir você pode ir, peça o que quiser Mas, cuidado amigo, ela é bonita Ela é mulher Mas, cuidado amigo, ela é bonita Ela é mulher	E no canto da rua Zombando, zombando, zombando está Ela é Moça Bonita Girando, girando, girando lá E no canto da rua Zombando, zombando, zombando está Ela é Moça Bonita Girando, girando, girando lá
Põe na boca a cigarrilha E mais acende o olhar Que conhece o bem e o mal De quem quiser amar		

Candaces. Samba-enredo do Salgueiro, 2007. Composição: Zé Paulo, Marcelo Motta, Dudu Botelho e Luís Vagner.

Odoyá, Iemanjá Saluba, Nanã Eparrei, Oyá Orayê-yê-o, Oxum Oba xi, Obá	raiz da criação Do mito à história, encanto e beleza Seduzindo a realeza	A bravura persistiu, aportaram em nosso chão Na Bahia, alforria Nas feiras, tradição Mães de santo, mães do samba Pedem proteção
Majestosa África Berço dos meus ancestrais Reflete no espelho da vida A saga das negras e seus ideais Mães feiticeiras, donas do destino Senhoras do ventre do mundo,	Candaces, mulheres guerreiras Na luta, justiça e liberdade Rainhas soberanas Florescendo pra eternidade Novo mundo, novos tempos O suor da escravidão	E nesse canto de fé Salgueiro traz o axé E faz a louvação

De alma lavada. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2020. Composição: Anderson Lemos, Carlinhos Fionda, Cláudio Russo, Dadinho, Diego Nicolau, Julio Alves, Manolo, Paulo César Feital e Rildo Seixas.

Ó, mãe! Ensaboa, mãe! Ensaboa, pra depois quarar	ganho E o balaio é do tamanho do suor do seu amor	São elas, dos anjos e das marés Criulas do balangandã, ô iaia Ciranda de roda, na beira do mar Ganhadeira que benze, vai pro terreiro sambar Nas escadas da fé É a voz da mulher!
Ora yê yê ô oxum! Seu dourado tem axé Faz o seu quilombo no Abaeté Quem lava a alma dessa gente veste ouro É Viradouro! É Viradouro!	Mainha, esses velhos areais Onde nossas ancestrais acordavam as manhãs Pra luta sentem cheiro de anjelim E a doçura do quindim Da bica de Itapuã Camará ganhou a cidade O erê herdou liberdade Canto das Marias, baixa do dendê Chama a freguesia pro batuquejê	Xangô ilumina a caminhada A falange está formada Um coral cheio de amor Kaô, o axé vem da Bahia Nessa negra cantoria Que Maria ensinou
Levanta, preta, que o Sol tá na janela Leva a gamela pro xaréu do pescador A alforria se conquista com o		

Só com a ajuda do santo. Samba-enredo da Mangueira, 2017. Composição: Flávio Horta Jr, Gabriel Martins, Igor Leal, Junior Fionda e Lequinho.

O meu tambor tem axé, Mangueira Sou filho de fé do Povo de Aruanda Nascido e criado pra vencer demanda Batizado no altar do samba	Vou festejar com a divina proteção Num céu de estrelas enfeitado de balão É verde e rosa o tom da minha devoção Já virou religião	comunhão Bala, cocada e guaraná pro Erê Meu padroeiro irá sempre interceder Clareia, tenho um guerreiro a me defender Firmo o ponto pro meu orixá no terreiro
Mangueira, eu já benzi minha bandeira Bati três vezes na madeira Para a vitória alcançar No peito patuá, arruda e guiné Para provar que o meu povo nunca perde a fé A vela acesa pro caminho iluminar Um desejo no altar, ou no gongá	O manto a proteger, Mãezinha a me guiar Valei-me meu Padim onde quer que eu vá Levo oferendas à Rainha do Mar Inaê, Marabô, Janaína Abriram-se as portas do céu, choveu no roçado Num laço de fita a menina pediu	Pelas matas eu vou me cercar, mandingueiro Mel, marafô e abô Só com a ajuda do santo eu vou confirmar meu valor O morro em oração, clamando em uma só voz Sou a Primeira Estação, rogai por nós!

As Áfricas que a Bahia canta. Samba-enredo da Mangueira, 2023. Composição de: Gabriel Machado, Guilherme Sá, Junior Fionda, Lequinho e Paulinho Bandolim.

Toda mulher é flecha da evolução Que Exu abra nossos caminhos E faça do quilombo verde e rosa Um palácio de toda rainha preta Mangueira, onde o Rio é mais baiano Eparrey, Oyá	Com ganzás e xequerês fundei o meu país Pelo som dos atabaques canta meu país Traz o padê de Exu Pra mamãe Oxum tocar o ijexá Rua dos afoxés, voz dos candomblés Xirê de orixá	cor O meu timbal é força e poder Por cada mulher de arerê Liberta o batuque do Canjerê
Oyá, Oyá, Oyá, eô Ê matamba, dona da minha nação Filha do amanhecer, carregada no dendê Sou eu a flecha da evolução Sou eu, Mangueira, flecha da evolução	Deusa do Ilê Aiye, do gueto Meu cabelo black, negão, coroa de preto Não foi em vão a luta de catendê Sonho badauê, revolução didá Candace de Olodum, sou de balê de Ogum Filhos de Gandhi, paz de Oxalá	Eparrey, Oyá Eparrey, mainha Quando e verde encontra o rosa, toda preta é rainha Eparrey, Oyá Eparrey, mainha
Levo a cor, meu Ilú é o tambor Que tremeu Salvador, Bahia Áfricas que recriei, resistir é lei Arte é rebeldia Coroadas pelos cucumbis Do quilombo às embaixadas	Quando a alegria invade o pelô É carnaval, na pele, o swing da	Quando e verde encontra o rosa, toda preta é rainha O samba foi morar onde o Rio é mais baiano O samba foi morar onde o Rio é mais baiano Reina a ginga de Iaiá na ladeira No ilê de Tia Fé Axé, Mangueira

Monstro é aquele que não sabe amar. Samba-enredo da Beija-Flor, 2018. Composição de: Bakaninha, Manolo, Kiraizinho, Júlio César Assis, JJ Santos, Diogo Rosa, Diego Oliveira, Di Menor e Rafael Prates.

Oh pátria amada, por onde andarás? Seus filhos já não aguentam mais! Você que não soube cuidar Você que negou o amor Vem aprender na Beija-Flor	Refém da intolerância dessa gente Retalhos do meu próprio criador Julgado pela força da ambição Sigo carregando a minha cruz A procura de uma luz, a salvação!	Ganância veste terno e gravata Onde a esperança sucumbiu Vejo a liberdade aprisionada Teu livro eu não sei ler, Brasil! Mas o samba faz essa dor dentro do peito ir embora
Sou eu espelho da lendária criatura Um monstro carente de amor e de ternura O alvo na mira do desprezo e da segregação Do pai que renegou a criação	Estenda a mão meu senhor Pois não entendo tua fé Se ofereces com amor Me alimento de axé Me chamas tanto de irmão E me abandonas ao léu Troca um pedaço de pão Por um pedaço de céu	Feito um arrastão de alegria e emoção o pranto rola Meu canto é resistência No ecoar de um tambor Vêm ver brilhar Mais um menino que você abandonou

Olubajé, um banquete para o rei. Samba-enredo da Império da Tijuca, 2018. Composição de: Daniel Katar, Elson Ramires, Girão, J. Karlos, Marcio André, Neyzinho Do Cavaco, Nuia Rodrigues, Paulo Lopita 77 e Samir Trindade.

Quando Nanã gerou Entregou seu filho a Iemanjá Com todo amor ela cuidou E lhe curou, na imensidão do mar Salve o esplendor brilhante da manhã Do filho iluminado de Oxalá e Nanã	A cura de todo mal cobriu na palha Pode ter fê, a magia do velho não falha Sapaktá, tribo dos ancestrais Reinam mães senhoras e os orixás Ossain, nas folhas o poder Iroko, yewa, arroboi oxumarê Eu quero ver omolu dançar No opanjê com o seu xaxará	terreiro Atôtô baluaiê, meu pai vem nos valer O banquete para o rei vamos te oferecer Espelho de gente guerreira Que dá o suor na labuta, e faz Olubajé No Império da Tijuca
Ele voltou Caçador, feiticeiro e bom de guerra Batizado, senhor do sol e da terra Obaluaiê jêjê nagô, é oluaiê, chama e calor	Tem pipoca no alguidar, mandigueiro Sinfonia imperial chegou no	Araloko, araloko pajuê Ê pajuê, ê pajuê Vem o morro da Formiga, vem pra vencer

É brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira. Samba-enredo União da Ilha do Governador, 2014. Composição de: Carlinhos Fuzileiro, Paulinho Poeta, Canindé, Flávio Pires, Gabriel Fraga e Régis.

Hoje a Ilha vem brincar... Amor! Vem sorrindo cirandar Que eu vou dar meia volta Volta e meia no seu coração Ser criança não é brinquedo não!	esperança Na vitrine vejo o meu olhar no seu olhar Perder ou ganhar, ganhar ou perder Se conectar, jogar e aprender Um super-herói pode ser você	Brinque com o que a vida lhe dá O barro vira ouro no chão
Levanta a poeira Vem nessa brincadeira que eu quero ver Nesse baú da memória São tantas histórias... É só escolher Desperta, encanta sua alma de infância Sem forma nem cor, fabrica	Vem no reino da ilusão Me dê a sua mão E pegue na estante um livro fascinante Personagens da imaginação (É tão bom, é tão bom)	Vem reciclar a saudade de ioiô nas mãos de iaiá Nas travessuras ao léu, por esse imenso país Vai colorindo o céu em um bailado feliz Meu carnaval é o quintal do amanhã Tá na hora, vamos simbora Amar é dar proteção ao maior tesouro da nação!

E todo menino é um rei. Samba-enredo do Unidos do Viradouro, 2017. Composição de: Anderson Lemos, Bertolo, Claudio Mattos, Diego Nicolau, Fábio Borges, Felipe Filosofo, Manolo, Renan Gemeo e Rodrigo Gêmeo.

No amanhã, eu acredito é nessa molecada Que não dá bola pra tristeza, não Na proteção da ibejada Abre a roda ioiô é ciranda Entra na roda criança, vem sambar Viradouro, foi nesse chão que me criei Aqui todo menino é um rei	No meu pequeno lugar viajei Na infinita imensidão do meu olhar Gira boneca, brinca de porta- bandeira Nessa brincadeira quero ser seu par Nessa brincadeira quero ser seu par Desejo ser mais um super-herói Porque menino sonha demais Menino sonha com coisas que nunca esquece E quando cresce não vê jamais	Erê, erê, erê, erá Ê menino rei, vem batucar Erê, erê, erê, erá Ê menino rei, vem batucar Quem dera poder tocar as nuvens de algodão Quem dera mergulhar na doce tentação Colorir um mundo bem mais belo Fazer da alegria o meu castelo Com lápis de cor, eu vou desenhar Traços da minha paixão
Os sonhos nos acordes da canção O coração se entrega à magia Cenário de aventura e ilusão Onde a imaginação é poesia		

Se essa rua fosse minha. Samba-enredo da Beija-Flor, 2020. Composição de: Dario Jr, Diogo Rosa, Jean Costa, Júlio Assis, Junior Fionda, Magal Clareou e Thiago Soares.

Por mais que existam barreiras
Eu vim pra vencer no teu ninho
É bom lembrar
Eu não estou sozinho

Ê Laroyê Ina Mojubá
Adakê, Exu, ô, ô, ô
Segura o povo que o povo é o
dono da rua
Ô corre gira que a rua é do Beija-
Flor

Preceito
Minha fé pra seguir nessa estrada
Odara ê, reina firme na
encruzilhada
Abram os caminhos do meu
Beija-Flor
Por rotas já trilhadas no passado

O tempo de tormenta que esse
mar levou
Revela este novo Eldorado
Nas trilhas da vida, desbravador
Destino traçado, vencedor
Nos becos da solidão
Moleque de pé no chão

E nessas andanças, eu sigo teus
passos
São tantas promessas de um
peregrino
É crer no milagre, sagrados
valores
Em tantos altares, em tantos
andores

A vela que acende, a dor que se
apaga

A mão que afaga se torna
corrente
Nilopolitano em romaria
A fé me guia, a fé me guia

Em meus devaneios
Entre o real e a imaginação
Saudade persiste, insiste em
passear no coração
Feito um poema à beira-mar
Canto pra te ver passar
Me vejo em teu caminho
Nessa imensidão azul do teu amor
E às vezes, perdido
Eu me encontro em tuas asas,
Beija-Flor

Empretecê o pensamento é ouvir a voz da Beija-Flor. Samba-enredo da Beija-Flor, 2022. Composição de: Diego Rosa, Manolo, Julio Assis, Beto Nega, Leo do Piso e J. Velloso.

Mocambo de crioulo sou eu, sou
eu
Tenho a raça que a mordaca não
calou
Ergui o meu castelo dos pilares
de Cabana
Dinastia Beija-Flor

A nobreza da corte é de ébano
Tem o mesmo sangue que o seu
Ergue o punho, exige igualdade
Traz de volta o que a História
escondeu

Foi-se o açoite e a chibata
sucumbiu
Mas você não reconhece o que o
negro construiu
Foi-se ao açoite e a chibata
sucumbiu

E o meu povo ainda chora pelas
balas de fuzil

Quem é sempre revistado é refém
da acusação
O racismo mascarado pela falsa
abolição
Por um novo nascimento, um
levante, um compromisso
Retirando o pensamento da
entrada de serviço

Versos para cruz, Conceição no
altar
Canindé, Jesus, oh, Clara!
Nossa gente preta tem feitiço na
palavra
Do Brasil acorrentado ao Brasil
que não se cala

Meu Pai Ogum, ao lado de Xangô
A Espada e a Lei por onde a fé
luziu
Sob a tradição Nagô
O grêmio do gueto resistiu
Nada menos que respeito, não me
venha sufocar
Quantas dores, quantas vidas nós
teremos que pagar?
Cada corpo um orixá, cada pele
um atabaque
Arte negra em contra-ataque

Canta, Beija-Flor, meu lugar de
fala
Chega de aceitar o argumento
Sem senhor e nem senzala vive
um povo soberano
De sangue azul, nilopolitano

A verdade vos fará livre. Samba-enredo da Mangueira, 2020. Composição: Manu da Cuica e Luiz Carlos Máximo.

Mangueira	Meu pai carpinteiro	corpo
Samba, teu samba é uma reza	desempregado	Os profetas da intolerância
Pela força que ele tem	Minha mãe é Maria das Dores	Sem saber que a esperança
Mangueira	Brasil	Brilha mais que a escuridão
Vão te inventar mil pecados	Enxugo o suor de quem desce e	
Mas eu estou do seu lado	sobe ladeira	Favela, pega a visão
E do lado do samba também	Me encontro no amor que não	Não tem futuro sem partilha
	encontra fronteira	Nem messias de arma na mão
Eu sou da Estação Primeira de	Procura por mim nas fileiras	Favela, pega a visão
Nazaré	contra a opressão	Eu faço fê na minha gente
Rosto negro, sangue índio, corpo	E no olhar da porta-bandeira pro	Que é semente do seu chão
de mulher	seu pavilhão	Do céu deu pra ouvir
Moleque pelintra do buraco		O desabafo sincopado da cidade
quente	Eu 'to que 'to dependurado	Quarei tambor, da cruz fiz
Meu nome é Jesus da gente	Em cordéis e corcovados	esplendor
	Mas será que todo povo entendeu	E ressurgi pro cordão da
Nasci de peito aberto, de punho	o meu recado?	liberdade
cerrado	Porque de novo cravejaram o meu	

Histórias para ninar gente grande. Samba-enredo da Mangueira, 2019. Composição: e Tomaz Miranda, Ronie Oliveira, Márcio Bola, Mamá, Deivid Domênico e Danilo Firmino.

Brasil, meu nego		Salve os caboclos de julho
Deixa eu te contar		Quem foi de aço nos anos de
A história que a história não	Tem sangue retinto pisado	chumbo
conta	Atrás do herói emoldurado	
O avesso do mesmo lugar	Mulheres, tamoios, mulatos	Brasil, chegou a vez
Na luta é que a gente se encontra	Eu quero um país que não está no	De ouvir as Marias, Mahins,
	retrato	Marielles, Malês
Brasil, meu dengo	Brasil, o teu nome é Dandara	Mangueira, tira a poeira dos
A mangueira chegou	Tua cara é de cariri	porões
Com versos que o livro apagou	Não veio do céu	Ô, abre alas pros teus heróis de
Desde 1500	Nem das mãos de Isabel	barracões
Tem mais invasão do que	A liberdade é um dragão no mar	Dos Brasil que se faz um país de
descobrimento	de Aracati	Lecis, Jamelões
		São verde-e-rosa as multidões

A morte da porta-estandarte. Samba-enredo da Imperatriz Leopoldinense, 1975. Composição: Caxambu, Denir, Nelson Lima e Walter Da Imperatriz.

Para que chorar	Era Carnaval (era Carnaval)	No auge da folia
É tempo de samba com	A Praça Onze estava em festa	Uma alma em alucinação
empolgação	Cantos e toques de clarins	"A morte da porta-estandarte"
Vamos recordar Rosinha	Pandeiros, surdos e tamborins	E o negro sambista pedindo
Encantando a multidão		perdão
	Lá vem o bloco	
Mulata brejeira	E o povo a gritar (bis)	Ôô ôô
Seu nome uma flor	Abram alas minha gente	Ao longe um cantar dolente (bis)
Empunhava o estandarte	Deixem a Rosinha passar	Levanta Rosinha, vem sambar
Do bloco Lira do Amor		Ela já não está presente