

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Museu Nacional

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PENSAR A MORTE COM OS ESPÍRITOS
a experiência negra na diáspora à luz das religiões de matriz africana

Barbara Pimentel da Silva Cruz

Rio de Janeiro

2026

PENSAR A MORTE COM OS ESPÍRITOS

a experiência negra na diáspora à luz das religiões de matriz africana

BARBARA PIMENTEL DA SILVA CRUZ

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social

Orientador: Marcio Goldman

Co-orientador: José Carlos Gomes dos Anjos

Março 2026

C957p

Cruz, Barbara Pimentel da Silva

Pensar a Morte com os Espíritos: a experiência negra na diáspora à luz das religiões de matriz africana / Barbara Pimentel da Silva Cruz. -- Rio de Janeiro, 2026.
296 f.

Orientador: Marcio Goldman.

Coorientador: José Carlos Gomes dos Anjos.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2026.

1. religiões de matriz africana. 2. morte. 3. antinegitude. 4. ritos mortuários. I. Goldman, Marcio, orient. II. Anjos, José Carlos Gomes dos, coorient. III. Título.

PENSAR A MORTE COM OS ESPÍRITOS
a experiência negra na diáspora à luz das religiões de matriz africana

BARBARA PIMENTEL DA SILVA CRUZ

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social

Aprovada por

Marcio Goldman, Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN)

José Carlos Gomes dos Anjos, Doutor, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Olívia Maria Gomes da Cunha, Doutora, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN)

Fernanda Silva e Sousa, Doutor, Universidade de São Paulo (USP)

Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Doutor, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Natalia Quiceno Toro, Doutor, Universidad de Antioquia

Suplentes

Clara Flaksman, Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ)

Uirá Garcia, Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UNIFESP e PPGAS/MN)

Rio de Janeiro, março de 2026

Para Martha Maria dos Reis e Antônio Bispo dos Santos (*in memoriam*)

Para todo o povo de axé
Do Rio, de Codó, do Recife, da Bahia
De todo lugar onde a chama do amor ancestral
for alimentada pela fé

Agradecimentos

If I can't find myself with people who know enough about me to correct me, who are not intimidated by whatever it is the world thinks I am, or whatever I may think I am, if you don't find the people who know enough about you to do that and the people who love you enough to do that, then you are very quickly lost and you become a kind of walking cauldron.

James Baldwin

Essa tese é resultado de um longo percurso, marcado por experiências de todo tipo; se muitas incertezas o compuseram, uma coisa sempre foi certa: contar com o apoio e a companhia dos afetos que me ajudaram a encontrar sentido e direção na busca pelas palavras que muitas vezes me escaparam. Muitos encontros foram cruciais para as reflexões aqui gestadas; espero ter honrado todas as lições que me geraram, uma tarefa que talvez seja inerentemente impossível. Mas todos os movimentos sempre tiveram esse feito como horizonte maior.

Agradeço, antes de tudo, a todo o povo de axé que me acolheu, me ensinou, cuidou de mim, me deu direção e compartilhou comigo toda sorte de experiências. Assim, devo agradecer muito ao povo de Codó, especialmente a dona Maria dos Santos, Dona Teresinha, seu Domingueiro, seu Pedro d'Oxum, seu Wildelano, dona Iracema e todas as pessoas que fizeram parte das minhas experiências profissionais e de campo nos períodos que passei em Codó. Também ao Coletivo Núcleo e os muitos aprendizados e parcerias que me proporcionou. Embora essa tese tenha tomado outros rumos, espero que tenha ficado evidente que, em grande parte, esses encontros com que Codó me presenteou deram os primeiros impulsos para as reflexões que posteriormente ganharam corpo nos meus outros percursos. Agradeço também a Vera, Moisés, Bruna, seu Osmar (*in memoriam*) e toda a família Coqueiro Serra Salazar, que me acolheu como parte de si, por quem eu nutro um afeto que não cabe em palavras.

Ao meu orientador, Marcio Goldman, e meu coorientador, José Carlos dos Anjos, por todos os ensinamentos, pela inspiração intelectual, pela confiança e pelo rigor generoso com que acompanharam meu percurso e estimularam minhas ideias. Por terem apostado até o fim - mesmo em meio aos muitos desafios que esses oito anos de doutorado apresentaram até sua reta final - que eu seria capaz de finalizar esse

doutorado e dar vazão às ideias que agitaram meus movimentos nesse tempo. O espaço que me deram para criar ao mesmo tempo em que desafiaram meu pensamento a ir além, junto da inspiração direta de suas próprias ideias, são motores dessa tese. As falhas e lacunas ficam certamente por minha conta e pela dimensão de responsabilidade implicada em assumir “o ato de falar com todas as implicações”, como escreveu Lélia Gonzales. Agradeço também pela companhia nas batalhas por uma universidade mais justa, pela implementação e aprofundamento das ações afirmativas e pela defesa de condições mais justas e menos desiguais de experiência universitária, assim como por se lançarem, de um ponto de vista tanto pessoal quanto profissional, às transformações e ensinamentos que essas transformações no ambiente universitário têm proporcionado nas últimas décadas. A ambos, e cada um a seu modo, todo o meu respeito e gratidão. Espero também ter honrado tudo aquilo que me ensinaram.

Por comporem a banca examinadora, pela disponibilidade paciente, pela leitura atenta e pelas contribuições que seguirão inspirando e aprofundando minhas ideias, além da generosidade e compreensão com os desafios de concluir um doutorado, meus agradecimentos a Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Fernanda Silva e Sousa, Natalia Quiceno Toro, Olivia Maria Gomes da Cunha, assim como aos suplentes, Uirá Garcia e Clara Flaksman. Todos são inspirações fundamentais para o meu trabalho e muito me honra sua leitura e presença na banca.

Ao PPGAS/MN, todos os seus professores e funcionários, na companhia de quem atravessei anos muito desafiadores. Ao Coletivo Marlene Cunha, dispositivo contra a solidão, rede de fortalecimento e de ação diante do intolerável. A todos os seus integrantes e continuadores ao longo dos anos, especialmente aqueles que participaram da fundação e dos momentos iniciais do coletivo junto comigo: João Alípio de Oliveira Cunha, Filipe Romão Juliano, Aline Maia Nascimento, Rafael Moreira, Luana Braga Batista, Máira Samara de Lima Freire, Safira Karina Reink da Silva, Anderson Lucas da Costa Pereira, William Luiz da Conceição, Antônia Gabriela Pereira de Araújo, Francisca Marcela Andrade Lucena, Stefânia Pereira da Silva e Everton Rangel. A Antonio Bispo dos Santos (*in memoriam*), padrinho do Coletivo, grande mestre e um grande amigo, de quem sinto muitas saudades e cuja presença amorosa sempre me ensinou muito, inspirou meus escritos, me guiou em decisões éticas e profissionais e ofereceu régua e compasso para avançar sem perder o chão e o rumo. A Marlene Cunha (*in memoriam*) e a todos os acadêmicos negros e negras que abriram caminhos dentro e fora das universidades para que sigamos aqui. A todos os colegas do Museu, especialmente à minha turma de mestrado (2016) e de doutorado (2018), em especial a Sandra Benites, Nelly Dollis e Cristiane Julião, que me ensinaram

sobre as muitas possibilidades das alianças. Ao NAnSi e todas as pessoas que o compõem, fazendo desse um espaço de trocas criativas e afetivas que sem dúvida moldaram meus caminhos profissionais e pessoais nesses dez anos de Museu Nacional: Olavo Souza, Noshua Amoras, Helena Assunção, Gustavo Fialho, Priscilla Mello, Ellen Araújo, Natália Velloso, Kauã Vasconcelos, Gabriel Holliver, Luis Reyes, Gabriel Soares, Luiza Flores, Lucas Marques, Vladimir Moreira, Suzane Alencar, Edgar Barbosa, Clara Flaksman, Gabriel Banaggia, Ana Claudia Silva, Luisa Elvira Belaunde, Geraldo Andrello, José Carlos dos Anjos, Francisco Pazarelli, Natalia Quiceno, Tânia Stolze Lima e todas as pessoas que tomaram parte nesses encontros.

Agradeço pela oportunidade de ter me formado na universidade pública, sendo mesmo cria da UFRJ - da graduação em Direito a este doutorado em Antropologia Social -, aprendendo com a teimosa insistência daqueles que apostam na educação pública em articulação com a justiça social. Pelos financiamentos que ampararam essa pesquisa, especialmente à FAPERJ, pela bolsa de doutorado nota 10, e à Fundação Fulbright, pela bolsa-prêmio de doutorado sanduíche que viabilizou meu ano acadêmico na City University of New York (CUNY). À CUNY, por me receber durante meu doutorado-sanduíche, em particular a John Collins, meu supervisor naquele tempo, e Christopher Loperena que me recebeu em sua disciplina, assim como a todos os professores e colegas que tão bem me receberam. Também à NYU, onde assisti a muitas aulas e eventos cruciais, especialmente a Deborah Willis, Angela Davis e Joan Morgan, que me receberam em suas aulas. Ao admirável Charles Daniel Dawson, pela generosidade e pelas boas trocas. Aos amigos para a vida que NY me apresentou naqueles meses, Andrew Viñales e sua bela família, Colette Perold, minha *rommie* querida, Juliana Berger Valente, companheira para desbravar NY, Ronilso Pacheco, Juliana Maia Victoriano, Olivia Maia Pacheco, que se fizeram família diante dos desafios e alegrias compartilhados, Monise Valente e Megan J. O'Brien, que me ofereceram um sofá e muito apoio nas minhas primeiras semanas em busca de uma casa, Camila Daniel, Luiz Augusto Campos e a todos os amigos que fiz nesse caminho. À minha *cohort* da Fulbright, àqueles com quem tive uma convivência mais próxima e também aos que nem cheguei a encontrar pessoalmente; nos amparamos e fortalecemos ao longo da experiência de doutorado-sanduíche e nos desafios diante da pandemia que nos pegou de surpresa em outro país, pessoas de diferentes áreas de pesquisa com quem tive trocas fundamentais, acadêmicas e pessoais, de quem guardo sempre muito carinho. Em especial a Alexandre Bortolini, Aryadne Bittencourt, Mariana Rocha, Rodolfo Machado e Rômulo Neris.

Aos muitos amigos com que a vida me presenteia: Elaine Souza, seu Zé, Luciana Brito, Daiane Ciriáco, Neivalda Oliveira, Hamilton Borges, Mãe Dora Barreto de Oyá,

Mariana Regis, Karine Narahara, Marcell Carrasco, João Victor Santos, Marcelo Spolidoro, Pedro Maron, Céu Bacellar, Marcio Junqueira, Marcela Americano, Flavia Trizotto, Mariana Solis, Tamires Alves. Especialmente a Aline Maia Nascimento e Fernanda Sousa, testemunhas das fases finais dessa escrita e sem o apoio de quem eu não sei se teria conseguido concluir. Obrigada por acreditarem em mim mesmo quando eu mesma desacreditei. À Ana Paula Musatti Braga, preciosa testemunha das coisas indizíveis.

A seu José Adário dos Santos, que primeiro me concedeu o título de doutora, é uma honra compartilhar da sua amizade, “pensamento positivo” e a constante lembrança de que a vida é boa! À Mãe Lu, ao Ilê Iyemojá Ogunté e ao povo de santo de Recife que sempre me recebeu e cuidou com muito carinho.

Ao meu egbé Iyá Nassô, minha gratidão por tudo aquilo que palavra nenhuma poderá expressar. Especialmente a minha mãe Neuza Conceição Cruz, por tudo que a senhora é e por toda a dedicação com o nosso axé. Ao meu barco, Adriani Andrade, Kizi Nauane Guimarães e Claudia Bastos, que seguraram minha mão nos últimos momentos da escrita dessa tese e não me deixaram sucumbir ao cansaço. A todas as ebomis, ogãs, ekedys e abiãs, toda a família carnal e espiritual dessa casa que eu tenho a felicidade de fazer parte. Ao vento e ao fogo que me animam e à espiritualidade que me deu condições, ferramentas e permissão para tatear por questões tão caras.

E sobretudo à minha família, por quem tudo sempre valeu e sempre valerá à pena: minha mãe, Cristina Pimentel da Silva, meu pai, Eloá dos Santos Cruz, meus irmãos-ídolos, Eliana Alves Cruz, Adriana Cruz e Paulo Vicente Cruz, meus sobrinhos, minhas tias, minhas avós que sempre apostaram no poder da educação para transformar a vida em meio ao inominável, uma aposta amorosa em um futuro incerto, na confiança de que a força do afeto nos moveria além. A vocês, todo o meu amor e admiração e o desejo de ter feito jus a tudo o que os afetos me ofertaram.

*aos mortos agradeço
tanto os perdi
hoje os tenho*

Paulo Vicente Cruz, Não Caberá

Hijacked materially and narratively, your life appears in fragments. Whenever I could, I have collected the fragments and assembled them in their own logic. Whenever I could, like anyone, I tried to put the accumulated, daily, lived experiences back together, to detail the minor acts in any day under fracture, under force, under pressure; to bring together time and life lived, rejecting the spectacular appearances that only identified suppressive event after suppressive event as totality. This stitching must be done at the level of the granular and at the level of the molecular. Each minute.

Dionne Brand, A Map to the Door of No Return

RESUMO

A morte aparece como marca incontornável da experiência da diáspora negra, uma vez que está inevitavelmente lastreada no acontecimento da escravidão, do racismo e seus desdobramentos. Esta tese busca explorar outros sentidos quando pensada a partir das perspectivas presentes nas religiões de matriz africana, que estiveram tanto no cerne dos movimentos de criação de espaços de vida quanto na mira dos processos violentos de aniquilação existencial. A hipótese central é que pensar com a presença dos espíritos muda tudo: se a morte é movimento em direção à destruição total do outro, pode também ser tomada em suas dimensões de transformação e passagem entre diferentes planos, percorrida de modos distintos pelas diversas entidades - orixás, voduns, caboclos, espíritos, mortos, encantados. Na ressonância entre contextos etnográficos, este trabalho visa elaborar os sentidos e nuances da noção de morte quando pensada na presença das entidades que povoam o universo das religiões de matriz africana e a partir das práticas discursivas e não-discursivas presentes nessas comunidades.

Palavras-chave: religiões de matriz africana; espíritos; negritude; ritos mortuários, antinegritude; morte.

ABSTRACT

Death appears as an unavoidable part of the Black diaspora experience, since it is inevitably rooted in slavery, racism, and their consequences. This thesis seeks to explore other meanings when considered from the perspectives present in African-based religions, which were both at the heart of movements to create possible spaces of existence and the target of violent processes of existential annihilation. The central hypothesis is that thinking with the presence of spirits changes everything: if death is a movement toward the total destruction of the other, it can also be understood in its dimensions of transformation and passage between different realms, traversed in different ways by various entities—*orixás*, *voduns*, *caboclos*, spirits, the dead, enchanted beings. In the resonance between ethnographic contexts, this work aims to elaborate the meanings and nuances of the idea of death when thought of in the presence of the entities that populate the universe of African-based religions and the discursive and non-discursive practices present in these communities.

Keywords: African-based religions; spiritual deities; blackness; antiblackness; death.

Introdução.....	12
Entre a Encantaria e a Morte.....	12
Desenho da Tese	21
Capítulo 1 - Religião e negritude	24
1.1 Estudos racialistas.....	24
1.2 Virada culturalista	41
1.2 Congressos Afro-Brasileiros	44
1.2.1 I Congresso Afro-Brasileiro	44
1.2.2 II Congresso Afro-Brasileiro	50
1.3 Ventos de outros cantos: negritudes em questão	61
1.3.1 I Congresso do Negro	76
1.3.2 Projeto UNESCO e a harmonia entre as raças	82
1.4 Movimentos negros e as viradas no campo dos estudos antropológicos	97
Capítulo 2 - A Morte.....	117
2.1 Noção de pessoa nas religiões de matriz africana	122
2.2 Oferendas Rituais	133
2.3 Ritos mortuários nas religiões de matriz africana	141
2.4 Boa morte ou <i>mala muerte</i> : modos de morrer e suas consequências	157
2.5 Morte como Território.....	183
Capítulo 3 - Os Espíritos.....	197
3.1 Afastar e Mediar	197
3.2 Encantar	210
3.3 Atravessar	226
3.4 Negociar e adiar.....	236
Capítulo 4 - Pensar a morte negra com os espíritos	244
4.1 Contar uma história, instaurar a vida	244
4.2 Possibilidades oníricas e as intermitências do tempo.....	257
Alguma conclusão	271
Referências	279

Introdução

Entre a Encantaria e a Morte

*Escrever é confrontar nossos próprios demônios,
olhá-los de frente e viver para falar sobre eles.
O medo age como um ímã,
ele atrai os demônios para fora dos armários
e para dentro da tinta de nossas canetas.*
Gloria Alzandua

O que um encantado, aquele que transcende a experiência da morte, diria sobre a morte negra, a morte social ou os processos genocidários que assolam a vida negra? Essa pergunta tem me acompanhado nos últimos anos, provocando inflexões nos meus caminhos de pesquisa. Há quase 12 anos cheguei pela primeira vez a Codó, cidade localizada no interior do Maranhão, onde eu passaria alguns meses trabalhando junto às comunidades negras que formam a maioria da população local, ministrando oficinas ao redor de temas como democracia participativa e relações étnico-raciais. Aquela ocasião me permitiu conhecer alguns dos muitos terreiros de terecô, religião de matriz africana dedicada ao culto de encantados da *mata* eminentemente praticada na cidade, e conviver de perto com muitos terecozeiros e praticantes de outras vertentes religiosas em seus intensos fluxos de visitação mútua. Até então eu nunca havia escutado falar daquela vertente religiosa. A partir dali se seguiu um processo de reconciliação com a experiência acadêmica que me levou de volta aos bancos da universidade.

Parte dos desdobramentos daquele encontro estão registrados na minha dissertação de mestrado (Cruz, 2018) e em artigos que publiquei ao longo desse tempo (Cruz, 2020, 2021). Minha intenção inicial era dar continuidade a um projeto de pesquisa que me permitisse mergulhar ainda mais a fundo e com mais calma no universo do terecô no âmbito do doutorado. Mas os longos oito anos que separam a conclusão do mestrado e a passagem direta ao doutorado foram permeados de uma

sucessão de acontecimentos – incluindo o incêndio do Museu Nacional, uma pandemia que atravessou a todos nós e toda a sorte de eventos pessoais e coletivos - que transformaram em parte os objetivos iniciais. Na verdade, olhando em retrospectiva, as questões que aqui eclodiram já estavam latentes desde o início, inclusive nos primeiros esboços do que viria a ser essa tese; mas, como não poderia deixar de ser, os desvios no percurso trouxeram para o primeiro plano coisas que pareciam mais secundárias. Após um retorno a Codó por cerca de cinco meses para iniciar a pesquisa de campo no doutorado, fui contemplada com a oportunidade de um ano acadêmico na City University of New York (CUNY), que me permitiu também transitar intensamente pela vida acadêmica, cultural e social da cidade. Esse período propiciou, mais do que um contato formal com discussões novas ou algum modelo imposto de pensamento, uma efetiva experiência de encontro em moldes que eu não havia experimentado até então. O fato de Nova York ser uma espécie de *hub* no mundo – o que diz muito pouco sobre o que efetivamente se vive nesses lugares, pois qualquer experiência dependerá sobretudo dos fluxos com que nos conectamos - permitiu configurações de troca singulares. A mais emblemática delas talvez tenha sido um curso introdutório da pós-graduação em Africana Studies, ministrado pela Professora Joan Morgan, a que assisti na condição de ouvinte. Nele, reli textos com os quais já tinha algum grau de familiaridade, mas lê-los naquela configuração mudava tudo: em uma turma de cerca de dez pessoas, todas negras, incluindo a professora, nenhuma tinha uma trajetória minimamente próxima. Eu, brasileira, Joan, 1ª geração nascida nos EUA de uma família jamaicana, uma cabo-verdiana, um ganense, uma muçulmana... Cada experiência de negritude composta por uma bagagem própria e uma territorialidade distinta que fez com que revisitar textos basilares do pensamento negro afro-diaspórico se transformasse em uma experiência muito produtiva. É evidente que não é necessário atravessar os mares para que essa frase seja possível, já que “cada pessoa é um mundo”, mas sobretudo porque mesmo aqui no Brasil há a possibilidade de experiências muito distintas de negritude nas várias partes das fronteiras nacionais e além – e algumas experiências universitárias mais recentes,

conquistadas no bojo das ações afirmativas e da expansão das universidades, têm permitido a proliferação desse tipo de encontro. Acontece que talvez a exacerbação da questão tenha me feito prestar mais atenção em algo que já pairava nas minhas reflexões, que concerne justamente a uma certa homogeneização das coisas que tem o efeito de constranger e enrijecer o pensamento e as trocas, estabelecendo leituras “corretas” e verdades absolutas sobre uma pluralidade de vivências que, no fim, também são sempre constrangidas a um tipo de desencontro, por muitas razões.

A diferença pode ser algo diferente da hierarquia? A meu ver, evidente que sim, sobretudo se nos propusermos a movimentar e promover conexões sem a pretensão de conformar hegemonias. Enquanto eu me via desafiada a reformular e buscar formas de comunicar as ideias relacionadas ao meu trabalho com o terecô, era instada a dar um e outro passo atrás para buscar fazer sentido daquelas manifestações em um ambiente onde boa parte das pessoas não tinha qualquer familiaridade com a ideia de transe, entidade, orixá, encantado ou as práticas rituais que costumam definir as religiões de matriz africana. Essa mistura entre exercitar as aproximações e contrastes entre as experiências negras em diferentes partes do mundo e de fazer sentido das minhas próprias reflexões a partir da religiosidade negra provavelmente estão no cerne da proposta dessa tese.

Afinal, como definir um encantado, um orixá ou um preto velho em um espaço onde, por vezes, havia pouca ou nenhuma referência sobre as dinâmicas relacionadas a esse universo? Esses estranhamentos iniciais me levaram a uma segunda reflexão: me parecia completamente impossível expressar algumas das questões que me pareciam cruciais acerca da experiência negra no mundo sem passar por esse repertório existencial. Não por uma questão de fé ou de crença, mas porque as religiões de matriz africana estiveram no centro tanto das interpelações sobre os africanos e seus descendentes diaspóricos no âmbito das ciências sociais desde seus momentos inaugurais no Brasil, quanto estiveram no cerne dos movimentos de criação de linhas de fuga em relação aos muitos constrangimentos à vida negra na diáspora. Embora muitas vezes fiquem relegadas a um espaço restrito, entendidas como peculiaridades

culturais em relação aos processos que seriam, esses sim, “realmente importantes” – e isso tanto no âmbito da literatura antropológica e das visadas hegemônicas, quanto mesmo em certos discursos dos movimentos negros ao longo do tempo -, o contraste com experiências de negritude em outros contextos nacionais tornou evidente para mim o compartilhamento de uma espécie de gramática sobre o mundo que emana da perspectiva da espiritualidade de matriz africana, não adstrita às fronteiras nacionais (ainda que aí ancore de modos singulares), uma filosofia ou uma perspectiva que inflete sobre outros campos, mesmo que nem sempre de maneira explícita.

Como expressar essa gramática – ou essa filosofia, como diria Anjos (2008), “no sentido de especialização erudita de um pensamento sobre o mundo” – sem recair nem nas tentações folclorizantes, na busca por continuidades ou discontinuidades históricas, na mobilização dessas manifestações como meras metáforas a ilustrarem explicações, nem em uma questão de moralidade e fé íntima? Em outros termos, como levá-las a sério como espaços produtores de uma certa filosofia sobre o mundo e as formas de habitá-lo e, a partir daí, enxergar os engajamentos com as questões mais profundas da negritude e sua presença no mundo antinegro? Se no pensamento negro contemporâneo multiplicam-se esforços para “cuidar dos mortos”, como fazê-lo sem considerar todo o aparato ritual, técnico e filosófico apurado ao longo dos séculos para cuidar das aproximações com seres em outros regimes existenciais? Como tratar disso a partir das experiências afro-religiosas sem recair na cilada das oposições entre real e imaginário ou simbólico? O que as religiões de matriz africana têm a dizer sobre os processos genocidários que assolam as comunidades negras em toda parte? Que noções de morte, então, emanam das entidades, práticas rituais e todo esse repertório existencial? Diante dos acontecimentos trágicos que diuturnamente vemos recair sobre a vida negra, o que pode ser a morte, pensada junto com o aparato filosófico, ritual, existencial que compõem as religiões de matriz africana?

Essas perguntas passaram a assombrar e mobilizar meu pensamento de tal forma que não foi mais possível pensar em nenhuma outra. Foi, portanto, preciso descobrir modos de atender a essas convocações e tatear algumas respostas – ou pelo

menos buscar formas de formular as questões de modo inteligível – para que eu pudesse finalmente liberar o pensamento. No entanto, esse movimento guardava seus próprios desafios e com eles me bati por muito tempo, buscando algum jeito de “fazer a linha fazer o que eu queria que ela fizesse”, para usar uma formulação que ouvi da escritora Dionne Brand. A esse esforço se soma uma certa inquietação na busca por termos que ajudem a nomear certas dimensões da experiência negra, algo que busquei articular em outro trabalho (Cruz, 2022) a partir da ideia psicanalítica de um *desamparo discursivo* (cf. Braga e Rosa, 2018), gerada por uma dinâmica na qual os termos hegemônicos não dão conta de expressar experiências minoritárias, mas se apresentam como se o fizessem, de um modo que atribui a esses grupos até mesmo o peso de não merecer sequer a possibilidade de nomear as próprias experiências. A questão ressoa no que Anjos (2025) nomeou como as possibilidades interditas do pensamento diaspórico. Se essas interdições, durante um longo tempo, se fizeram mesmo obstáculos a que eu pudesse sequer me permitir testar as elaborações a partir de todas essas inquietações, essa ressonância chegou como um fôlego a encorajar o empreendimento desta tese, na medida em que ela demandou escavações duras sobre questões que não me são abstratas, distantes ou meramente teóricas, mas transbordam com a extrapolação de experiências que também me constituem. Esse projeto me convocou a lidar com aquilo que é da ordem do inominável, a partir de um repertório de mundo que tem se apresentado como profundamente fértil, em muitos sentidos: aquele que emerge das religiões de matriz africana. Afinal,

[u]m dos aspectos dessa admiração [pela religiosidade de matriz africana] reside na forma como as dimensões minoritárias da sociedade brasileira são nela pensadas. Ver como figuras de malandros, prostitutas, indígenas, velhos escravos e divindades não brancas podem ser veneradas deveria ter algo a nos ensinar sobre como superar o racismo, a discriminação e os processos mais gerais de transformação de alteridades em minorias. (Anjos, 2019, p. 513)

Diante disso, talvez o que tenha se tornado possível seja o gesto de ir catando folhas, colhendo lições e elaborações que emanam dos terreiros, para fazer com que

“as experimentações mais radicais do pensamento negro” possam “entrar em ressonância com pensamentos radicais experimentados na academia” (Anjos, 2025, p. 1-2). É essa a força que informa uma espécie de convocação irresistível à *escuta* das vozes silenciadas, movimento para o qual talvez não haja um corpo metodológico estruturado de antemão, mas que se faz também na experimentação e na prática. Em boa parte, trata-se de um exercício prolongado de escavação, de modo a abrir caminhos que retomem proposições feitas, mas interditadas pelos processos de violência racial. Trata-se de buscar ouvir os mortos, esses morridos das várias mortes matadas em que a antinegitude se especializa, que não se restringem à morte do corpo físico - e escrever considerando que o acontecido em si não está distante, que eu também ensaio um “futuro grávido de homens e mulheres da escravidão dos séculos XVI a XIX”, povoado de “sujeitos fendidos, tanto presentes como já passados”, esses que “são pontos de interrogação cravados diante da linha imaginária de uma humanidade que progride em direção a um futuro melhor” e consubstanciam “vidas que rasuram a crença no progresso e instalam a coexistência do mortal pesadelo racial e da vivacidade que se lhe ergue em contraponto”, como afirmou Anjos (2019, p. 514).

Talvez quem me lê a essa altura se pergunte por que fazê-lo a partir da antropologia. Porque, como escrevi em outra parte (Cruz, 2022), é mais do que evidente que ela carrega em seu histórico enquanto disciplina as marcas do colonialismo e das associações com empreendimentos e consequências devastadoras para diversos povos e comunidades. Exemplos de seus maus frutos não são escassos. Mas, como quase tudo no mundo, é composta tanto de linhas mortíferas quanto de potências criativas, vivas. A diferença reside nas conexões que se estabelecem – e em certa centralidade da responsabilidade incutida nessas conexões. A linha de força destacada aqui, investimento desta autora e provável aposta de muitas das presenças minoritárias atuantes nesse campo de saberes, é justamente em sua potência de criação. Talvez possa ser, ao menos parcialmente, expressa como uma certa “ciência do encontro”: aquela que produz consequências nefastas se envolve disposições colonizadoras, hierarquizantes, violentas; mas que pode produzir e mediar conexões

e bons encontros se envolve disposições voltadas para uma convivência respeitosa das diferenças. Uma antropologia tomada enquanto prática intercessora que aposta em estabelecer conexões transversais. Para que tenha chance de seguir nessa direção, não pode se furtar a encarar as marcas que a constituem, seus capítulos trágicos, as críticas passadas e atuais, nem se blindar à necessidade de um constante movimento no sentido das experiências férteis, situadas e cientes dos riscos e das consequências que engendra. Assim pode ter chance de se fazer mediadora de encontros potentes, retomadas e ressonâncias interessantes. Os exercícios de simetrização antropológica, portanto, funcionam como um horizonte, um procedimento, uma meta, um lembrete constante de que é preciso fazer o esforço de colocar diferentes saberes em relações mais horizontais, mais respeitosas, sem pressupor que há relações hierárquicas entre saberes e modos de viver e perceber o mundo. Não permitir, assim, que a inércia promova equivalentes gerais, a homogeneização laminante ou o desencantamento diante das diferenças.

Essa pergunta sobre a morte, como afirmei, nasceu do encontro com terecô, na medida em que procurar nomear a presença dos encantados passava por lidar com essa dimensão. Se certo senso comum fala em entes que ao invés de morrerem, se encantaram, ou seja, transcenderam a experiência da morte, o que isso exatamente significava? Fazia sentido naqueles termos para os encantados da mata de Codó? A morte, então, seria uma dimensão a ser pensada em suas acepções etnográficas. Mas, como espero ter conseguido expressar, a questão ganhou um fôlego tal que teria muito a ganhar na conexão com outros contextos etnográficos e, assim, arriscar algumas elaborações a partir da aproximação e contraste entre as percepções elaboradas no bojo da variação das práticas. Para tanto, mobilizarei diferentes contextos etnográficos dispersos em fontes variadas, incluindo algumas informações coletadas por mim mesma. A atenção aqui estará voltada principalmente para as experiências encontradas em solo brasileiro, com exceção de alguns casos articulados para compor o argumento particularmente no capítulo 2 como um aceno para as possibilidades de conexão para além do apego a certa arbitrariedade das fronteiras nacionais. Essa

delimitação do exercício ora proposto busca respeitar a complexidade das variações, o reconhecimento das diferenças e um cuidado em fazer essas articulações, considerando certa gramática afro-religiosa em comum sem pressupor uma homogeneidade generalizada. Se as proposições aqui suscitarem e ecoarem outras conexões com práticas encontradas em outras partes do mundo - o Caribe, a América Latina, a África -, que sempre podem ser aprofundadas mais detidamente em outro momento, creio que se tratará sobretudo de um sinal da potência produtiva do movimento proposto.

Sendo assim, a questão insiste expandida: como pensar a morte com a presença de entes que se relacionam com ela em termos outros que não os óbvios do ponto de vista do pensamento ocidental? Trata-se de um investimento na possibilidade de depreender consequências filosóficas, éticas, metodológicas e epistemológicas do arcabouço discursivo e ritual elaborado pela variedade de manifestações religiosas de matriz africana, não restritas à chave da crença - afinal, não há que se confundir o exercício acadêmico ora proposto com o conhecimento efetivamente religioso, espiritual e ritual -, mas compreendidas como, entre tantas coisas, produtoras de um pensamento organizado sobre o mundo.

Há um risco de que o exercício de comparação e conexão entre as variações recaia, ainda que por um outro caminho, à tentação da formalização de tipos estáticos, ou uma fixidez das variações, conformando um quadro esquemático que estabeleça a distinção dos lados, nações, entidades, técnicas rituais, etc., a partir de um ponto de vista único, seja privilegiando uma vertente em relação às demais, seja assumindo alguma ideia de neutralidade. No entanto, a própria maneira de distinguir e diferenciar encontra suas variações, na medida em que “à diferenciação dos ‘lados’ acrescente-se uma diferenciação da própria maneira de distingui-los”, como diria Barbosa Neto (2017, p.176). Para seguir na trilha do autor, se cada casa é um caso, cada ente é um mundo: as variações dos modos de variar, bem como as perspectivas e teorizações daí imanentes, são camadas da multiplicidade criativa constituinte da experiência dos terreiros. Reconhecê-lo não implica em assumir a diferença como puro

fluxo caótico e incapaz de qualquer engajamento, tampouco gera uma necessidade de controlá-la a partir do estabelecimento de tipologias enrijecidas que resultariam, como já restou evidenciado, na busca de parâmetros puros de práticas que são, por natureza, diversas, constituídas de multiplicidade - o que daria lugar a acusações de incoerências, inconsistências e contradições. Assim, trata-se sobretudo de seguir não apenas com a polifonia, mas com o próprio ruído que os contrastes e diferenciações geram. Fora da busca por uma coerência absoluta ou um corpo homogêneo de saberes, a proposta é pensar as manifestações como incomensuráveis, a partir das suas singularidades.

Portanto, o exercício ora em questão demanda atenção constante a algumas precauções. É assim que o argumento seguirá circulando entre duas grandes balizas: a primeira, o risco de estabelecer uma grande teoria laminadora das diferenças, uma grande unidade homogênea e despida de nuances, a definir e conformar uma infinita multiplicidade de práticas, perspectivas e possibilidades presentes nos variados contextos de matriz africana. Não se trata de perder de vista as diferenças ou pretender que elas não estão lá e imprimem marcas e consequências próprias. Por outro lado, tampouco quero me perder nas filigranas de modo a considerar as práticas em termos de um isolamento a aliená-las das possíveis conexões. No entanto, não partir de uma muito “específica especificidade” nem almejar uma visão homogênea não encerra as possibilidades do pensamento. Esses balizadores funcionarão como um alerta ético, uma ferramenta metodológica e algo com o que se pode trabalhar, a partir das próprias ferramentas engendradas pelo aparato filosófico fornecido pelo universo das religiões de matriz africana.

Para tanto, me inspiro em uma formulação de Goldman (2017, p. 23) segundo a qual a abordagem das religiões de matriz africana pode operar como um “dispositivo ótico de foco dinâmico”, alternando continuamente entre perspectivas de conjunto, nas quais certas diferenças tendem a se eclipsar, e perspectivas de detalhe, nas quais essas mesmas diferenças ganham relevo. Trata-se de um efeito óptico produtivo: vistas de longe, as diversas vertentes podem parecer muito semelhantes; vistas de perto,

revelam-se distinções significativas em suas práticas, cosmologias, entidades e modos de fazer. Esse princípio metodológico constitui também um instrumento desta tese. O percurso variará entre aproximações que privilegiam determinados aspectos, iluminando nuances específicas ou singularidades capazes de tensionar o debate, e movimentos de maior generalização, nos quais conexões e ressonâncias entre vertentes distintas se tornam visíveis. Tanto por aproximação quanto por contraste, ao colocar em relação práticas rituais, entidades e regimes de saber diversos, busca-se fazer emergir um pensamento de terreiro: não uniforme, não linear, tampouco redutível a uma tipologia estável, mas atravessado por uma gramática compartilhada que se deixa perceber justamente em suas variações. Como afirmou Anjos, (2025): “Temo que não haja nos terreiros nenhuma tese, nenhuma unanimidade. Apenas a proliferação de proposições arriscadas sobre a liberdade negra”. E é com a multiplicidade dessas proposições que me lanço a pensar sobre a morte e suas nuances a partir do ponto de vista das religiões de matriz africana.

Desenho da Tese

A tese, então se dividirá em duas partes. A primeira será voltada para uma revisão da literatura sobre religiões de matriz africana particularmente interessada em pensar as mobilizações, apropriações e distanciamentos das noções de raça e negritude. Não há qualquer pretensão de esgotar o tema ou de dar conta de análises que, de outra feita, foram largamente aprofundadas por diferentes autores, em diversos momentos e sob muitos pontos de vista. O que proponho é pensar as elaborações em torno da negritude, procurando articular os momentos teóricos na literatura sobre religião com as proposições e tensionamentos dos movimentos negros que circulavam ao mesmo tempo, e considerar em que medida elas infletiram – e foram infletidas – pelas questões desse campo de estudos em torno da religiosidade negra. A questão também vem de uma certa dobra das questões da tese sobre ela mesma: me

parece completamente nítido um certo espelhamento entre aquelas dinâmicas que atravessaram grande parte da literatura das ciências sociais sobre comunidades negras - na relação com interlocutores de pesquisa e nas consequências daí extraídas - e as dinâmicas de presença (ou ausência) de pesquisadores negros nessa mesma produção.

A segunda parte da tese se lança mais diretamente às questões que a motivaram, articulando diferentes contextos etnográficos de religiões de matriz africana para pensar a *morte com os espíritos*; isso demandará pensar o que pode ser a morte a partir dessas perspectivas, suas acepções, variações e consequências, e também o que/quem são os espíritos nesse universo cosmológico em suas variações. Só então essa proposição pode ser articulada com outras proposições do pensamento negro, partindo de uma certa teoria etnográfica sobre a morte pensada na presença das entidades que povoam a espiritualidade negra.

Assim, é composta por três capítulos: o capítulo dois da tese se dedica à morte, tratando dos modos pelos quais as pessoas e os vínculos se constituem para os praticantes de religiões de matriz africana, como e por que eles são desfeitos e quais as consequências dos impedimentos para que esse “desfazimento” ocorra a contento. Trata também das consequências dos tipos de mortes sobre o corpo, o espírito e as comunidades. Assim, ficou dividido em cinco blocos: noção de pessoa, oferendas rituais, ritos mortuários, impedimentos aos ritos mortuários e modos de morrer e suas consequências e a morte como território.

O capítulo três se dedica aos espíritos, tratando de pensar *com* a presença das variações das entidades e suas possibilidades. Uma espécie de navegação pela paisagem espiritual afro-religiosa, também em torno do eixo da morte. Para buscar escapar das tendências classificatórias e ao mesmo tempo buscar dar inteligibilidade à questão, propus uma estabilização provisória das entidades que povoam o universo das religiões de matriz africana em torno de suas relações com a morte: se atravessam, se afastam, sucumbem, encantam, compõem, negociam, mediam...

O capítulo quatro retoma os dois anteriores e dá seguimento às proposições que brevemente articulei nesta introdução. Com um caráter mais especulativo, trata-se de,

como o título da tese, procurar pensar a morte (negra) com os espíritos, o que engloba as concepções sobre negritude/antinegitude, ressoando no capítulo um, e as noções de morte a partir desse universo das religiões de matriz africana. Mais ainda, procura explicitar aquele anunciado encontro entre “as experimentações mais radicais do pensamento negro” com os “pensamentos radicais experimentados na academia”.

Capítulo 1 - Religião e negritude

O presente capítulo se volta para uma revisão da literatura sobre religiões de matriz africana particularmente interessada em pensar as mobilizações, apropriações e distanciamentos das noções de raça e negritude. Não há qualquer pretensão de esgotar o tema ou de dar conta de análises que, de outra feita, foram largamente aprofundadas por diversos autores, em diversos momentos e sob muitos pontos de vista. O que proponho é pensar as elaborações em torno da negritude, procurando articular os momentos teóricos na literatura sobre religião com as proposições e tensionamentos dos movimentos negros que circulavam ao mesmo tempo, e considerar em que medida elas infletiram – e foram infletidas – pelas questões desse campo de estudos em torno da religiosidade negra. A questão também vem de uma certa dobra das questões da tese sobre ela mesma: me parece completamente nítido um certo espelhamento entre aquelas dinâmicas que atravessaram grande parte da literatura das ciências sociais sobre comunidades negras - na relação com interlocutores de pesquisa e nas consequências daí extraídas - e as dinâmicas de presença (ou ausência) de pesquisadores negros nessa mesma produção. Nesse sentido, trarei para a análise as interlocuções dentro e fora dos textos acadêmicos não como anedotas e notas de rodapé, mas como parte compositora dos rumos das proposições acadêmicas e dos caminhos do campo de estudos.

1.1 Estudos racialistas

A virada do século XIX para XX costuma ser entendida como um ponto de partida para retratar uma história das ciências sociais no Brasil. Enquanto as últimas décadas dos anos 1800 testemunhavam os embates e processos que levaram a uma transição da escravidão e da monarquia para a república, uma série de acontecimentos conformava uma produção intelectual fortemente influenciada por ideais positivistas

e evolucionistas que circulavam na Europa. Em sua análise da formação das ciências no Brasil, Schwarcz (1993) aponta que esse período foi marcado pelas percepções de um país profundamente misturado, entre as observações dos naturalistas, as fotografias científicas e uma bibliografia que tomava modelos raciais como base de análise. Um arcabouço positivista e evolucionista que entrava e se combinava com o cenário de um país que buscava formas de se redefinir.

Com a publicação *A Origem das Espécies* em 1859, as ideias de Darwin tornaram-se referência central nas ciências. Os conceitos propostos para elaborar o mundo sob um prisma biológico foram posteriormente apropriados para o campo das humanidades do século XIX, alastrando-se em várias vertentes como psicologia, linguística, pedagogia, literatura e sociologia; a partir daí, serviram de base para a formulação de um pensamento social-darwinista. Muitas interpretações adaptadas a esses campos, no entanto, distanciaram-se das intenções originais de Darwin, aplicando seus conceitos biológicos, como “competição”, “seleção natural” e “hereditariedade”, à análise das sociedades humanas. Suas teorias foram reinterpretadas de forma a justificar explicações biológicas para fenômenos sociais, especialmente nas discussões sobre raça e evolução humana. Nesse contexto, a eugenia consolidou-se como um movimento científico e social que pretendia servir a um intervencionismo, representando a aplicação prática das concepções deterministas do darwinismo social e orientando políticas de intervenção e seleção social. A noção de degeneração gradualmente substituiria a de evolução como metáfora explicativa do desenvolvimento humano e do destino das civilizações ocidentais.

As fases finais do período da monarquia no Brasil viriam acompanhadas da criação de estabelecimentos de pesquisa - os Institutos Históricos e Geográficos, as faculdades de Medicina e Direito, os museus etnológicos -, que serviriam a abrigar a circulação de um conjunto restrito de intelectuais. Como afirma Schwarcz, aquele “misto de cientistas e políticos, pesquisadores e literatos, acadêmicos e missionários” se moveriam “nos incômodos limites que os modelos lhes deixavam: entre a aceitação das teorias estrangeiras — que condenavam o cruzamento racial — e a sua adaptação

a um povo a essa altura já muito miscigenado” (1993, p. 17). Em que pese suas diferenças regionais e de interesse, formavam uma espécie de elite ilustrada restrita que circulava naqueles espaços de pesquisa e ensino e daí extraíam a legitimidade para se apresentarem como aptos a apontarem os destinos e caminhos de progresso da nação em transformação. Imbuídos dessa autodeclarada missão, apropriaram-se de manuais positivistas, darwinistas sociais e evolucionistas para elaborar suas adaptações ao contexto nacional, ainda que tais teorias já entrassem em descrédito na Europa. Mais do que isso, como aponta Schwarcz, a seleção dos textos privilegiou correntes secundárias de pensamento, em um trabalho de tradução de ideias que tomavam o cruzamento de raças como ponto crucial para a compreensão dos destinos da nação e, dentro de suas variações, serviria a pensar a miscigenação como grande mal a ser enfrentado.

Largamente utilizado pela política imperialista européia, esse tipo de discurso evolucionista e determinista penetra no Brasil a partir dos anos [18]70 como um novo argumento para explicar as diferenças internas. Adotando uma espécie de “imperialismo interno”, o país passava de objeto a sujeito das explicações, ao mesmo tempo que se faziam das diferenças sociais variações raciais. Os mesmos modelos que explicavam o atraso brasileiro em relação ao mundo ocidental passavam a justificar novas formas de inferioridade. Negros, africanos, trabalhadores, escravos e ex-escravos — “classes perigosas” a partir de então — nas palavras de Silvio Romero transformavam-se em “objetos de ciência” (prefácio a Rodrigues, 1933/88). Era a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades. (Schwarcz, 1993, p. 28)

Assim, partindo de uma base racista, as ideologias nacionalistas afirmavam que a miscigenação com brancos promoveria um aprimoramento dos mestiços em relação aos negros, em uma escala hierárquica que englobava características físicas, fenotípicas, morfológicas, mas também o que seriam seus decorrentes morais e subjetivos (ver Schwarcz, 1993; Cunha, 1998; Munanga, 1999; Guimarães, 1999; Consorte, 2000; Ferreira da Silva, 2007; Goldman, 2018). Alberto Torres, Euclides da Cunha, João Baptista de Lacerda, Joaquim Nabuco, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Silvio Romero são alguns dos nomes que tomaram parte nessas formulações, entre

diferenças e similaridades de abordagem. Um ponto em comum unia todas elas: a certeza de que a miscigenação representava um problema para a constituição da nação, um que demandava grande esforço para ser solucionado.

A *solução* para a mestiçagem como problema, claro, não era meramente retórica. Essas teorias apoiavam-se naqueles discursos que pregavam a inferioridade da população negra e degenerescência mestiça para embasar políticas intervencionistas, tanto internamente quanto aquelas que reverberaram nas relações com outros países, direcionando o estabelecimento de medidas governamentais, leis e políticas migratórias que incentivavam a entrada de brancos europeus. Uma intenção manifesta de promover o embranquecimento da população, anunciada mundo afora. Durante o Congresso Universal das Raças, em 1911, realizado em Londres, João Baptista de Lacerda, representando o governo brasileiro junto com Edgard Roquette-Pinto, afirmou que a política de “branqueamento” do país estaria concluída no início do século XX, quando as populações negra e indígena brasileiras estariam “extintas”, concretizando a vontade de “purificar” a raça brasileira através da miscigenação e alcançar o progresso (Cunha, 1998; Ferreira da Silva, 2007; Souza e Santos, 2012).

Silvio Romero, por sua vez, advogava fortemente pela ideia de uma mestiçagem moral, além da física, para promover a unidade nacional. A certeza do embranquecimento não apenas físico, mas também moral, intelectual, cultural e subjetivo da população, não lhe parecia contrário, no entanto, à curiosidade acadêmica e científica. Em 1879, publicou um ensaio no qual referenciava os esforços de *especialistas* que passavam longas temporadas nos países africanos apenas para “estudar uma língua e coligir uns mitos”, um “material” que “temos em casa” e, por isso, fazia um chamamento acerca da urgência de apressarem-se os estudos sobre os grupos negros cuja iminência do desaparecimento lhe parecia certa:

É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. (...). nós que temos o material em casa, que temos a África nas nossas *cozinhas*, como a América em nossas *selvas* e a Europa em nossos *salões*, nada havemos produzido neste sentido! É uma desgraça. (Romero, 1879, p. 16)

E, por essa razão, enunciou: “O negro não é só uma máquina *econômica*; ele é antes de tudo, e mau grado sua ignorância, um objeto de *ciência*”. Como afirmou Sueli Carneiro (2023, p. 49), “desde a convocação de Romero, a *intelligentsia* brasileira não deixou, à maneira de Foucault, de interrogar esse “objeto” e, simultaneamente, de excluí-lo como sujeito de conhecimento”.

É nesse cenário que o foco daquela primeira leva de estudos voltava-se para as populações negras do país, fazendo delas uma multidão de corpos e mentes a serem dissecadas. Desse caldo emergiu a figura do *médico político*, aquele que congregava medicina e ciência social com vistas à intervenção política e social, figurando como o higienista e o perito criminal que disputavam a hegemonia intelectual (Schwarcz, 1993, p. 144). Raimundo Nina Rodrigues, médico maranhense que fez boa parte de sua carreira na Bahia, foi um dos principais nomes, ocupando um lugar de centralidade no início dos “estudos do negro”. Baseando-se nas propostas de Cesare Lombroso e no positivismo europeu, recorreria à antropometria, antropologia física e criminal, medicina legal e direito penal para depreender uma correspondência entre aspectos físicos e morais/culturais, interessando-se particularmente pela mistura de raças no sentido de afirmar a mestiçagem como degeneração e buscar nela as supostas explicações para as dinâmicas de criminalidade. Chegou mesmo a defender a criação de dois códigos penais distintos, um para brancos e outro para negros (Nina Rodrigues, 1894). Como constatou Schwarcz (1993, p. 145), “sinistra originalidade encontrada pelos peritos baianos: o enfraquecimento da raça permitia não só a exaltação de uma especificidade da pesquisa nacional, como uma identidade do grupo profissional”, um que se voltava para o tema da miscigenação como fator de fraqueza e inferioridade a ser enfrentado para não conduzir toda à nação a uma contumaz derrota - aquilo que também seria identificado constantemente como *o problema do negro*.

Duas das obras mais icônicas de Nina Rodrigues (1896, 1932) voltam-se para as religiões de matriz africana, tendo produzido estudos descritivos das práticas rituais

dos candomblés da Bahia atravessado pelas concepções eugênicas do autor, de modo que, diante das celebrações que testemunha nos terreiros ou sobre as quais colhe relatos, se perguntará se os fenômenos de transe e possessão não representariam um caso singular de histeria como decorrente do atraso mental que toma como certo, que colocaria um obstáculo intelectual à apreensão de religiões cristãs. Sob o seu olhar, a incorporação de entidades e as práticas rituais que giram em seu entorno seriam vistas como manifestações de distúrbios mentais. E, descrevendo os noticiários sensacionalistas e as batidas policiais que por vezes adjetivava de excessivamente arbitrárias em relação a seus *informantes*, com quem mantinha uma relação amistosa marcada por um olhar paternalista e hierarquizado que os enxergava como primitivos, sugerirá que a questão seria melhor tratada sob a tutela médica.

O Código Penal brasileiro de 1890 previa dispositivos que eram acionados como formas de criminalizar práticas sócio-culturais relacionadas às comunidades negras, como “vadiagem”, o “curandeirismo” e o “charlatanismo”. Ainda que via de regra fossem previstas enquanto contravenções penais e tipos jurídicos abertos à interpretação dos agentes do sistema policial e judiciário, serviam, junto da ação da imprensa, a estigmatizá-las e confiná-las a um ambiente repressor e desmoralizante¹. Nesse cenário, o médico maranhense advogou por uma migração da tutela policial à

¹ Em sua análise da construção das ideias de criminalidade no Brasil e da relação entre o discurso científico e as instituições policiais e judiciárias no Brasil do início do século XX, Cunha (1998) demonstra como as políticas de identificação tomavam características físicas como índices de periculosidade e moralidade dentro de processos criminais, com vistas a um controle social e racial sob o pretexto da objetividade técnica. Nesse contexto, as práticas religiosas de matriz africana eram percebidas e instrumentalizadas pelos discursos policial e médico-científico de sua época, sobretudo como mecanismos de criminalização e patologização da população negra. Na imprensa policial (por exemplo, a revista *Vida Policial*), o Candomblé era representado como parte de uma “cidade miserável”, na qual a modernidade coexistia com “costumes arcaicos”. Outro aspecto que ressalta é a forma como o chamado “misticismo” era incorporado às investigações. A posse de objetos religiosos, como guias, patuás (“breves”), figas de guiné e galhos de arruda, podiam ser percebidos pelas autoridades como sinal de superstição, em um discurso policial que associava essas práticas a “crendices atávicas”, supostamente herdadas de “povos inferiores”, e consideradas um elemento útil para a investigação criminal, servindo para traçar o perfil psicológico patologizante de pessoas enquadradas como delinquentes.

tutela psiquiátrica e uma crescente associação das manifestações espirituais e religiosas na chave da saúde mental que seguiu ecoando nas décadas seguintes.

É certo que o empreendimento de Nina Rodrigues rendeu material etnográfico de relevância, consubstanciando as primeiras etnografias sobre as comunidades negras e, em particular, sobre as religiões de matriz africana. No entanto, como afirmou Bastide, “preconceitos raciais deformam-lhes as melhores páginas” (Bastide, 1978, p. 7), na medida em que seu olhar seguiu marcado pela perseguição de explicações para o que julgava de antemão como comportamentos e dinâmicas desviantes e anormais a conformarem patologias. De todo modo, por mais que tenha ingressado para o cânone como hegemônica e que sua orientação científica tenha sido bastante relativizada por ser “um homem de seu tempo”, tal perspectiva não era única nem mesmo à época de sua elaboração; os argumentos que entendiam as características e manifestações negras como deletérias e tomaram como pressuposto a inferioridade física, intelectual, moral e mesmo espiritual das populações negras não passaram sem tensionamentos ou contrapontos.

Basta dizer que o haitiano Anténor Firmin já havia publicado, em 1885, sua tese recém defendida na Sociedade de Antropologia de Paris, na qual refutava frontalmente as premissas do racismo científico e configurava uma resposta direta ao *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) de Gobineau, crítica pela qual sofreu processos de descredibilização e apagamento (Ver Price-Mars, 1964; Fluehr-Lobban, 2000; e Silva, 2020). Firmin descreve de maneira sagaz uma dinâmica na qual as ideias que emanam das elaborações pretensamente científicas, aliadas ao discurso público e dando azo ao escopo normativo e às políticas públicas, serviram a limitar o acesso a condições dignas de vida e a criar obstáculos de toda ordem às comunidades afro-diaspóricas, mas de um modo tal que se tornam uma espécie de profecia autorrealizável que serve de comprovação das suas próprias premissas:

Mas, antes de tudo, é preciso se perguntar. A doutrina da desigualdade das raças, produzindo os preconceitos mais estúpidos, criando um antagonismo maligno entre os vários elementos que compõem o povo haitiano, por acaso não seria ela mesma a causa mais evidente das tensões e das rivalidades intestinas que enfureceram e

aniquilaram as melhores disposições dessa jovem e orgulhosa nação? Não é à crença inconsiderada que se tem de sua inferioridade que se deve a ausência de qualquer incentivo real ao seu desenvolvimento social? Não é às pretensões sempre ridículas de uns e às reivindicações muitas vezes tolas de outros que se deve atribuir todas as calamidades que se abateram sobre ela? Para obter todos os resultados que se tem o direito de exigir da raça haitiana, é preciso esperar que a educação, difundida sem reservas entre as massas, venha finalmente reprimir e aniquilar todos esses preconceitos que são, para o progresso, como uma pedra no caminho. (Firmin, 1885, p. xiv, minha tradução)

Como se vê, circulavam ideias de todas as ordens e a seleção das teorias e seus modos de apropriação não era mero acidente do acaso. Os autores não estavam à mercê das circunstâncias, mas faziam escolhas intencionais que não estavam apartadas das consequências muito práticas nos rumos da sociedade e na vida das pessoas. As narrativas hegemônicas tendem a dar essa impressão de uma ausência total de outras possibilidades correntes em um dado momento, silenciando ou desacreditando discursos divergentes como estratégia para consolidar-se e ditar os rumos do pensamento e da ação. Mas, ao menos por ora, nos atenhamos ao contexto nacional brasileiro.

No campo da medicina, Juliano Moreira, pioneiro da psiquiatria, estabeleceu abertamente sua discordância com as teses de Nina Rodrigues. Moreira, médico negro baiano, ocupou lugar de protagonismo e pioneirismo na constituição da psiquiatria e da psicanálise no Brasil, além de influenciar diretamente as políticas públicas para o campo da saúde mental e mentorar nomes de destaque na formação da medicina brasileira. Foi apontado diretor do Hospício Nacional de Alienados em 1903, após a instituição de referência atravessar anos de declínio estrutural e acusações graves de maus-tratos desde sua fundação em 1852, reflexo de um contexto mais amplo de negligência e um tratamento similar ao prisional conferido aos pacientes considerados *alienados*. Durante boa parte do período colonial, na avaliação histórica do próprio médico, “os alienados, os idiotas, os imbecis foram tratados de acordo com suas posses”, sendo aqueles mais privilegiados tratados em domicílio ou enviados para a Europa, enquanto os de menos posses vagavam pelas ruas, “mal nutridos pela caridade pública”; se muito agitados, no primeiro caso eram acomodados em cômodos

apartados, por vezes amarrados, enquanto os mais pobres eram lançados às cadeias “onde barbaramente amarrados e piormente alimentados” (Moreira *apud* Lopes dos Santos, 2020, p. 65-66).

Diante desse olhar crítico às dinâmicas institucionais, normativas e humanas no campo, Moreira estabeleceu uma reforma profunda nos modos de tratamento dos pacientes, substituindo o aprisionamento por uma abordagem psicoterapêutica, trazendo técnicas e instrumentos inovadores à época. Recebeu sob sua tutela internos que viriam a se destacar em diversas especialidades do campo médico e influenciou políticas públicas no campo, promovendo uma reforma psiquiátrica revolucionária a seu tempo. As bases teórico-práticas de seu empreendimento batiam de frente com as premissas do racismo científico. Embora não se livrasse inteiramente do vocabulário da degeneração, contestou diretamente essa associação à raça e à mestiçagem. Um caso clínico ilustraria especialmente a divergência entre Moreira, então recém-empossado na cátedra de docência da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, e Nina Rodrigues, àquela altura já consagrado no campo e de quem Moreira fora aluno. Diante de um caso de paranoia de um paciente filho de uma mulher negra brasileira e um homem branco italiano, Nina Rodrigues afirmaria sua tese atribuindo a “culpa” à genética mestiça materna; Moreira contestaria veementemente aquele discurso, que considerou uma “maneira superficial de ver o problema” e, tendo oportunidade de conhecer pessoalmente a outra parte da família do rapaz na Itália e comprovar empiricamente sua tese, constatou que “o ramo europeu da família, livre da mestiçagem, em nada foi superior ao ramo mestiço brasileiro” (Moreira *apud* Lopes dos Santos, 2020, p. 57-58). O caso tornou-se emblemático dessa divergência, sendo lembrado posteriormente não apenas por Moreira, mas por outros autores do campo que, ainda que eventualmente discordassem, reconheceram o valor científico de suas constatações.

Em sua perspectiva, portanto, os problemas verificados na população não tinham como fator causal a raça ou a mistura das raças. Não seriam resultado de um determinismo racial que enxergava um *defeito ontológico* tanto biológico quanto cultural; em lugar disso, Moreira os atribuía a fatores sociais, educacionais e sanitários.

Nesse sentido, pregava que as soluções necessárias se voltassem para o higienismo mental, o sanitarismo e a profilaxia. Se sua posição era inicialmente minoritária, os anos 1910 marcaram um outro rumo nas preocupações sobre o progresso da nação e “a exprobração à mestiçagem e ao nosso clima tropical cedeu lugar à condenação ao governo por abandonar as populações interioranas; seu atraso passou a ser atribuído ao isolamento geográfico e às infestações por doenças parasitárias” (Oda, 2000, p. 178).

Ynaê Lopes dos Santos (2020) aponta que o papel de Julianio Moreira à frente de uma das mais importantes instituições de saúde mental compunha com um momento da Primeira República onde se observava uma grande aproximação entre o discurso médico e as políticas públicas implementadas, em um contexto em que as elites ansiavam pela modernização e por um ideal de civilização em acordo com os padrões europeus e estadunidenses. Para tanto, direcionava-se a sociedade para “um intenso processo de controle, normatização e medicalização da população brasileira, fosse por meio da obrigatoriedade de vacinas ou de internação em instituições hospitalares” (2020, p. 84-85). As instituições de saúde mental não estariam fora desse quadro de controle, ainda que Moreira empreendesse tantos esforços para promover o que mais tarde viria a ser nomeado como uma abordagem mais humanizada, menos violenta e fora da chave do controle policial e do determinismo racial.

No que concerne aos praticantes de religiões de matriz africana, a institucionalização foi uma das estratégias de repressão às manifestações religiosas. É assim que muitos se viam constrangidos aos tratamentos psicológicos e psiquiátricos como forma de combate daquilo que seriam considerados distúrbios mentais, com inúmeras histórias sobre pais e mães de santos que iam ao socorro de seus filhos internados compulsoriamente (Lima e Sepúlveda, 2025). O transe, a mediunidade e a incorporação de entidades vistas como algum tipo de disfunção psíquica. O fato de boa parte dessas instituições terem sido mantidas sob a responsabilidade de instituições católicas até o início do século XX adicionou mais camadas à questão: além da utilização de ferramentas que Moreira e seus discípulos tenham buscado abolir, as próprias doenças mentais foram por vezes encaradas como demoníacas. Nas palavras

de Lopes dos Santos (2020, p. 69- 70), “como um importante historiador da ciência no Brasil, o próprio Juliano Moreira chegou a descrever que, nos corredores da Santa Casa do Rio de Janeiro, ocorreram sessões de exorcismo feitas nesses pacientes que, sem um diagnóstico bem feito, mais pareciam estar sob feitiço de entidades malignas” em relatório denunciando a calamitosa situação dos *alienados* em instituições como a Santa Casa da Misericórdia no Rio de Janeiro.

As abordagens psiquiátricas em relação às manifestações religiosas que envolviam transe e possessão variaram ao longo do tempo. Almeida, Oda e Dalagarrondo (2007, p. 35) sugerem ao menos quatro perspectivas: correlação com a histeria e atraso mental; prejudiciais para a saúde mental, com um viés de fraude e exploração; benéficos para a restauração da saúde e o ajustamento social; ou nenhuma correlação entre religião e saúde ou nivelação cultural. Os autores que produziram reflexões e práticas no campo variaram entre essas visadas, alguns deles modificando seus posicionamentos ao longo do tempo, como veremos brevemente mais adiante. Mas é certo que os adeptos das religiões de matriz africana foram objeto dessas inquiuições medicalizantes de forma contundente até pelo menos meados do século XX. Muitas das ideias que estavam no nascimento dos *estudos do negro* se alastraram, ainda que adaptadas e transitando entre as proposições reformistas e críticas que se seguiram ao longo daquelas décadas.

Embora até então não sejam conhecidas elaborações explícitas de Moreira acerca dos fenômenos mediúnicos e religiosos e sua correlação com o campo da saúde mental, suas teses que se contrapunham às teorias de degenerescência racial se afastam de uma correlação direta, tal como era preconizada à época, entre raça, religião (compreendida como prática cultural racializada, decorrente de um fator racial como premissa) e patologia mental. De todo modo, fato é que suas reformas afetaram diretamente o tratamento conferido aos *alienados*, entre eles os praticantes de religiões afro-brasileiras que eram empurrados para o sistema de saúde mental, abolindo as grades e as camisas de força e abrindo alguns caminhos de escuta e compreensão de seus pacientes. O pai da psiquiatria estabeleceu críticas e propostas que também

reverberaram nas décadas seguintes e influenciaram os rumos das diretrizes de saúde mental no Brasil e os profissionais de destaque na área, em meio aos avanços e retrocessos que marcaram os modos de perceber e lidar com a loucura e suas associações com a religião.

Também contemporâneo de Nina Rodrigues, Manuel Querino produziu os primeiros textos etnográficos sobre as práticas culturais e religiosas de comunidades negras em uma perspectiva positiva. Seus primeiros escritos voltavam-se para o campo das artes, dos artistas e da arquitetura (ver Querino, 1906, 1909, 1911). Posteriormente, dedicou-se à descrição e análise das práticas e dinâmicas negras com uma luz de valorização, buscando enfatizar a participação negra na construção da sociedade brasileira e as evidentes formas de influência marcadas em vários campos de atuação. São dessa fase suas obras mais icônicas (Querino, 1916a, 1916b), em particular o marcante ensaio *O colono preto como fator de civilização brasileira* (1918). Nesses trabalhos, o autor promove uma espécie de inversão em relação aos argumentos que circulavam à época. Se na hierarquia das raças estabelecida pelos olhares eugênicos o topo era ocupado pelos brancos e a passividade, incapacidade, selvageria e primitivismo atribuídos às comunidades negras eram a língua franca, Querino (1918, p. 152) argumentaria que “o reíno acostumara-se a gozar o fruto do trabalho sem sentir-lhe o peso” e que enquanto o “civilizado” chegava a questionar “se o africano ou o índio tinha alma e os mais tolerantes mal a concediam após o batizado, o filho do Continente negro dava provas de que a possuía, revoltando-se com indignação contra a iníqua opressão de que era vítima, e impondo à força a sua liberdade e independência”.

Sua obra reposiciona a população negra como agente de sua própria história, e não como meros espectadores e passivos objetos de ciência, evidenciando as estratégias de resistência que iam do suicídio daqueles que “preferiam a morte ao cativeiro” aos levantes, formação de quilombos e organizações mutuárias (1916b, 1918). Lança mão de fontes orais e documentais para tratar de aspectos do cotidiano, tratando das marcas da presença africana e afrodescendente a partir de exemplos

concretos e de uma preocupação com o registro biográfico de pessoas negras e suas contribuições em vários campos, assim como as descrições etnográficas e um mergulho na cultura afrobaiana. Seus estudos envolveram temas variados, como as artes, arquitetura, história, política, culinária e religiosidade nas comunidades negras da Bahia. A ele é atribuído também pioneirismo na história da arte. No campo dos estudos sobre comunidades negras, alguns autores o colocaram no mesmo patamar de relevância de Nina Rodrigues (Ramos, 1938; Carneiro, 1936, 1937; Gledhill, 2010, 2020).

As valiosas informações registradas por Querino serviriam de base para análises posteriores, ainda que fossem utilizadas muitas vezes com uma espécie de aviso de precaução relativizando seu valor científico. As críticas não chegavam a questionar a seriedade do autor, tanto é que *Costumes africanos no Brasil* (1938), que reuniu algumas de suas produções mais icônicas sobre as práticas religiosas e culturais negras, foi publicada postumamente por iniciativa de Arthur Ramos, que também prefacia a obra. Ramos o apresenta como um autor “sem o rigor metodológico e a erudição científica de Nina Rodrigues”, mas ressalta que foi “um pesquisador honesto, um trabalhador incansável, impulsionado por aquele interesse insuspeito que provinha das suas próprias origens africanas”, de tal modo que “permanece como um dos marcos mais sólidos de documentação honesta sobre o Negro no Brasil” (1938, p. 5-6).

Com o tempo, no entanto, o autor seria empurrado para um lugar de quase esquecimento: as constantes acusações de lacunas bibliográficas, de autodidatismo e de “iletramento”, inscrevendo o autor fora da chave do rigor científico que supostamente validaria as informações que reuniu - mesmo que se reconhecesse que preenchiem lacunas deixadas por outros a quem a identificação de erros, lacunas ou equívocos não chegou a gerar a desconfiança sobre a validade das produções, apenas a constatação de serem homens de seus tempos. Pode ser que parte da visão derogatória sobre sua obra provenha daquilo que Ramos nomeou insistentemente como “modéstia”: não se autoproclamava líder na definição dos rumos da nação e no estabelecimento de verdades duras sobre temas complexos; por outro lado, implicava-

se em seus escritos, apresentando abertamente sua biografia e suas feições, algo que até hoje parece suscitar questões acerca da (a)cientificidade dos escritos².

Querino gozou de prestígio ao longo de sua vida, mas teve sua imagem paulatinamente dilapidada postumamente através da insistência em sua caracterização como humilde autodidata. Como afirma Gledhill (2020, p. 212), "a ênfase em suas origens humildes e no fato de ter começado sua carreira como pintor decorador é utilizada por Ramos, Pinto de Aguiar e Ott, entre outros, para desmerecer suas qualificações acadêmicas e artísticas", apesar do fato de que as origens humildes na trajetória de um *self-made man* nunca são usadas como demérito em relação a figuras brancas. A suspeição levantada sobre sua obra, com a insinuação de certa ignorância e "falta de sofisticação intelectual", a historiadora atribui a "preconceitos de raça e classe" (2020, p. 212). Prolongando o argumento, diria mesmo que ecoam as ideias eugênicas que circulavam na virada do século.

Assim, ainda que diante desse véu de suposta inocência a relativizar os rumos metodológicos que assumiu, é notório o reconhecimento sobre os resultados a que essas escolhas o conduziram. Ramos mesmo afirma:

Muita coisa mesmo que tinha passado despercebida ao próprio Nina Rodrigues, não escapou ao olhar investigador do modesto professor negro, que nos desvãos ignorados do candomblé do Gantois ou diretamente em sua residência no Matatu Grande, se rodeava de velhos africanos, pais e mães de santo, que o fizeram senhor dos mistérios das suas práticas religiosas e mágicas, das tradições do Continente Negro aqui diluídas, ou dos segredos desta culinária esquisita que impressionou, desde a infância, o paladar brasileiro. Manuel Querino ouvia-os com uma imensa simpatia humana, a mesma simpatia que o congregou na campanha da abolição, ou nos movimentos de defesa dos fracos e dos humildes, na velha capital baiana. (...) O seu livro "A Bahia de Outr'ora", escrito sem preocupações de sociólogo, é um magnífico repositório de observações de todo um passado da vida social bahiana. (...) O que outros fizeram com relação a outros setores da civilização brasileira, fê-lo Manuel Querino, na Bahia, modestamente, sem alardes, sem exibição científica, mas com os mesmos propósitos de análise das relações de raça e de cultura". (Ramos, 1938, p. 6 e 7).

De outra parte, escreveu Bastide:

² Acerca das inquiuições em relação à produção de autores negros, ver, entre outros, Lima, 2001; Gomes, 2013; Cruz, 2023.

Um pouco mais tarde, 1916 a 1922, Manuel Querino, homem de cor, escreveu também certo número de estudos sobre o negro da Bahia. Seu ponto de vista era inteiramente oposto ao de Nina Rodrigues, cujos trabalhos, além do mais, não parece ter conhecido. Queria antes de tudo mostrar a importância da contribuição africana à civilização do Brasil e exaltar o valor desta contribuição. Acusam-no às vezes de completa falta de cultura etnológica. Mas a tez lhe permitia conhecer o que os negros escondiam de Nina Rodrigues; seu amor pelos irmãos de cor fornecia-lhe, por outro lado, possibilidade de compreender melhor certos aspectos de um culto em que os brancos procuravam antes de mais nada o que havia de pitoresco, buscando sensações exóticas; eis porque sua contribuição, parece-me, não deve ser negligenciada. (Bastide, 1961, p. 8)

Embora Bastide, ecoando acusações similares, também sugira essa suposta lacuna de domínio sobre a obra de Nina Rodrigues, Querino não deixou dúvidas não só quanto à sua ciência, mas sobretudo quanto à sua oposição em relação às teorias que pregavam a degeneração da raça. Logo nas primeiras linhas de seu *A Raça Africana e seus costumes na Bahia* ele se “insurge contra o preconceito da inferioridade antropológica do Negro” (1938, p. 22), como diz a nota comentada por Ramos; retomando uma exortação a um roteiro de estudo dos usos e costumes dos africanos, adicionará “apenas iniciado pelo **malogrado** professor Nina Rodrigues” (p. 19, meu grifo). Tal adjetivação não é mero acaso ou acerto accidental de uma mente ingênua, mas reflexo de um viés objetivamente crítico. Em suas palavras,

Deixamos aqui consignado nosso protesto contra o modo desdenhoso e injusto por que se procura deprimir o africano, acoimando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congênita e não simples condição circunstancial, comum, aliás, a todas as raças não evoluídas. Não. Primitivamente, todos os povos foram passíveis dessa boçalidade e estiveram subjugados à tirania da escravidão, criada pela opressão do forte contra o fraco. Entre nós, o elemento português fez do africano e sua descendência a máquina inconsciente do trabalho, um instrumento de produção, sem retribuir-lhe o esforço, antes torturando-o com toda a sorte de vexames (Querino, 1938, p. 22).

Ainda que com essa ressalva, Bastide utilizou como fonte etnográfica as informações colecionadas por Querino para suas análises, assim como Ramos e outros cientistas sociais que retomaremos nas próximas seções. Seus estudos traziam descrições de rituais, das dinâmicas e interações entre praticantes de candomblé, das histórias circulantes nesses meios. É notável também a utilização de fotografias como

suporte etnográfico de suas análises. Em um contexto em que as fotografias científicas³ serviram à cristalização de um olhar objetificador sobre as populações racializadas, o modo como Querino utiliza, organiza e descreve as numerosas imagens que reúne de forma mais singularizada e ativa, ainda que utilizando um linguajar corrente à época, revela aspectos humanizadores das figuras retratadas, ressaltando o que chama de um certo “refinamento cultural” a comprovar a positiva valoração das práticas culturais negras, na contramão das abordagens correntes à época: por exemplo, os “candomblezeiros em grande gala” ou a “Crioula em grande gala. A mãe do terreiro do Gantois. Pulcheria Maria da Conceição” (1955[1916], p. 56 e 88).

A intencionalidade do autor mesmo na minúcia de suas abordagens levanta a questão: há que se perguntar se as supostas lacunas bibliográficas eram fruto de ignorância ou se corresponderam efetivamente a uma escolha epistemológica, ética e científica do autor. Afinal, recusar uma filiação ao pensamento hegemônico reinante à época lhe permitiu empregar suas habilidades não em orbitar o eixo da aderência ou contestação aos pressupostos eugenistas do racismo científico imperante, mas em fazer de sua experiência e trajetória intelectual ferramentas que o colocariam na posição de pioneirismo ao abordar a presença africana e negra no Brasil sob um olhar positivo, a ponto mesmo de antecipar abordagens e movimentos que só tomariam fôlego muitas

³ De acordo com Cunha (1998), a “photografia signalética” ou fotografia judiciária, utilizada no Brasil no início do século XX, consistia em um registro visual padronizado voltado à individualização dos sujeitos no âmbito da identificação criminal e do controle social. Integrada ao método antropométrico de Alphonse Bertillon, era produzida de forma padronizada (frente e perfil direito) e acompanhada de medidas corporais, impressões digitais e descrição de sinais particulares, compondo prontuários destinados sobretudo à detecção de reincidentes e à organização de galerias policiais. No caso específico da vadiagem — exceção explícita no Regulamento de 1907 quanto à obrigatoriedade da identificação —, todo acusado era submetido compulsoriamente à fotografia e à datiloscopia, fazendo da prática um mecanismo privilegiado de vigilância das camadas pobres. A imagem funcionava como “marca indelével” do chamado “passado sujo”, impedindo que o réu se apresentasse como primário e convertendo o fichamento em espécie de “bilhete permanente de ingresso no xadrez”, uma vez que o simples reconhecimento do “fichado” autorizava novas detenções. Paralelamente, os arquivos fotográficos alimentavam pesquisas de antropologia criminal conduzidas por médicos como Afrânio Peixoto e Leonídio Ribeiro, cujos laboratórios utilizavam imagens de vadios reincidentes para identificar supostos “sinais de degeneração” e formular tipologias sobre o “criminoso brasileiro”. A prática foi alvo de severas críticas jurídicas e políticas como “estigma de desonra”, ao perpetuar nos arquivos do Estado a marca da suspeição sobre as populações negras.

décadas depois, a exemplo de uma rotação linguística aparentemente simples, mas emblemática: empregar o termo “escravizado” em lugar de “escravo”⁴. Como veremos nas próximas seções, Querino, a seu modo, antecipou ideias e posturas que ganhariam corpo apenas alguns anos mais tarde, um vislumbre provavelmente fruto de seu trânsito entre os ambientes acadêmicos, educacionais e políticos, os movimentos abolicionistas, mutuários e operários, e por uma postura pessoal e profissional de valorização daquilo que mais tarde, como veremos, viria a ser nomeado como *negritude*.

Como se vê, o início dos estudos sobre as populações negras - intimamente imbricados no próprio nascimento das universidades, nas instituições educacionais e nos primórdios das ciências sociais brasileiras - foi marcado pela preocupação com os rumos da nação e definição de sua identidade diante do mundo, pelos olhares hegemônicos marcados pelo racismo científico e pelos embates que tensionariam essas questões, apontando caminhos de abordagem fora dos pressupostos do determinismo racial. As religiões de matriz africana, nesse ínterim, transitaram entre olhares de primitivismo e selvageria que as enxergavam como sinal de atraso mental a ser tutelada pelas instituições policiais e entidades médicas, o interesse etnográfico ou a visão de elemento cultural parte da riqueza da experiência afro-diaspórica. Seus praticantes, ora submetidos à tutela policial, ora à tutela médica, abriam caminhos para seguir com seus rituais em meio a um contexto altamente repressor, que conjugava forças jurídicas, policiais, psiquiátricas e jornalísticas.

Em um cenário mais amplo, os anos 1920 e 1930 trariam novos ventos. Nos EUA, floresceu a Harlem Renaissance, movimento que provocou inflexões e desdobramentos tanto no campo político e artístico quanto acadêmico. Na França, imigrantes do Caribe alimentavam uma intensa troca que resultaria nos rumos da

⁴ “Não sou descendente de escravos. Eu descendo de seres humanos que foram escravizados”. A afirmação é de autoria de Valdina de Oliveira Pinto, mais conhecida como Makota Valdina, educadora, líder religiosa, ativista e militante brasileira conhecida por seu trabalho contra o racismo e a intolerância religiosa. A diferença está em transferir uma ideia de condição ontológica – o escravo, objeto –, para o reconhecimento de uma violência perpetrada contra pessoas sujeitadas a violências inomináveis.

negritude. No Brasil, congressos e conferências reuniriam figuras acadêmicas, praticantes e militantes, movimentando os debates públicos. No campo das ciências sociais, uma certa virada culturalista deslocaria a centralidade da raça nas análises, no mesmo passo em que o trânsito entre academia e movimentos sociais produziria efeitos sobre a trajetória de pensamento de alguns dos expoentes do campo. É o que veremos mais detidamente na próxima seção.

1.2 Virada culturalista

Na década de 1930, houve uma virada quando uma nova geração de intelectuais promoveu um abandono parcial do conceito de raça, substituindo-o por uma abordagem mais centrada na noção de cultura, no mesmo passo em que a mestiçagem passou de culpada por todos os males a elemento positivo de união e o grande diferencial da nação brasileira. Gilberto Freyre seria um dos grandes expoentes daquela fase, principalmente a partir da publicação de *Casa Grande e Senzala* (1933), que se tornou emblema de uma ideia de superação do racismo que daria lugar a uma defesa das contribuições das “três raças fundantes” da sociedade brasileira e sua convivência harmônica. As heranças culturais dos povos indígenas, africanos e europeus estruturariam a construção de uma identidade nacional híbrida, de modo que a miscigenação, longe de ser apenas biológica, é tratada como uma plasticidade cultural que permitiu ao brasileiro integrar valores contrastantes. A religiosidade, fruto de uma interpenetração cultural e toda baseada em processos sincréticos, daria lugar a um catolicismo popular “amaciado” pelas influências africanas, que promoveriam uma relação mais íntima e próxima com os santos católicos, um catolicismo afetado pelas superstições advindas das sobrevivências africanas que se imiscuíram na intimidade do cotidiano. Ao invés do Estado, a família escravocrata seria a unidade colonizadora por excelência, em função da qual as relações orbitavam e encontravam meios de harmonização. “Em vez de dura e seca, rangendo do esforço de adaptar-se a condições inteiramente estranhas, a cultura européia se pôs em contato

com a indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana” (Freyre, 2003[1933], p. 115). As violentas relações constituídas sob o signo da escravidão seriam encaradas por uma visada docilizada, entendidas como harmônicas e afetivas, de modo que as contradições entre a *casa-grande* e a *senzala* se ajustam e convivem em harmonia.

Aquela inflexão nos estudos, no entanto, não necessariamente implicou na eliminação total dos pressupostos biologizantes anteriores, que seguiram ecoando, em maior ou menor grau, em parte da produção vindoura. Arthur Ramos, a essa altura, já se destacava no campo; como vimos na seção anterior, além de sua produção autoral, ele foi responsável pela compilação de escritos e publicações póstumas, junto ao registro biográfico e da trajetória intelectual de alguns de seus predecessores, sendo a maior dedicação empregada na divulgação das ideias daquele que elegeu como seu grande mestre: Nina Rodrigues. Esse esforço, no entanto, era sempre acompanhado de um trabalho de contextualização e adaptação das ideias ao novo contexto de debates. Como afirma Moraes (2020), os estudos sobre a população negra haviam caído em certo esquecimento no início do século XX. No caso de Nina Rodrigues, isso se deveu, em parte, ao impacto que críticas às ideias evolucionistas tiveram na recepção de sua obra.

Assim como seu mestre, Ramos teve uma base de formação na medicina, mas fortemente influenciada pelo higienismo no campo da saúde mental, bem como pelos seus avanços nos debates da psicologia, de modo que em várias ocasiões relativizou o determinismo biológico como causa dos desequilíbrios e desigualdades que enxergava na sociedade ao seu redor. Fazendo-se um dos principais integrantes do que chamou “Escola Nina Rodrigues” ou “Escola Baiana”, voltar-se-ia para pensar o que seriam as “sobrevivências africanas” observadas nas pesquisas empíricas. O seguinte trecho de seu prefácio à publicação de *As Coletividades Anormais* (2006 [1939]), uma das tantas coletâneas póstumas que organizou no âmbito desta empreitada, nos ajuda a entender:

Uma única ressalva podemos fazer aqui, ao trabalho do mestre baiano. É quando faz intervir o slogan da época: a degenerescência da mestiçagem como causa precípua dos desajustamentos sociais. Essas idéias vão especialmente definidas no trabalho “Os mestiços brasileiros”, que incluí, embora incompleto, no presente volume, para que os leitores apreendessem bem o pensamento de Nina Rodrigues neste

particular. Essas idéias são inaceitáveis para os nossos dias. O pretenso mal da mestiçagem é um mal de condições higiênicas deficitárias, em geral. Mais social do que orgânico. Se, nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituirmos os termos *raça* por *cultura*, e *mestiçagem* por *aculturação*, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade. (Ramos, 2006)

Na análise de Mariza Corrêa (1982) sobre a influência de Nina Rodrigues na formação das ciências sociais e da antropologia no Brasil, a autora descreve uma intensa rivalidade acadêmica que marcaria a relação entre Arthur Ramos e Gilberto Freyre. Enquanto o primeiro se autoproclamava “o mais humilde dos discípulos”, o segundo propunha um redirecionamento do campo que desafiava a “Escola Baiana”, e ambos disputavam para si e para seus estados natais o título de pioneirismo e centralidade na renovação do campo. Os dois autores argumentavam um desprendimento dos paradigmas biologizantes, mas essa desvinculação terminou por se fazer mais retórica do que concreta, ao menos naquele momento. Assim, entre concordâncias, divergências e atualizações, a obra de Nina Rodrigues seguiu influenciando os rumos do campo dos estudos sobre as populações negras. Em particular, a geração seguinte seguiu dedicando substancial centralidade às manifestações religiosas, paulatinamente substituindo conceitos anteriores que continham um subtexto deletério, tais como atraso mental, histeria, animismo, por uma abordagem que as tomassem como ferramentas para compreender a realidade cultural brasileira em sua singularidade. É nesse sentido que encontra lugar uma mudança de nomenclatura: de “religiões africanas” passam a ser entendidas como cultos e religiões afro-brasileiras. Como demonstra Silva (2008) em sua análise sobre a formação da antropologia no Brasil e os enfoques sobre religião e relações raciais, o paulatino afastamento das vinculações biológicas entre raça e religião, modificados por essa nova geração em direção a uma substituição pela noção de cultura, produziria uma bifurcação nas abordagens. De um lado, seguiriam as investigações centradas na religiosidade e na herança cultural africana; de outro, desenvolver-se-iam os estudos sobre relações raciais, em particular as interações entre brancos e negros.

Os Congressos Afro-Brasileiros e Negros que ocorreram ao longo do século XX viriam catalisar muitos dos embates de ideias que marcaram o campo. A organização, as propostas, os embates, os temas e abordagens prevalentes, as trocas com outros setores da sociedade civil, incluindo aí membros das comunidades religiosas de terreiro, assim como os intercâmbios entre diferentes pesquisadores, revelariam muito da geografia do conhecimento operante. Vamos a eles.

1.2 Congressos Afro-Brasileiros

1.2.1 I Congresso Afro-Brasileiro

Gilberto Freyre foi o principal organizador do I Congresso Afro-Brasileiro. O encontro teve lugar em Recife, em 1934, um ano após o lançamento do livro que o faria amplamente conhecido como “intérprete do Brasil”. A proposta era renovar o campo dos estudos afro-brasileiros e dar início a um movimento cultural e de ação social voltado “a reconhecer no negro, assim reabilitado, uma raça capaz e com contribuições já notáveis para o desenvolvimento nacional ao mesmo tempo que cheia de possibilidades e aptidões magníficas” (FREYRE, 1934, p. 3 *apud* Moraes, 2020, p. 3). O escopo principal eram as religiões afro-brasileiras em abordagens que variaram entre a história, a antropologia, a linguística e, sobretudo, a medicina. Além de acadêmicos, participaram também algumas lideranças religiosas, tais como Pai Anselmo, Pai Oscar Almeida e Pai Artur Rosendo, que abriram seus terreiros para os congressistas. Houve ao menos uma contribuição formal aos debates com um trabalho sobre a culinária presente nos rituais religiosos assinado pela ialorixá Santa e pelos babalorixás Oscar Almeida e Apolinário Gomes (Freyre *et al.*, 1937).

Essa articulação com adeptos do candomblé se deveu sobretudo ao trabalho do médico psiquiatra Ulysses Pernambucano, diretor da Assistência aos Psicopatas de Recife, que conduzia e supervisionava pesquisas com as “seitas afro-brasileiras” desde o início dos anos 1930 (Vicentini, 2018). Primo de Freyre, fora também aluno de Juliano

Moreira e foi nomeado presidente de honra do Congresso. Assim, embora o encontro marcasse um impulso no sentido de uma transição culturalista, fato é que essa propalada mudança ficou mais restrita a um plano retórico, e o olhar médico, psiquiátrico e biologizante seguiu operando como um eixo muito importante. Em que pese um certo viés crítico de Freyre ao que julgou “excessos psicanalíticos” de Ramos (Silva, 2008, p. 291), a presença médica foi marcante a partir do grupo de pesquisadores do Serviço de Higiene Mental, ligados à Faculdade de Medicina e institutos de saúde, reunido em torno de Pernambucano: Gonçalves Fernandes, Pedro Cavalcante, René Ribeiro, Waldemar Valente e Vicente Lima. Alguns anos antes, a Divisão de Assistência a Psicopatas do Hospital de Alienados de Recife havia impulsionado uma campanha no sentido de uma regulamentação dos terreiros, resultando em um acordo com a Secretaria de Segurança Pública na construção de articulações que tirassem os cultos da tutela policial e do que julgavam excessos repressivos e passá-la aos psiquiatras, tanto no intuito de investigações que ecoavam as abordagens da virada do século, quanto no exercício de um controle sobre o que seriam consideradas práticas irregulares de medicina e de combate ao “charlatanismo” e “curandeirismo”.

Se, por um lado, algumas lideranças religiosas julgaram que a mudança seria positiva, servindo, em alguma medida, a legitimá-las diante da sociedade, a partir de uma filtragem dos sacerdotes que seriam sérios em relação a supostos enganadores, fato é que uma série de exigências seriam feitas para que a permissão de funcionamento fosse concedida. As medidas incluíam a “submissão do sacerdote a exames psiquiátricos e psicotécnicos, criação de um estatuto (onde fosse expressamente proibido o uso de álcool e fumo nas sessões), fornecimento dos dias e horários de funcionamento”, além da vedação ao que era propagado como a prática de curandeirismo, a necessária aceitação da visita dos estudiosos, entre outras mais (Miranda, 2006, p. 87, *apud* Vicentini, 2018, p. 157). A repressão policial era encarada como inefetiva, devendo ser acionada como linha auxiliar de uma estratégia de controle que apostava que a tutela, o acompanhamento e, por fim, a pesquisa sobre

aquelas comunidades religiosas resultaria em uma obra de profilaxia mental (Vicentini 2018).

Assim, o grupo liderado por Pernambucano inicialmente estabelecia uma série de articulações que mimetizavam aquelas teorias biologizantes de que já falamos. Embora não necessariamente utilizassem o vocabulário da degeneração e não tratassem de uma suposta inferioridade da população negra nem da negatividade da mestiçagem, as práticas religiosas seriam encaradas como gatilhos impulsionadores de distúrbios mentais. O contato com Freyre e as abordagens culturalistas que circularam naquele momento não pareceram abalar significativamente essa visão do grupo, pelo menos até aquele ponto. Apenas alguns anos mais tarde sofreria uma inflexão significativa, virando a chave da mediunidade como psicopatologia para fenômeno cultural, a partir do encontro daquele grupo com Melville Herskovits e o culturalismo estadunidense, a quem retornaremos mais adiante.

Para além desse debate, a maioria das demais contribuições tratava de descrever e analisar as religiões com um viés mais voltado a pensar as contribuições civilizatórias à nação brasileira, voltando-se para aspectos históricos, sociológicos, folclóricos, linguísticos, políticos e artísticos das manifestações negras. Herskovits, que convivera com Freyre em suas circulações pelos Estados Unidos desde os anos 1920, não esteve presente, mas enviou dois trabalhos, *Procedência dos negros do novo mundo* e *A arte do bronze e do pano em Daomé* para serem lidos. Arthur Ramos não se envolveu na organização, mas enviou trabalhos e prefaciou a publicação dos anais (Freyre *et al*, 1937). Édison Carneiro contribuiu com dois trabalhos: *Xangô*, no qual tratava das mudanças ocorridas no culto à divindade na transição da África para o Brasil; e "a situação do negro no Brasil", no qual enfrentava as teorias deterministas raciais e argumentava que as noções de inferioridade biológica funcionavam como elemento ideológico de dominação entre os povos, revelando suas inspirações marxistas. Não que estivesse imune a uma certa tendência hierarquizante: mas a isso atribuiu razões culturais que passavam também pelo reconhecimento dos efeitos que as formas de opressão produziam.

Como escreveria em *Religiões Negras* (1936), publicado dois anos depois,

A teoria da inferioridade da raça negra e dos demais povos de côr, que infelizmente conseguiu arrastar talentos legítimos como Nina Rodrigues, nasceu da necessidade de justificativa, por parte da burguesia européia, dos crimes cometidos, “em nome da Civilização”, na África e na Ásia, contra o direito dos povos de disporem de si mesmos... (Carneiro, 1936, p. 15)

Atribuindo, assim, as causas dos problemas que afetavam as populações negras ao próprio empreendimento da escravidão e todas as atrocidades que lhe eram decorrentes, com a paulatina destruição dos modos de vida negros - religião, socialidade, política. Por outro lado, as noções de hierarquização estariam presentes em algumas abordagens de Carneiro, mas num sentido distinto: seus primeiros trabalhos (Carneiro, 1936, 2019[1948]) estiveram lastreados em uma ideia de hierarquia entre os cultos jeje-nagôs, tidos como mais puramente africanos, e os bantos ou os candomblés de caboclo, tidos como menos desenvolvidos e, por essa razão, mais abertos às misturas culturais descaracterizantes. Mais do que isso, sua preocupação se voltava para uma certa normatização das religiões que passava por distinguir praticantes “autênticos” dos “charlatões” interessados em explorar a fé alheia por meio de enganos.

Essa visão de Carneiro tornar-se-ia mais complexa com o tempo, suas interlocuções com o povo de terreiro e outras experiências de campo a que se lançaria, junto aos terreiros de outras nações e aos candomblés de caboclo, além de seus profícuos intercâmbios com Ruth Landes e sua perspectiva culturalista estadunidense, de modo que, entre oscilações e ambiguidades, passaria a identificar nas outras vertentes religiosas que não nas nações jeje-nagô a autenticidade e integridade que as fariam legítimas a partir de sua própria lógica. A partir de sua mudança para o Rio de Janeiro, em 1939, opera-se um deslocamento decisivo em sua perspectiva analítica, afastando-se da hierarquização das práticas religiosas segundo critérios de pureza e fidelidade a uma ideia de pureza africana. A partir da década de 1940 seu interesse se volta para universos marcados pela vitalidade da cultura popular urbana, como as

favelas, o carnaval e as escolas de samba. Esse deslocamento implicou o abandono do dilema entre pureza e mistura como critério de valor (Rossi, 2011).

Jornalista e advogado de formação, Carneiro entraria para o campo de “estudos sobre o negro” em um papel-chave, embora muitas vezes também denunciado: posicionou-se como uma espécie de articulador, tanto no sentido de mediar demandas políticas entre terreiros e instituições públicas, quanto nas relações entre lideranças religiosas e elite e, por fim, no encontro entre pesquisadores estrangeiros interessados nos debates sobre relações raciais com os campos de pesquisa que buscavam. Figura, assim, como um autor determinante nos rumos que os estudos do campo tomaram, embora ele mesmo nunca tenha alcançado uma posição acadêmica formal e algum abrigo institucional para sua produção (Lima, 2001; Rossi, 2011; Gomes, 2013, entre outros). Em sua análise da vida e obra de Carneiro, Rossi (2011, 2020) argumenta que àquela época reorganizavam-se os interesses que impulsionariam os chamados estudos sobre o negro, entre projetos pessoais de projeção acadêmica e dinâmicas políticas mais amplas no contexto de acirramento das tensões políticas no âmbito de era Vargas e do estabelecimento do Estado Novo. Carneiro filiou-se ao Partido Comunista, posto na ilegalidade no início dos anos 1930. As relações que estabeleceu na militância e os debates que adentrou naquele contexto influenciariam diretamente seu trabalho.

No entanto, diferentemente da maioria dos militantes da época, sua filiação não implicou em uma perspectiva afastada da realidade das comunidades negras, nem sempre devidamente reconhecida entre as prioridades revolucionárias. No caso de Carneiro, seus “compromissos ideológicos” não resultaram em uma insensibilidade às questões raciais, culturais e religiosas que afetavam essas comunidades, “temas centrais para a constituição dos universos de experiências da população negra brasileira e, em particular, a baiana, mas que não eram devidamente reconhecidas no âmbito dos enredos de revolução nutridos pelos comunistas do país”, nos termos de Rossi (2020, p. 5). Mais do que isso, suas posições políticas não apenas propiciaram uma perspectiva nova aos problemas das “raças oprimidas”, como funcionou como

um “elemento catalizador de suas relações de proximidade e cumplicidade com os terreiros de candomblé da capital baiana”, que estudaria de modo sistemático, mas que também foram locais onde “encontrou refúgio das perseguições policiais em razão de suas atividades políticas” (Rossi, 2020, p. 5). Não se trata de mera forma figurativa ou retórica, mas bastante prática: é amplamente conhecido o fato de que Carneiro encontrou proteção em relação às perseguições ideológicas que sofreu no Ilê Axé Opô Afonjá, sob os cuidados de Mãe Aninha.

Nesse ínterim, Carneiro publicou um artigo jornalístico intitulado *A Exploração do Negro* (1935), no qual afirmou que o interesse nas investigações começava a tomar a forma de uma exploração adicional, qual seja a intelectual, de modo que o “interesse pelo irmão negro [se] degenera em falsidade patente [com relação à sua] psique e em exibicionismo literário ao gosto dos blasés das ruas elegantes” (Carneiro, 1935, *apud* Rossi, 2011, p. 183). Assim que, reconhecendo o que julgava os méritos dos pesquisadores da área, em particular Nina Rodrigues e Arthur Ramos, não deixava de lhes atribuir um paternalismo marcado por preconceitos e enviesamentos de classe que “reduzia [o negro] quase exclusiva[mente] à condição de “matéria-prima” científica ou literária, e nunca como parte de um grupo portador de direitos e interesses particulares” (Rossi, 2011, p. 184).

Como se vê, uma certa tensão e ambivalência marcavam a relação de Carneiro com os autores do campo. Suas relações com os principais expoentes do campo dos chamados “estudos sobre o negro”, notadamente Arthur Ramos e Gilberto Freyre, foram atravessadas por disputas de autoridade intelectual, divergências políticas quanto à autonomia dos cultos afro-brasileiros e tensões entre saber acadêmico e militância. Embora Ramos tenha inicialmente atuado como mentor, impulsionando a publicação de seus primeiros trabalhos, a relação era marcada por assimetria: Ramos tendia a situá-lo como “discípulo” ou informante privilegiado, e não como par intelectual, tratando suas pesquisas como complementares às próprias. A aproximação de Carneiro com Ruth Landes acirraria essa tensão, pois sinalizava sua possível independência em relação ao prestígio de Ramos e o alinhava a outras perspectivas. A

questão com Freyre seria explicitada no bojo do II Congresso Afro-Brasileiro, como veremos a seguir.

1.2.2 II Congresso Afro-Brasileiro

Carneiro, ao lado do jurista e escritor Aydano de Couto Ferraz e do médico Reginaldo Guimarães, organizou o II Congresso Afro-Brasileiro, que dessa vez teve lugar na cidade de Salvador da Bahia, em 1937. Seguiram predominantes as investigações acerca da religiosidade, mas avançando no deslocamento em direção a uma visada mais interessada em pensá-la enquanto fenômeno sociocultural. Participaram juristas, sociólogos, antropólogos, músicos e escritores. Assim como ocorreu com seu predecessor, o encontro foi marcado pela presença e interações diretas com os terreiros, mas com algumas diferenças marcantes. Os congressistas estiveram em vários dos principais terreiros da cidade: Casa Branca do Engenho Velho, Opô Afonjá, Bate Folha, Gantois, Ogunjá, além de uma festa organizada por Joãozinho da Goméia no Parque São Bartolomeu (Albuquerque e Fraga Filho, 2006; Moraes, 2020). Esse desenho de congresso foi alvo de críticas de Gilberto Freyre, que pôs em xeque a seriedade e capacidade de Carneiro de articulação com os nomes importantes do campo profissional e de organizar um encontro de relevância acadêmica, previsão que, como veremos, não se confirmou: “Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas... que só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as rodas de capoeira e de samba, os toques de candomblé, etc...” (Freyre *apud* Carneiro, 2019[1964], p. 116). Acusou-o também de excessivamente ideológico (Rossi, 2011, p. 169). Em entrevista ao jornal *Diário de Pernambuco*, afirmou: “não me parece que os congressos afro-brasileiros devam resvalar para a apologia política ou demagógica da gente de cor. Seria sacrificar todo o seu interesse científico de esforço de pesquisa e de colheita e interpretação honesta do material” (Freyre *apud* Lima e Oliveira, 1987, p. 129). Anos mais tarde, Carneiro refletiria sobre o encontro e as acusações de Freyre:

Este "colorido único" teve, pelo menos, uma vantagem: acabou com o espantinho que ainda eram, para as classes chamadas superiores da Bahia, os candomblés. Muita gente grávida, que se inscrevera como congressista, ficou sabendo que os negros não comiam gente nem praticavam indecências durante as cerimônias religiosas. A publicidade do Congresso, nos jornais e pelo rádio, contribuiu para criar um ambiente de maior tolerância em torno dessas caluniadas religiões do homem de cor. (Carneiro, 2019[1964], p. 117)

Teve, assim, o Congresso de Salvador uma dupla fisionomia: foi um certame popular, ao mesmo tempo que foi um certame científico. Homens de ciência e homens do povo se encontraram ombro a ombro, discutindo as mesmas questões que, se interessavam a uns pelo lado teórico, a outros interessavam pelo lado prático, por constituir parte da sua vida. (Carneiro, 2019[1964], p. 119)

Arthur Ramos também expressou sua visão distinta de Freyre, em carta endereçada a Carneiro: "O material daí, que [Gilberto Freyre] julga apenas pitoresco, constituirá justamente a parte de maior interesse científico" (*apud* Carneiro, 2019[1964], p. 116). Fora Carneiro o próprio articulador desses intercâmbios com o povo de terreiro, tendo feito um trabalho prévio de incentivo à participação dos adeptos no Congresso, apostando que aquele seria um espaço importante para fortalecer a imagem das religiões de matriz africana e defendê-las das perseguições policiais. O babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim foi nomeado Presidente de Honra, além de integrar a comissão executiva: uma diferença emblemática ter uma figura religiosa no lugar anteriormente ocupado por um médico sanitarista que, dentre suas ambiguidades, ecoou por décadas os discursos que associavam práticas religiosas à loucura e pregava ostensivamente a tutela psiquiátrica das comunidades de terreiro. Bomfim (1859–1943) foi um importante babalaô, sacerdote de Ifá nascido em Salvador, filho de africanos livres. Passou cerca de uma década na Nigéria estudando a língua, a religião e a cultura de seus antepassados e, por isso, dominava bem o iorubá. Dentre suas muitas atividades ao longo da vida, tornou-se bastante conhecido também por ter sido interlocutor de boa parte dos pesquisadores das religiosidades negras, participando ativamente na produção do campo por todas essas décadas iniciais, de Nina Rodrigues aos pesquisadores estrangeiros que publicaram nos anos 1940 e 1950, embora sobretudo na posição de "informante". Sendo assim, sua presença e atuação

mais direta nesse caso ressoam com a preocupação de Carneiro em promover um tipo de rotação que permitisse às comunidades negras e de terreiro uma posição de mais autonomia frente aos rumos de sua própria história.

Bomfim afirmou que estivera ausente da edição anterior justamente por desconfiar das intenções dos pesquisadores. Tanto ele quanto Pai Adão, importante liderança religiosa do candomblé nagô do Recife, decidiram não participar do I Congresso por um posicionamento crítico, ao contrário das suspeitas de alienação ou passividade que eventualmente rondam os praticantes de religiões de matriz africana. Um ilustre descendente de Pai Adão, o Alapini Paulo Braz Ifamuiyde fez essa crítica à postura de muitos antropólogos e pesquisadores abertamente a Pinto Filho (2015, p. 153): “Vocês antropólogos são como maus informantes! Vocês falam coisas sem saber! E nos tratam como se fôssemos cobaias! Esses pesquisadores neurológicos estudam negros, então, pensam que todo mundo é esquizofrênico, essa coisa toda”. Avaliação crítica daquela produção que vinculava manifestações culturais e religiosas a distúrbios mentais de que já falamos extensivamente e que seguiu dominante no âmbito daquele primeiro encontro. Mais tarde, Bomfim reveria essa posição e passaria a enxergar possibilidades estratégicas importantes nas articulações com a universidade. Em suas palavras:

Acompanhei, quando houve no Recife, o 1º Congresso Afro-Brasileiro, a atitude do meu amigo Pai Adão, há pouco falecido. Francamente, não atinei logo com a seriedade do Congresso. Prefiri ficar na sombra, aguardando os acontecimentos. O negro tem sofrido muito e o povo diz: ‘pobre quando vê muita esmola desconfia’. Eu desconfiei. Depois uns moços falaram e explicaram o que queriam e senti que eram sinceros. Já é tempo de se olhar a raça negra com *sympathia* e de nos fazer justiça. (O Estado da Bahia, 14/05/1936 *apud* Castillo, 2010, p. 118)

Assim, a segunda edição do Congresso lhe pareceu acenar para outra possibilidade de interação com a academia, de modo a atuar como aliada contra a repressão a que estavam sujeitas as religiões afro-brasileiras. Tratando a posição não como algo figurativo, mas como efetiva chance de constituir tais alianças, Bomfim participou diretamente da construção do encontro, com a comunicação *Os ministros de*

Xangô e a tradução do texto do nigeriano Ladipo Solanke (1886-1958), *A concepção de Deus entre os negros iorubás*. Além dele, outras lideranças religiosas contribuíram diretamente nos debates, como a comunicação *notas sobre comestíveis africanos*, apresentada por Eugênia dos Santos, conhecida como Mãe Aninha, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá; *Ligeira explicação sobre a nação congo*, de Manoel Bernardino da Paixão, do Bate Folha; e *O mundo religioso do negro da Bahia*, de Manuel Falefá, do terreiro jeje do Poço Beta (cf. Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 243). Boa parte das demais comunicações⁵, publicadas nos anais do evento (Carneiro, 1940), versava sobre diferentes aspectos do fenômeno religioso afro-brasileiro, incluindo *Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro do Novo Mundo*, contribuição que Melville Herskovits enviou para ser lida em seu nome.

Ao final do encontro, deliberou-se a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras, presidida por Martiniano Eliseu do Bomfim, tendo Édison Carneiro como secretário-geral e Arthur Ramos como sócio benemérito, entidade pioneira nas lutas por liberdade religiosa e formada basicamente por lideranças religiosas. Já havia alguns meses que Carneiro trabalhava na articulação de um caminho que viabilizasse uma espécie de autogestão das casas de culto afro-brasileiras, de modo a saírem da tutela do Estado. É o que se depreende de uma carta escrita alguns meses antes e endereçada a Arthur Ramos, na qual falava da criação de um Conselho Africano da Bahia que fosse integrado por representantes de diferentes nações de candomblé com vistas a “substituir a polícia na direção das seitas africanas” (Carneiro, 1937). O grupo estabelecido solicitou em carta⁶ endereçada ao então governador da Bahia, Juracy Magalhães, o respeito à liberdade religiosa e o fim da repressão policial.

⁵ Entre os textos, estavam: *Contribuições Bantus para o sincretismo fetichista*, de Reginaldo Guimarães; *Elogio a um chefe de seita*, do escritor Jorge Amado; *A liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batuque em face da lei*, do jurista Dário de Bitencourt; e *Um sistema de referência para o estudo dos contatos raciais e culturais*, de Donald Pierson (cf. Carneiro, 1940; Albuquerque e Fraga Filho, 2006).

⁶ Apenas décadas mais tarde, em 1976, o governo da Bahia assinou ato administrativo garantindo a liberdade de culto para as religiões de matriz africana e dispensando os terreiros da obrigação, imposta até então, de pedir licença de funcionamento e de pagamento de taxa e registro nos departamentos policiais (Santos, 2005; Albuquerque e Fraga Filho, 2006).

Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 243) apontam ainda que o Congresso se configurou como espaço de gestação da ideia de criação de um instituto de estudos afro-brasileiros na Bahia, que viria a ser concretizada a partir de 1959, com o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. O CEAO, como ficou conhecido, teria o propósito de aproximar, cultural e diplomaticamente, as relações entre o Brasil e os países africanos que iam progressivamente se livrando do domínio colonial.

A autonomia e autodeterminação das comunidades negras, como se vê, era uma preocupação central de Carneiro. Tanto é que, embora Carneiro enxergasse nas alianças proletárias a direção para a solução de alguns dos desafios que as populações negras enfrentavam, atuando por dentro da estrutura do Estado, também concebia como legítimas eventuais pretensões separatistas de criação de um Estado independente onde a população negra não se sentisse estrangeira. Em suas próprias palavras,

A democracia operária, que vem de baixo para cima (...) das massas para o Partido e para os órgãos dirigentes da sociedade, não pode opor às aspirações populares o tabu da unidade da pátria ou qualquer coisa igualmente estúpida. A democracia operária tem que cumprir seu dever, dando às raças e às nacionalidades oprimidas a oportunidade de se governarem por si mesmas, reconhecendo-lhes (...) até mesmo o direito de se separarem e formarem Estados independentes – mesmo burgueses (...). Talvez o negro, sob o regime comunista, não deseje se separar do proletariado branco. Ele, forçado à vida civilizada, conhece, bem ou mal, os benefícios que poderão resultar de uma aplicação mais humana das conquistas materiais e intelectuais da humanidade. Por outro lado, não se deve esquecer que o proletariado negro concorrerá brilhantemente para o próprio sucesso político do proletariado brasileiro em geral. Prevendo, porém, o caso, não de todo improvável, de que o negro não se sinta totalmente satisfeito com a colaboração do branco na sociedade comunista, o proletariado terá de reconhecer-lhe, desde já, o direito de governar por si mesmo e de formar, caso queira, o seu Estado independente (Carneiro *apud* Rossi, 2011, p. 192).

Carneiro estabeleceu uma postura aberta às demandas políticas desses grupos, algo que parecia escapar tanto aos debates acadêmicos e às preocupações dos pesquisadores do campo, quanto a uma certa militância negra atuante à época,

consubstanciada na Frente Negra Brasileira⁷, já que ambos expressavam em comum “uma visão tutelar e/ou correcional sobre a africanidade de tais práticas”, como afirmou Rossi (2011, p. 192).

A presença de pesquisadores estrangeiros serviu como uma espécie de atestado de sucesso do encontro – sobretudo se recordarmos que parte das críticas de Freyre partiam de uma desconfiança das habilidades de articulação de Carneiro. Àquela altura, a Bahia estava no centro das atenções e configuraria um território crucial para muitos dos debates centrais nos estudos sobre comunidades negras. Se o Brasil era visto como um caso privilegiado para pensar dinâmicas raciais, a cidade de Salvador com sua composição racial majoritariamente negra era vista como a “Roma Negra”, campo etnográfico ideal para observar modelos de relações raciais supostamente mais harmônicos e pacíficos, postos como alternativos àqueles de segregação racial ostensiva, mas também no seu potencial de conservação das “sobrevivências africanas”. Nesse sentido, nos anos que se seguiram, vários pesquisadores estadunidenses passaram temporadas no Brasil: Robert E. Park, em 1937; Ruth Landes, de 1938 a 1939; Lorenzo Turner, de 1940 a 1941; Melville Herskovits, de 1941 a 1942; e E. Franklin Frazier, de 1940 a 1941 (Morais, 2020). Nesse bojo, viriam também Pierre Verger e Roger Bastide, de quem falaremos mais adiante. Muitos deles encontraram em Carneiro uma figura fundamental para adentrar os campos de pesquisa dentro da sociedade afrobaiana e, cada um a seu modo, desenvolver pesquisas interessadas em entender as relações raciais, as dinâmicas das comunidades negras e, particularmente, as religiões de matriz africana. Nesse sentido, os congressos afro-brasileiros dos anos

⁷ A Frente Negra Brasileira (FNB), fundada em 1931 na cidade de São Paulo, é reconhecida como a primeira organização de caráter político e racial dos negros brasileiros. Sua ideologia era marcadamente nacionalista e voltada para a integração e assimilação do negro na sociedade, buscando a incorporação dos valores dominantes e a denúncia do “preconceito de cor” através de princípios de igualdade. A organização fascinava a população pela sua estrutura burocrática complexa e pelas “domingueiras”, reuniões que utilizavam a oratória para combater o sentimento de inferioridade e incutir orgulho racial. No campo político, a FNB possuía contornos de direita conservadora, com muitos membros simpáticos ao integralismo e mantendo um forte posicionamento anticomunista de base católica. Em 1937, a entidade chegou a se oficializar como partido político, mas foi extinta em meados de 1938 após ser colocada na ilegalidade pelo golpe do Estado Novo de Getúlio Vargas. Ver, entre outros, Macedo, 2005, sobretudo no que toca a relação de figuras como Abdias Nascimento com a organização.

1930 foram parte de um quadro maior em que se desenhavam os contornos do que seria um campo de estudos afro-americanos, que teriam Herskovits como uma das figuras centrais. Aquelas trocas já vinham se delineando nos anos anteriores, com o encontro de Freyre e Ramos, cada um a seu tempo, com o culturalismo norte-americano, com impactos para a produção acadêmica nacional.

A partir de 1935, Ramos trocou correspondências e bibliografias com Herskovits (Teixeira, 2019), o que influiu diretamente em sua produção no sentido de uma transição da visão médico-psiquiátrica e determinista biológica para a antropologia cultural, focada na preservação de heranças africanas e em torno de questões como aculturação e contatos culturais. Suas publicações (1935, 1937) a partir desse encontro refletiram essa mudança de paradigma. A transição teórica foi consolidada durante a viagem de estudos de Ramos aos EUA entre 1940 e 1941, onde atuou como pesquisador associado na Northwestern University. Ao mesmo tempo, aquelas trocas forneceram ao americano material etnográfico importante para compor suas análises, além de facilitar seu trânsito no meio acadêmico brasileiro.

De acordo com Walter Jackson (1986), Herskovits foi o único aluno de Franz Boas a conduzir uma investigação ampla sobre a cultura africana e afroamericana e a enfrentar uma contradição que Boas nunca confrontou: o conflito entre seu universalismo e o compromisso com o respeito às culturas minoritárias. Se logo no início de sua carreira Herskovits afirmou não haver qualquer traço de África no Harlem, posição consonante com aquela predominante nas ciências sociais americanas entre os anos 1930 e 1960 e segundo a qual a experiência da escravidão teria arrancado quaisquer ligações significativas com a cultura africana, em dado momento seu pensamento muda radicalmente.

Jackson afirma que, naquele período, a luta pelos direitos civis argumentava que as pessoas negras eram tão americanas quanto qualquer outro grupo e muitos cientistas sociais defendiam que a assimilação era parte necessária para a equidade e oportunidade, argumento que ia ao encontro da teoria boasiana (Jackson, 1986, p. 97). As teorias racistas que encaravam a África como uma terra de selvageria primitiva já

há muito eram questionadas por pesquisadores negros; Boas, no entanto, figurava praticamente sozinho entre os pesquisadores brancos, situando-se na contra-corrente que buscava entender as culturas africanas e afro-americanas como parte de uma forte crítica aos pressupostos racistas do século XIX. Por outro lado, o autor, no mesmo passo em que propunha um certo orgulho da raça que se contrapusesse a sentimentos de inferioridade, defendia que a miscigenação seria a única solução para os conflitos raciais - o que se aplicava também para o caso do antisemitismo (Jackson, 1986, p. 98).

Era um tempo de acirramento de conflitos raciais quando Herskovits iniciava sua empreitada acadêmica junto a Boas, nos anos 1920; Boas escrevia artigos atacando o racismo científico fortemente difundido à época, tarefa que muitas vezes delegava a Herskovits. Uma postura assimilacionista marcou seu trabalho até certo ponto, como vemos nas palavras de Jackson: “[p]rocurando refutar o argumento racista de que imigrantes e negros eram incapazes de assimilar a cultura americana, ele argumentou que a assimilação estava, de fato, ocorrendo e que era um processo social inevitável” (1986, p. 100). No entanto, tal postura entrou em choque quando do seu encontro com a Harlem Renaissance, um movimento cultural, artístico e social que tomou o Harlem nas décadas de 1920-1930. Artistas, músicos, escritores, poetas, fotógrafos e intelectuais negros fugiam do Sul em busca de um espaço onde pudessem se expressar com um pouco mais de liberdade. Muitos nomes de destaque, incluindo Zora Neale Hurston e W.E.B Du Bois, estavam no cerne do movimento que tinha como um dos motes o orgulho negro e a demanda por direitos civis e políticos. Seus integrantes nutriam “o desejo de intelectuais negros em desenvolver uma tradição cultural distintiva com raízes no passado africano e no folclore afro-americano” (1986, p. 101). Herskovits escreveu um artigo para a revista *Survey Graphic*⁸, a convite de Alain Locke, em que argumentava que as culturas negra e branca eram “do mesmo padrão, apenas em uma tonalidade diferente” (1986, p. 102), insistindo na descontinuidade das culturas africana e afro-americana. O tom dissonante do artigo de Herskovits em

⁸ Edição especial com o tema *Has the Negro a Unique Social Pattern?*, que culminou em uma versão em forma de livro intitulada *The New Negro* (Jackson, 1986, p. 101-102).

relação aos outros trabalhos publicados não provocou sua exclusão do volume, mas o texto foi acompanhado de uma nota editorial na qual Locke escreveu que

"observada em seus aspectos externos, a vida negra, como refletida no Harlem, registra uma pronta - quase febrilmente rápida - assimilação dos padrões culturais americanos, o que o sr. Herskovits chama de 'completa aculturação'", mas observada "internamente talvez a questão seja outra". (...)

Locke perguntou "a democracia requer uniformidade? Se for o caso, ameaça ser segura, mas maçante... Costumes e modos antigos podem não perdurar, mas eles podem deixar um traço mental, sutilmente gravado no temperamento e colorindo as reações sociais" (Jackson 1986: 102)

A publicação foi posteriormente revisada e publicada na forma de um livro intitulado *The New Negro*, um verdadeiro manifesto da Harlem Renaissance onde diversos autores afirmaram e celebraram conexões com a África em âmbitos variados. Emblemática desse posicionamento é a frase de Arthur Schomburg: "O negro tem sido um homem sem uma história porque tem sido considerado um homem sem uma cultura de valor" (Schomburg *apud* Jackson, 1986, p. 103). Herskovits, assim, figurou como um dos poucos brancos com textos incluídos no livro e sem dúvida o autor com posição mais assimilacionista (Jackson, 1986, p. 103). Seu contato, diálogo e mesmo relações de amizade com aqueles intelectuais negros não cessou por conta de tais diferenças; pelo contrário, as trocas contínuas fizeram com que repensasse alguns de seus posicionamentos anteriores. Nesse sentido,

Suas trocas com Locke e outros intelectuais negros coincidiram com a emergência de problemas teóricos na pesquisa de Herskovits que minaram algumas de suas suposições iniciais. No outono de 1925, ele percebeu que os dados de seu estudo sobre cruzamento racial indicavam que os negros não estavam sendo absorvidos na população branca em geral, como Boas havia esperado: mais misturas raciais aconteceram no século XIX do que no XX. Os negros americanos, ele concluiu, estavam formando um novo "tipo" racial que era uma mistura de descendência africana, ameríndia e caucasiana - e que era provável a permanência da distinção física por um longo tempo (...). Ao ponderar por tal perspectiva, Herskovits começou a focar sua atenção na cultura afro-americana e no processo histórico de aculturação dos africanos nas Américas. (Jackson, 1986, p. 105)

Ao se voltar para essa linha de interesse, Herskovits tornou-se, em 1931, o primeiro cientista social a estudar em primeira mão culturas africanas e afro-americanas. Segundo Jackson (1986, p. 113), o autor teve certeza da importante influência africana nas sociedades do Novo Mundo depois de fazer trabalho de campo no Daomé e no Haiti. Em seu livro *Acculturation: the study of culture contact* (1938), encontra-se a definição para o termo “aculturação” enquanto um “contínuo contato por um período prolongado no qual um povo é exposto a uma cultura diferente da sua própria” (Herskovits, 1938 *apud* Jackson, 1986, p. 113), de modo que a análise dos traços se fazia método necessário para alcançar generalizações. Assim, debruçou-se sobre variados aspectos e suas diferentes presenças entre várias sociedades do Novo Mundo, tais como comportamento, organização e padrões familiares e cooperação econômica, na busca pelas retenções de costumes africanos (Jackson, 1986, p. 119-120). No que toca mais particularmente a vida religiosa, afirmou que “[a]s práticas religiosas africanas tinham a melhor chance de sobrevivência porque eram de central importância para os escravos e de relativa desimportância para os senhores” (*apud* Jackson, 1986, p. 119). Recorreu a seus trabalhos no Daomé e no Haiti para concluir que os negros americanos haviam reinterpretado a vida espiritual do Oeste da África e interessou-se por questões como possessão e o papel da liderança espiritual, percebendo a espiritualidade como integrada à vida cotidiana.

Como afirma Goldman (1984), o trabalho de Herskovits significa uma primeira torção nos estudos sobre religiões de matriz africana, percebendo-as não apenas como sistemas religiosos, mas como modos de vida. A metodologia proposta pretenderia “compreender e explicar a coexistência dos vários níveis culturais dentro da comunidade pesquisada, bem como a relação desta unidade com outras da mesma natureza e também com toda a sociedade abrangente” (Goldman, 1984, p. 82). A abordagem proposta por Herskovits rejeita a visão presente na literatura anterior de que a possessão é manifestação de algum tipo de distúrbio mental para dar lugar à noção de transe enquanto função de ajustamento do indivíduo ao grupo e à sociedade,

passando de perturbação médica a técnica de ajustamento psicológico (Goldman, 1984, p. 86). Cito:

No que diz respeito aos fenômenos extáticos, este tipo de perspectiva terá a inegável virtude de extrair a possessão do domínio psicopatológico, já que, ao situá-la no contexto ritual e sociológico onde ela se processa, seu caráter de comportamento normal, estatística e normativamente falando, se manifestará imediatamente. Herskovits procurará então interpretar o transe como fato cultural normal, a partir de uma concepção behaviorista do processo estímulo-resposta. Para ele, a iniciação — que passa a constituir o foco central de preocupação do pesquisador, na medida em que nela é possível perceber a integração do indivíduo à comunidade — e a convivência grupal acabariam por criar um “reflexo condicionado” ligado a um certo comportamento (a possessão) que seria detonado a partir de sinais tradicionais, tais como a música, as danças, a prece, etc. A possessão passa a ser vista como integrando um complexo cultural que, dentro da tradição culturalista norte-americana, será encarado como fator de estabilização da personalidade individual e de sua adaptação tanto ao meio social quanto ao meio-ambiente natural. (Goldman, 1984, p. 83)

Dois orientandos brasileiros de Herskovits adotaram integralmente esse modelo ao conduzirem suas pesquisas no Brasil: Octavio da Costa Eduardo, que focou no Maranhão, e René Ribeiro, que se voltou para Pernambuco e de quem já falamos no bojo do I Congresso Afro-Brasileiro. O impacto do seu trabalho se desdobrou sobre a obra de figuras como Ulysses Pernambucano e Arthur Ramos, como já havíamos mencionado. Mas o próprio Herskovits se envolveu diretamente nas pesquisas sobre o Brasil, tanto em seus intercâmbios com pesquisadores brasileiros quanto em pesquisas empíricas conduzidas diretamente — que, aliás, aparecem no cerne de seu atrito com E. Franklyn Frazier. Se no âmbito afro-americano os dois autores sustentaram uma querela clássica⁹ acerca de suas interpretações sobre famílias negras

⁹ Conforme analisa Livio Sansone (2012), a controvérsia entre E. Franklin Frazier e Melville J. Herskovits, travada em Salvador entre 1941 e 1943, centrou-se nas “origens” da família negra e no papel da África na formação cultural afro-americana. Frazier atribuía as formas familiares predominantes, como a matrifocalidade, aos efeitos da escravidão e à adaptação a condições de pobreza, enfatizando fatores socioeconômicos e a universalidade da experiência humana; Herskovits, por sua vez, defendia a persistência de “africanismos”, entendendo tais arranjos como sobrevivências adaptadas de tradições da África Ocidental. Considerada uma “batalha norte-americana em solo brasileiro”, a disputa mobilizou os mesmos interlocutores — notadamente o povo de santo do Ilê Iyá Omi Axé Iyamasé — e ganhou projeção em artigos e réplicas publicados na *American Sociological Review* (1942-1943). Embora a

e a predominância da matrifocalidade, a experiência de ambos no Brasil ganhou um contorno singular (Sansone, 2012), já que conduziram seus estudos a partir de informações coletadas junto aos mesmos interlocutores, em particular os adeptos de candomblé do Terreiro do Gantois. A questão estava totalmente informada pelas tensões entre diferentes estratégias de enfrentamento ao racismo nos Estados Unidos e pelas interlocuções entre movimentos sociais e a academia, no mesmo passo em que os terreiros e praticantes de candomblé com suas tendências matrifocais estiveram no cerne e no auge desses debates.

1.3 Ventos de outros cantos: negritudes em questão

*Desconsidero fronteiras no que diz respeito ao Negro;
o mundo inteiro é a minha província até que o Negro livre seja.*
Marcus Garvey

A Harlem Renaissance foi de fato um movimento que promoveu interlocuções múltiplas. Aimé Césaire (2024) afirma que o que se passava entre os negros estadunidenses nos anos 1920 serviu também de impulso para o que se passaria na França. Em verdade, o início do século XX foi marcado pela proliferação de experiências de organização e elaboração da experiência negra na diáspora, em diversos cantos do mundo. Uma confluência de movimentos que eclodiram em várias partes e encontrariam uma certa ancoragem em uma nomeação em comum a partir *négritude* francófona.

Entre os precedentes decisivos desse movimento (Moore, 2010; Munanga, 2010; Barbosa, 2013; Boni, 2022[2014]) figura a Revolução Haitiana de 1804, que Césaire identificaria como o momento em que a negritude “se pôs em pé” pela primeira vez

influência de Herskovits tenha sido mais duradoura nas ciências sociais brasileiras, a perspectiva de Frazier dialogava com setores do pensamento negro que defendiam integração e modernidade. Em chave semelhante, Pinto Filho (2020) retoma a querela no âmbito da literatura sobre famílias negras e “famílias de santo”, destacando que, apesar de antagônicas, ambas as posições se inseriam no contexto do combate ao racismo nos Estados Unidos: Herskovits valorizando a resistência cultural africana e Frazier sublinhando o caráter histórico e social da situação das comunidades negras.

(Moore, 2010, p. 7). O Haiti tornou-se marco inaugural de uma revolução antirracista, anticolonial e anti-imperialista na modernidade, oferecendo um modelo concreto de reabilitação da dignidade negra e de contestação radical ao sistema escravista. Ainda no século XIX, a intelectualidade haitiana desempenhou papel central na formulação teórica da igualdade racial. Destaca-se Anténor Firmin (1885), de quem já falamos no início deste capítulo, responsável por um deslocamento no debate sobre a igualdade para o campo científico, confrontando diretamente as teses racistas europeias; ao seu lado, nomes como Louis-Joseph Janvier (1884) e Hannibal Price (1900) também se engajaram na definição de uma “resposta teórica global às teses dominantes no Ocidente sobre a inferioridade dos *negros*” (Moore, 2010, p. 10).

No início do século XX, o pan-africanismo forneceu a base ideológica transnacional que alimentaria a negritude. A Primeira Conferência Pan-Africana, organizada em Londres em 1900 por Henry Sylvester-Williams, reuniu figuras como Firmin e W. E. B. Du Bois, inaugurando uma fase ainda conciliatória do movimento. Posteriormente, o pan-africanismo assumiria contornos mais abertamente anticoloniais com a atuação de Marcus Garvey e da *Universal Negro Improvement Association* (UNIA). Esse circuito atlântico de ideias consolidou uma consciência racial global e uma ética de solidariedade diaspórica que repercutiria diretamente entre estudantes africanos e antilhanos em Paris. A capital francesa, por sua vez, já era palco de intensa agitação política e editorial negra, com militantes como Lamine Senghor, Kojo Tovalou Houénou e Tiemoko Garan Kouyaté organizando associações e periódicos de defesa da “raça negra”, frequentemente em diálogo com correntes comunistas e marxistas. Nesse cenário parisiense, desempenharam papel decisivo, embora frequentemente eclipsado pela historiografia posterior, as irmãs Paulette, Émillie, Alice, Jane, Cécile, Lucie e Andrée Nardal (Boni, 2022[2014]; Mormin-Chauvac, 2025). Por meio do célebre salão literário que organizavam em Clamart, nos arredores de Paris, criaram um espaço privilegiado de mediação intelectual entre africanos, antilhanos e afro-americanos. Esse salão funcionava como ponte transatlântica de ideias, traduções e experiências, favorecendo a emergência de uma

consciência compartilhada de pertencimento racial; Senghor, entre outros estudantes africanos, frequentava regularmente essas reuniões. Tanto o espaço de profícuas trocas quanto as formulações¹⁰ delas anteciparam elementos centrais daquilo que Césaire, Senghor e Damas posteriormente sistematizariam como negritude. Paulette Nardal afirmaria, em carta de 1960, que ela e suas irmãs haviam “criado o caminho das pedras para os homens” (Boni, 2022[2014], p. 140), evidenciando o processo de apagamento que as relegou a um segundo plano em uma genealogia predominantemente masculina do movimento.

Assim, tratava-se de um momento-chave onde tomava lugar a confluência de revoluções atlânticas, elaborações intelectuais haitianas, articulações pan-africanistas, movimentos culturais afro-americanos, redes intelectuais e ativistas e experiências históricas que desestabilizaram as ideias de superioridade europeia. Toda essa profusão de acontecimentos no mundo negro impactaria os autores da *Négritude*. O ambiente acadêmico na França formaria uma espécie de *hub*, sobretudo com a circulação de estudantes vindos de partes da África e do Caribe. Nos termos de Kabengele Munanga, os “múltiplos contatos entre estudantes negros de diversas procedências abriram-lhes os olhos sobre a sorte reservada a seu povo em toda a parte” (2010, p. 42), um tipo de desencanto compartilhado que gerou uma consciência racial e um questionamento das bases coloniais e eurocêntricas.

Nesse contexto, um grupo de estudantes antilhanos, entre eles Étienne Léro, René Menil e Jules Monnerot, organizou a publicação da Revista *Legitime Défense*, 1932, que teve edição única. Ali, fizeram uma exortação a uma postura mais autoral, de modo a afastar a mimetização dos modelos literários franceses hegemônicos e dar espaço à singularidade das criatividades antilhanas. Alguns anos antes, Price Mars

¹⁰ Para além da sociabilidade, as Nardal tiveram atuação editorial central. Paulette Nardal foi cofundadora da revista *La Revue du monde noir* (1931–1932), onde atuou como secretária, editora e tradutora, e publicou, em 1932, o artigo “Éveil de la conscience de race”, no qual analisava a transição da assimilação para uma consciência racial afirmativa. Jane Nardal, por sua vez, já havia publicado em 1928, na *La Dépêche africaine*, o texto “L’Internationalisme noir”, no qual cunhou o termo “afrolatino” e propôs aproximações entre identidades negras e mestiças no espaço atlântico. Para uma análise mais detalhada da intensa produção das irmãs Nardal, ver Boni, 2022[2014]; Mormin-Chauvac, 2025.

havia publicado seu livro *Ainsi Parla L'Oncle*, obra fundamental e inspiradora de muitos dos movimentos de que falamos, na qual propôs o reconhecimento e valorização da herança africana nos fundamentos da cultura haitiana, abordou o vodu, a língua crioula, as histórias e tradições populares e encarou os mecanismos de alienação colonial que tornavam muito da produção da época mera imitação francesa. A peça inspirou intelectuais negros de toda parte. Nessa esteira, a equipe do *Legitime Défense* "defendia a personalidade antilhana esmagada durante os trezentos anos de escravidão e de colonização: pregava a libertação não apenas do estilo e da forma, mas também da imaginação e do temperamento negros" (Munanga, 2010, p. 46). Outra revista a sucedeu no mesmo discurso, dessa vez sem fazer distinção de origem: *Étudiant Noir*, tocada pelos jovens Aimé Césaire, Léopold Senghor e Léon Gontran Damas. Os três desenvolveriam um intenso intercâmbio pessoal, intelectual e político em torno da vontade de elaboração das experiências negras ressonantes em várias partes do mundo e de uma certa angústia por retomar as rédeas da narrativa sobre a própria existência. Todo um vocabulário nasceria daquele contexto - assimilação, consciência, identidade - na busca tateante por novas definições capazes também de refletir tanto a complexidade das questões, quanto as possibilidades de caminho que essa rotação de postura abriria.

É assim que Césaire publica o *Cahier d'un retour au pays natal* em 1939, que Lígia Ferreira define como uma "espécie de meditação poética e política, nas quais se entrelaçam, entre ruptura e programa, os fios de uma experiência pessoal e da existência torturada de uma raça" (Ferreira, 2006, p. 171). Foi a primeira vez que o termo *negritude* apareceu, criando uma espécie de língua franca, um vocabulário que exprimisse a nomeação de uma pluralidade de experiências que explodiam em várias partes, emergindo de diferentes singularidades, situações nacionais, estratégias e perspectivas de luta e vivência que a tinham como eixo comum.

Minha negritude não é uma pedra, sua surdez se lança contra o clamor do dia.
Minha negritude não é uma película de água morta sobre o olho morto da terra.
Minha negritude não é nem uma torre nem uma catedral.
Ela mergulha na carne vermelha do solo.

Ela mergulha na carne ardente do céu.

Ela rompe a prostração opaca com sua justa paciência. (Césaire, 1939, minha tradução)

Nesse sentido, “conscientização, atitudes, sentimentos, posições políticas, valores morais, espirituais, psicológicos: os sentidos a que remete *négritude* perturbam toda investigação sobre a origem de fenômenos que pré-existiram à criação da palavra” (Ferreira, 2006, p. 172). E o que inicialmente se configurou como um movimento sobretudo literário e estético, ganharia crescente profundidade e se expandiria com os tensionamentos e aportes históricos, científicos, filosóficos e políticos de figuras como Cheik Anta Diop e Frantz Fanon. Diop (1954, 1960) conferiu ao movimento fundamentação histórica por meio de investigação multidisciplinar ao sustentar a origem africana da humanidade e a centralidade do Egito antigo como civilização negra, desmontando o mito da supremacia ocidental e a tese de uma África “a-histórica”¹¹. Fanon (2020[1952], 2022[1961]), por sua vez, complexificou o debate ao pensar o racismo no plano do inconsciente e do imaginário social, demonstrando que a alienação das comunidades negras não era apenas econômica, mas também correspondia a um processo de desenraizamento ontológico pautado na raça. Ao evidenciar a dupla alienação do sujeito colonizado - explorado como trabalhador e desfigurado como ser humano -, e ao conceber a violência revolucionária como ruptura psíquica e política com o regime colonial, Fanon afirmou a autonomia do racismo como sistema estrutural de dominação, irreduzível à luta de classes. Em conjunto, Diop e Fanon aprofundaram a negritude como um programa crítico de

¹¹ O impacto de Cheikh Anta Diop para a negritude foi decisivo ao conferir ao movimento uma base científica e histórica que ultrapassava sua dimensão literária inicial. Em seu trabalho, saudado por Aimé Césaire como marco intelectual para o despertar africano, Diop mobilizou abordagens multidisciplinares - da egiptologia à linguística e às ciências exatas - para sustentar a centralidade africana na história da civilização. Sua tese do “Egito negro”, ao afirmar o caráter africano da civilização faraônica, confrontou diretamente os pressupostos eurocêntricos e a ideia de uma África “a-histórica”, reivindicando para o continente protagonismo histórico e cultural. Ao mesmo tempo, defendeu a unidade cultural africana e um projeto político pan-africanista de integração continental, em diálogo com tradições como as de Marcus Garvey. Ao lado de Frantz Fanon, contribuiu para deslocar a negritude de uma atitude predominantemente estética para uma estratégia de reabilitação histórica e libertação nacional, oferecendo fundamentos teóricos para o enfrentamento do racismo em bases históricas e epistemológicas.

combate intelectual e político. Assim, configurou-se como um movimento que articulava teoria e prática. Em retrospectiva, Moore avalia que

O [*Cahier*] repudia qualquer veleidade assimilacionista. Bem pelo contrário, exalta no *protagonismo negro* a única via possível para a descolonização política e mental das sociedades negras sob dominação ocidental. O *racismo* teria que ser confrontado no próprio terreno de sua enunciação: a *raça* (Moore, 2010, p. 17).

Em sua visão, portanto, a *negritude* assume a noção de raça não com vistas a um essencialismo reducionista, mas sim no propósito de desmistificá-la e confrontar as engrenagens do racismo (Moore, 2010, p. 19). Segundo Munanga (2010), é possível dividir esse movimento em dois momentos distintos. No primeiro, imperava uma definição de *negritude* em torno dos eixos identidade, fidelidade e solidariedade para com os povos negros de todo o mundo; no segundo, esse sentido se aprofundou em dimensão política a tal ponto que o aproximou ao pan-africanismo enquanto luta pela emancipação dos povos negros do colonialismo ocidental.

Em 1950, Césaire publica *Discurso sobre o Colonialismo* (2020[1950]), uma nova flecha incendiada lançada em um contexto de grande tensão em meio à empreitada anticolonialista. Tratou-se de uma crítica contundente e poética aos efeitos devastadores da dominação europeia sobre as nações colonizadas. O autor desmistifica a narrativa do progresso civilizatório, revelando que a colonização atua como um processo de descivilização do colonizador, que recorre à violência brutal e ao sadismo para manter o controle econômico e político. Através de uma análise histórica e literária, Césaire denuncia a hipocrisia do humanismo ocidental, estabelecendo conexões entre as práticas coloniais e a ascensão do fascismo na Europa.

Após as experiências de publicações que buscassem abordar positivamente a experiência negra com as revistas anteriores – como *Legitime Défense* e *Étudiant Noir*, das quais já falamos –, *Présence Africaine* seria fundada em 1947 por Alioune Diop e Christiane Diop, em colaboração com intelectuais antilhanos e africanos, Césaire, Senghor e Damas entre eles. Naquela empreitada, conseguiram o apoio de intelectuais de destaque internacional à época, como André Gide, Richard Wright, Albert Camus,

Emmanuel Mounier e Jean Paul-Sartre. O grupo foi responsável por publicações¹² que fizeram da revista uma plataforma de intercâmbios de ideias e debates sobre as elaborações e rumos do pan-africanismo e da negritude, da experiência negra em várias partes do mundo.

Não é de se surpreender, no entanto, que não se tratasse de um acordo capaz de abarcar uma multitude de experiências complexas sem que seus sentidos fossem disputados ou gerassem atritos. Entre os próprios fundadores do movimento, isso foi uma realidade. Alguns tensionamentos se acirraram com os anos, assim como as divergências sobre ideias de autonomia ou independência no contexto das colônias e como a liberdade realmente se pareceria na prática¹³. Durante longos anos, Senghor impôs sua perspectiva sobre a proposição, a partir de uma postura política que o distanciou de seus colegas, na medida em que progressivamente assumiu uma conduta mais integracionista entre colônia e metrópole, tendo se esforçado para confinar o movimento ao plano estético e literário inicial¹⁴. Senghor dominou o cenário da *négritude* por anos a fio, em especial diante do longo silêncio de Césaire, que só viria a endereçar publicamente a questão e dirimir os questionamentos acerca do seu

¹² Diversos autores publicaram textos e reflexões na *Présence Africaine* ao longo dos anos: entre outros, Roger Bastide, Cheik Anta Diop, Ousmane Sembène, Jomo Kenyatta, Senghor, Fanon, além de hospedar as traduções francófonas de figuras como Kwame Nkrumah, Chinua Achebe e Wole Soyinka.

¹³ No âmbito da negritude francófona, as tensões entre autonomia e independência refletiram visões divergentes acerca do futuro das colônias africanas e antilhanas. De um lado, Senghor defendia um anticolonialismo conciliador, pautado na integração gradual à França e na construção de uma comunidade supranacional, privilegiando a autonomia com manutenção de laços políticos e culturais com a metrópole. De outro, embora inicialmente também vinculado ao projeto republicano francês, Césaire protagonizou a aprovação da Lei da Departamentalização de 1946, que transformou antigas colônias em departamentos ultramarinos, buscando igualdade de direitos no interior da República - posição que lhe rendeu críticas por reforçar a dependência institucional. A partir dos anos 1950, figuras como Fanon e Diop passaram a denunciar tais propostas como formas mitigadas de dominação, defendendo a ruptura revolucionária e a independência nacional plena. Assim, a negritude dividiu-se entre uma vertente moderada, favorável à autonomia e à coexistência no quadro francês, e uma vertente radical, que exigia soberania política absoluta e a superação das estruturas coloniais. A questão tomou proporções cada vez maiores e foi um dos grandes pontos de crítica dos detratores do movimento. Para uma visão em retrospectiva de Césaire, que confere uma profundidade maior a partir da sua experiência direta no caso da Martinica, ver Césaire (2024), além do prefácio de Moore (2010) ao Discurso sobre a Negritude.

¹⁴ O banimento de Cheik Anta Diop do Senegal, assim como de outros intelectuais e militantes dissidentes, durante a presidência de Senghor é um dos sintomas da exacerbação desses embates.

entendimento do que era a *négritude* décadas depois¹⁵, no *Discurso sobre a Negritude* (2010[1987]). Àquela altura, a noção estava totalmente atrelada às escolhas políticas de Senghor. Idealizadores da noção junto com Damas, Senghor e Césaire terminaram por fincar perspectivas distintas, mesmo opostas, no que tange ao seu significado mais profundo. Enquanto Senghor trilhou um caminho institucional, sobretudo nos seus vinte anos de presidência no Senegal, de parceria e convivência com o (neo)colonialismo francês, Césaire optou por um certo silêncio do ponto de vista acadêmico¹⁶. A Conferência, no entanto, deu a oportunidade de uma manifestação ostensiva do autor após tantos anos de silêncio, de modo a marcar na história seu contraponto ao que havia insistido a política senghoriana. Em sua perspectiva (Césaire, 2010, p. 108), assim, a Negritude “resulta de uma atitude proativa e combativa do espírito”, diante da “tomada de consciência da diferença”, “uma maneira de viver a história dentro da história”. Não se trata de um essencialismo de natureza biológica, mas da “soma de experiências vividas que terminaram por definir e caracterizar uma das formas de humanismo criado pela história; é uma das formas históricas da condição humana”. É a “revolta contra o reducionismo europeu”, esse que partia de uma “tendência instintiva de uma civilização eminente e prestigiosa de abusar do seu próprio prestígio, para instalar o vazio em torno dela” (Césaire, 2010, p. 108-110): “Se a Negritude não foi um impasse, é porque ela nos levava além. Aonde ela nos levava? Ela nos levava a nós mesmos. (...) Era a apropriação do nosso passado por nós mesmos (...), a fulguração intermitente do nosso possível devir”.

¹⁵ O discurso foi proferido por ocasião da Primeira Conferência Hemisférica de Povos Negros da Diáspora (Homenagem à Aimé Césaire), a que ele atendeu a convite de Carlos Moore, ocorrida em 1987. Participaram dessa conferência eminentes personalidades negras, dentre elas, Lélia Gonzales e Abdias Nascimento (Césaire, 2010).

¹⁶ Embora nunca tenha se posicionado abertamente contrário a Senghor, aparentemente por razões afetivas e pelo reconhecimento de sua importância para suas elaborações tanto intelectuais quanto pessoais (cf. Moore, 2010; Césaire, 2024), as peças de Césaire e outras produções laterais já davam indícios da sua convicção da negritude em uma direção distinta.

O movimento da *négritude* bebeu de fontes que jorraram em várias partes, consolidou-se e ecoou pelo mundo, para além das fronteiras do mundo negro francófono. Afirmou Munanga (2010, p. 39):

O vento que as levou soprou a partir das Américas, tendo como origem provável os Estados Unidos, passando pelo Haiti, seguindo seu caminho até a Europa, manifestando-se na Inglaterra para se cristalizar, enfim, na França, em Paris, no Quartier Latin. A partir daí alastra-se, cobrindo toda a África negra e os Negros em diáspora, isto é, as Américas.

No Brasil, a noção só ganhou mais terreno a partir dos anos 1970. Mas, bem antes disso, o movimento encontraria ressonâncias tanto no campo da militância quanto da academia, assim como nas intercessões entre os dois. De acordo com Muryatan Barbosa (2013), a primeira menção a *négritude* no Brasil se deu em 1948, através de uma exaltação à publicação de *Présence Africaine* encontrada no jornal *Quilombo*, publicação organizada pelo Teatro Experimental do Negro. O TEN, como é comumente referido, foi criado no Rio de Janeiro em 1944, por iniciativa de Abdias Nascimento em conjunto com outros intelectuais negros, como Léa Garcia, Ironides Rodrigues e Ruth de Souza. Seu propósito era atuar em diversas frentes, no campo das artes, da educação e da cultura, no sentido da valorização da população negra e da cultura negro-africana, diante da constatação de que estes haviam sido negados e aviltados desde os tempos coloniais por uma elite que “portava a bagagem mental de sua formação metropolitana européia, imbuída de conceitos pseudo-científicos sobre a inferioridade da raça negra” (Nascimento, 2004, p. 210). O projeto durou quase vinte anos e, em meio a críticas e acusações, as propostas do TEN remexeram diversos campos de atuação, colocando diretamente o dedo na ferida da tensão racial e conectando-se com os debates que circulavam para além das fronteiras nacionais.

Assim, o TEN atuou em diferentes frentes, de uma parte direcionadas a denunciar o que chamou de “equívocos da alienação dos chamados estudos afro-brasileiros” e, por outra, a conscientizar a comunidade negra acerca da situação que lhe acometia. “Tarefa difícil, quase sobre-humana, se não esquecermos a escravidão espiritual, cultural, socioeconômica e política em que foi mantido antes e depois de

1888, quando teoricamente se libertara da servidão” (Nascimento, 2004, p. 211). O jornal *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro* funcionaria como um canal de divulgação dos trabalhos do TEN, trazendo reportagens, entrevistas e publicações de interesse. Nos termos de Macedo (2005, p. 193-194), o jornal funcionou sobretudo como um fórum de discussão que encampava “idéias, propostas e representações de intelectuais (negros e brancos) e ativistas negros a respeito da população afro-brasileira dos anos 1940 e 1950” e a denúncia das injustiças raciais, de modo que permitiu uma exploração das noções de negritude em ressonância com o que se passava nos Estados Unidos e na Europa. Assim, além de configurar-se como uma plataforma de elaborações e debates sobre a situação nacional, funcionaria também como um espaço de interlocução com movimentos ocorridos em outras partes do mundo, incluindo a *négritude* francófona, de modo que se estabeleceu um fluxo de trocas entre o grupo em torno do *Présence Africaine* e os membros do TEN, entre permutas de artigos e colaborações (ver Nascimento, 2004; Macedo, 2005; e Barbosa, 2013).

Os pensadores situados no Brasil elaborariam a negritude com tintas próprias. Barbosa (2013) propõe que houve três fases na recepção das ideias da negritude no Brasil. A primeira, no fim dos anos 1940, marcada por uma visão mais “patriótica e domesticada” da negritude, muito informada pela tentativa de Guerreiro Ramos em associá-la ao pacto da democracia racial. A segunda que, de maneira polêmica, marcaria algumas tensões presentes no Congresso do Negro, de que falaremos logo adiante. E a terceira viria de uma visão mais “afirmativa e dinâmica”, decorrente das releituras e reformulações do próprio Guerreiro Ramos ao longo da década de 1950. Todas elas, no entanto, disseram menos respeito a uma mera reprodução automática de conceitos e mais em um sentido dinâmico e ativo, como inspiração conectada à experiência prática vivida nacionalmente, “motivando, sobretudo, uma reflexão do negro brasileiro sobre si mesmo e sua posição no mundo” (Barbosa, 2013, p. 182)

Guerreiro Ramos foi, portanto, um dos principais impulsionadores da *négritude* como proposta de intervenção política e racial, embora sua própria percepção sobre a noção tenha variado ao longo do tempo. Inicialmente, na esteira do que também

afirmou Roger Bastide como veremos adiante, enxergava a mestiçagem como modo de efetivação da negritude (Macedo, 2005, p. 182). Guerreiro Ramos proporia uma relação entre democracia racial e negritude, no sentido de não romper com um projeto integracionista em alta naquele momento, voltado a afirmar a cidadania negra diante do Estado e da sociedade brasileira. Nos termos de Guerreiro Ramos,

A negritude não é um fermento de ódio. Não é uma cisma. É uma subjetividade. Uma vivência. Um elemento passional que se acha inserido nas categorias clássicas da sociedade brasileira e que as enriquece de substância humana. Humana, demasiadamente humana é a cultura brasileira, por isto que, sem desintegrar-se, absorve as idiosincrasias espirituais, as mais variadas. E até compõe com elas a sua vocação ecumênica, a sua índole compreensiva e tolerante. A cultura brasileira é, assim, essencialmente católica, no sentido de que nada do que lhe é humano lhe é estranho. (Guerreiro Ramos, 2003, p. 117 *apud* Barbosa, 2013, p. 176)

A negritude seria, nesse caso, parte compositora da vocação democrática, ecumênica e tolerante do país para liderar mundialmente um paradigma de relações raciais. Uma interpretação da negritude como uma ideia de africanidade e retorno ao continente africano acabava resvalando em acusações de "racismo às avessas" e de antipatriotismo, o que as lideranças do TEN buscavam evitar, privilegiando uma proposta mais conciliadora em um momento inicial (Barbosa, 2013). A visão crítica de suas lideranças, no entanto, foi se aguçando e complexificando essa percepção. Desse modo, Nascimento e Guerreiro Ramos liderariam um caminho de crítica às abordagens acadêmicas realizadas até então, propondo encaminhamentos dos debates teóricos sobre relações raciais para uma ação mais prática ou, em seus próprios termos, pragmática.

Como vimos, o TEN conjugou ações artísticas, educacionais, culturais, políticas e sociais e tinha como um de seus grandes propósitos resgatar os valores negros que haviam sido "violentados, negados, oprimidos e desfigurados" (Nascimento, 1968, p. 36). Diante da sobrevida da escravidão, "a herança cultural é que ofereceria a contra-prova do racismo, navegador da identidade espiritual da raça negra, de sua cultura de milênios" (1968, p. 36). Não se tratava exatamente de rechaçar a importância ou os investimentos acadêmicos na compreensão dos fenômenos culturais e, em especial, os

religiosos. No entanto, os fundadores do TEN tinham um olhar crítico às produções anteriores, na medida em que entendiam configurar uma abordagem que, em suas variações, contribuía para cristalizar “o negro” como objeto a ser escarafunchado, folclorizado, explorado, mas não valorizado. Nascimento (1968, p. 35) afirma que a sociedade brasileira tendeu a confinar a população negra à subalternidade, reservando uma pequena área onde seu protagonismo era consentido: “carnaval, macumba, futebol e gafieira”, reserva essa que compunha o quadro que fomentaria uma percepção folclorizada e reducionista da experiência negra, ignorante das condições sócio-históricas que a empurravam para uma condição geral de miserabilidade. Sua caneta crítica sublinhou um contraste entre a maioria da população, tragicamente conformada ao confinamento do que chama de “área lúdica”, e os grupos empenhados em “elevar o padrão de vida de seus irmãos de côr”, o que incluía “afirmar e desenvolver a cultura ancestral trazida da África, não no sentido de um retrocesso histórico, porém valorizando a contribuição original da cultura negra no enriquecimento espiritual da nova Pátria”.

É nesse sentido que desenvolveu suas críticas aos grupos de estudiosos responsáveis pelos I e II Congressos Afro-Brasileiros de Recife e da Bahia nos anos 1930, que, em sua visão “descreveram o negro sob aspectos históricos, antropológicos, folclóricos, etnográficos, usaram o negro como matéria prima de pesquisas”, tratando-o como “o micróbio sob o olho do microscópio”, perspectiva descolada das “reivindicações práticas e objetivas da gente negra” (Nascimento, 1968, p. 36). Por isso teriam elegido o que nomeia como “o lado mais vistoso e ornamental da vida negra - os candomblés, a roda de samba, a capoeira”, aquele que serviria a uma “coisificação” com vistas a torná-la estática, fixa, alheia ao dinamismo de seu entorno social.

No mesmo sentido seguem as palavras de Guerreiro Ramos, em suas críticas em particular aos pensadores do campo das Ciências Sociais.

Ambos estes conchaves foram predominantemente acadêmicos ou descritivos. Exploraram o que se pode chamar de temas de africanologia, bem como o pitoresco da vida e das religiões de certa parcela de negros brasileiros. Apesar da participação

de elementos de cor, esses dois foram congressos "brancos" pela atitude que assumiram em face da questão, como também pelos temas focalizados, temas de interesse remoto do ponto de vista prático. Mas isto é dito aqui sem nenhum intuito de empequenecer tais congressos afro-brasileiros. É de justiça reconhecer que eles desbravaram o caminho para os movimentos atuais. (Guerreiro Ramos, 1954, p. 20)

Marcando posição em relação àquelas correntes de pensamento reunidas nos I e II Congressos Afro-brasileiros, o TEN promoveu a Convenção Nacional do Negro em São Paulo, em 1945, com outra edição no Rio de Janeiro, em 1946, na intenção de estabelecer as bases para uma atuação mais ativista em uma guinada política de atuação e defesa de direitos da população negra. Um dos resultados do encontro de São Paulo foi o Manifesto à Nação Brasileira, uma pauta de reivindicações que posteriormente foi encaminhada a partidos políticos, líderes e candidatos às eleições presidenciais e à Assembleia Constituinte que resultou na Constituição Federal de 1946¹⁷. Um dos pleitos era o de reconhecimento do racismo como crime de lesa-pátria, de impulsionamento da inclusão de alunos negros nos estabelecimentos de ensino secundário e superior e a adoção de medidas governamentais para a elevação do nível econômico, cultural e social dos brasileiros.

Embora a estratégia fosse encaminhada dentro das linhas democráticas que se delineavam e fugisse, naquele momento, de um enfrentamento, privilegiando uma visão integracionista, aquela articulação gerou incômodos na elite brasileira, expressos como condenação daquilo que seria um "racismo às avessas", preconceito dos negros contra os brancos. Essa acusação ecoava aquelas que os idealizadores da négritude francófona sofreriam e que seguiria insistindo toda vez que um grupo de pessoas negras ousasse se reunir e organizar algum modo de resistência às imposições

¹⁷ Nos termos de Nascimento, tratou-se de um dos precedente da lei Afonso Arinos e do tratamento jurídico do racismo no ordenamento brasileiro: "Resumindo na sua "Declaração Final" o anseio e as aspirações coletivas do grupo negro, a convenção encaminhou à Constituinte de 1946 (através do Senador Hamilton Nogueira) sua proposta de inserir a discriminação racial como crime de lesa-pátria, com uma série de medidas práticas em prol de sua eliminação. **Pouco conhecidos são esses antecedentes da lei antidiscriminatória que ficou conhecida, posteriormente, como Lei Afonso Arinos, e cujos termos ficaram muito aquém do previsto no projeto de emenda constitucional patrocinada pela convenção.**" (Nascimento, 2004, meu grifo)

racistas¹⁸ (Nascimento, 1968, 2004; Macedo, 2005; Barbosa, 2013). Nos termos de Nascimento:

A menção pública do vocábulo “negro” provocava sussurros de indignação. Era previsível, aliás, esse destino polêmico do TEN, numa sociedade que há séculos tentava esconder o sol da verdadeira prática do racismo e da discriminação racial com a peneira furada do mito da “democracia racial”. Mesmo os movimentos culturais aparentemente mais abertos e progressistas, como a Semana de Arte Moderna, de São Paulo, em 1922, sempre evitaram até mesmo mencionar o tabu das nossas relações raciais entre negros e brancos, e o fenômeno de uma cultura afro-brasileira à margem da cultura convencional do país. (Nascimento, 2004, p. 210)

Instaurava-se, assim, a linha pragmática do TEN, buscando atuar na posição de mediador entre a população negra e o projeto de nação que se elaborava na redemocratização pós-Estado Novo, expandindo uma rede de alianças e de atuação no sentido de uma reforma em vários níveis: institucional, jurídico, social, mas também subjetivo, extirpando complexos de inferioridade e preparando o terreno no sentido de uma integração cidadã plena. O campo acadêmico entrava nessa articulação, tanto na construção das alianças que poderiam fundamentar os passos seguintes, apontando caminhos de desenvolvimento teórico-prático, quanto fomentando produções mais autônomas. Essas possibilidades eram entendidas pelos seus propositores como distintas das abordagens anteriores, dado que a “corrente pragmática repugnava o uso do negro como objeto, material etnográfico” e buscava sair daquela “postura quietista e alienada – ainda que humanitária e plena de filantropismo” que estava marcada por uma “fruição estético-epicurista do estudo descritivo” que pouco efeito prático teria para a vida da população negra (Nascimento 1968, p. 44-45):

¹⁸ O chamado “haitianismo” designa, no vocabulário político do Brasil oitocentista, o temor, frequentemente mobilizado de forma retórica pelas elites, de que uma insurreição escrava nos moldes da Revolução Haitiana viesse a ocorrer no Império. A independência do Haiti em 1804, com a formação da primeira república negra das Américas, converteu-se em poderoso símbolo de subversão da ordem escravista e alimentou discursos parlamentares, textos da imprensa e medidas repressivas voltadas ao controle da população negra. Mais do que um movimento organizado, o haitianismo operou como categoria de acusação e “fantasma político”, acionado em momentos de tensão social - como após a Revolta dos Malês - para justificar vigilância, repressão e contenção de debates abolicionistas. Em grande medida, esse “temor” segue ecoando sempre que alguma articulação de base negra toma espaço. Sobre o tema, ver, entre outros, Reis (2003) e Queiroz (2025).

Inauguramos a fase prática, oposta ao sentido acadêmico e descritivo dos referidos e equivocados estudos. Não interessava ao TEN aumentar o número de monografias e outros escritos, nem deduzir teorias, mas a transformação qualitativa da interação social entre brancos e negros. (...)

O que então se valorizava e divulgava em termos de cultura afro-brasileira, batizado de “reminiscências”, eram o mero folclore e os rituais do candomblé, servidos como alimento exótico pela indústria turística (no mesmo sentido podemos inscrever hoje a exploração do samba, criação afro-brasileira, pela classe dominante branca, levada nos últimos anos ao exagero do espetáculo carnavalesco luxuoso e, pela carestia, cada vez mais longe do alcance do povo que o criou). (Nascimento, 2004, p. 211-212)

Assim, teve lugar a Conferência Nacional do Negro de 1949, um evento preparatório de caráter político e ideológico. Durante o encontro, aprovou-se por unanimidade um temário dividido em seis eixos que norteariam o congresso de 1950: História, Vida Social, Sobrevivências Religiosas, Sobrevivências Folclóricas, Línguas e Estética. Analisando o jornal *Quilombo*, Macedo (2005) sublinha que a publicação do temário enfatizava cultura e religiosidade. Na edição seguinte do jornal, a nota “Branco de alma preta” evidenciaria como aquelas manifestações eram percebidas no contexto crítico e pragmático das lideranças do TEN como legítimas e dignas de respeito, mas não necessariamente centrais no projeto de “elevação cultural e melhora sócio-econômica”:

Porque somente procurando eleger o nível cultural dos negros se estará promovendo obra de anti-racismo, e não como fazem certos cavalheiros, como o prefeito Mendes de Moraes, por exemplo, que pelo simples fato de gastar a rodo com o carnaval, já se julga merecedor da gratidão dos pretos cariocas. Não. Essa demagogia está caduca. *Quem é democrática[mente] sincero, quem não guarda sentimentos antinegro, evita a segregação, o amesquinamento do povo de cor, ajuda-o a se elevar em dignidade pessoal e coletiva e isso só se consegue com estudo e não através de carnavais, escolas de samba, terreiros de macumbas, que mesmo sendo, como de fato são legítimas manifestações da alma negra, do instinto e da sensibilidade do negro, não o ajudam a galgar posições mais elevadas nos quadros de nossa sociedade* (Quilombo, 2003[1949], p. 49 *apud* Macedo, 2005, p. 184-185, grifos do autor)

Diante do viés marcadamente crítico e avesso aos investimentos acadêmicos anteriores nas manifestações culturais e religiosas, não deixa de ser curioso o fato de que Édison Carneiro integrou a comissão organizadora tanto da Convenção de 1949 quanto do próprio Congresso do Negro, participando ativamente do desenho e da

construção daqueles encontros. A experiência de Carneiro com as religiões de matriz africana e seus esforços no II Congresso Afro-Brasileiro no sentido de integrar o povo de terreiro aos debates e tornar aquele espaço não apenas acadêmico, mas também de interesse popular e mesmo político, além de suas divergências e embates com Freyre, parecem contrastar com essa leitura acerca dos movimentos acadêmicos anteriores. Embora Nascimento não rechaçasse a importância das religiões de matriz africana e outras manifestações culturais para a vida negra, criticava fortemente o que entendia como uma abordagem folclorizada que reduzia a experiência negra a um plano ornamental e diminuído de importância, pouco pragmático diante dos desafios enfrentados. Mas, para além disso, algumas de suas manifestações à época deixavam entrever uma visão de que as “massas” negras necessitavam da condução de uma certa “elite intelectual”, negra evidentemente, mas essencial ao “correto” direcionamento com vistas à emancipação. Esses pontos de tensão e divergência entre os organizadores eclodiriam a partir do Congresso, girando muito em torno das disputas sobre os sentidos e apropriações da *negritude*. Voltaremos a esse ponto mais adiante. Nas palavras de Nascimento, o futuro Congresso estaria assim definido:

O *Primeiro Congresso do Negro* pretende dar uma ênfase toda especial aos problemas práticos e atuais da vida da nossa gente de côr. Sempre que se estudou o negro foi com o propósito evidente ou a intenção mal disfarçada de considerá-lo um ser distante, quase morto, ou já mesmo empalhado como peça de museu. Por isso mesmo o Congresso dará uma importância secundária, por exemplo, às questões etnológicas, e menos palpitantes, interessando menos saber qual seja o índice encefálico do negro, ou se Zumbi suicidou-se realmente ou não, do que indagar quais os meios que poderemos lançar mão para organizar associações e instituições que possam oferecer oportunidades para a gente de côr se elevar na sociedade. Deseja o Congresso medidas eficientes para aumentar o poder aquisitivo do negro, tornando-o assim um membro efetivo e ativo da comunidade nacional. (Nascimento, 1982, p. 43)

1.3.1 I Congresso do Negro

Nascimento, Guerreiro Ramos e Carneiro foram os organizadores do certame. Ao longo dos dias, foram apresentadas cerca de 35 comunicações¹⁹, além de debates transversais como a mesa-redonda *Há um problema do negro no Brasil?*. Os temas dos trabalhos variaram e as apresentações eram seguidas da avaliação de relatores e de uma moção de aprovação ou não pelo corpo do Congresso. A leitura dos debates que se seguiram às apresentações e dos comentários de Nascimento demonstra a ênfase conferida ao caráter pragmático do encontro, muitas vezes interrogando sobre os desdobramentos práticos das teses apresentadas (Nascimento, 1982). Embora presentes como temas centrais das comunicações de vários autores, as religiões de matriz africana perderam a centralidade que marcou os Congressos Afro-Brasileiros anteriores. Durante quase todo o congresso, os debates ocorreram de modo razoavelmente tranquilo, mesmo entre divergências de pontos de vista. Isso incluiu alguns tensionamentos entre ativistas de outras organizações negras, como a União dos Homens de Cor (UHC), o TEN e os militantes mais ligados às universidades (cf. Macedo, 2005, p. 199).

Mas as tensões presentes iriam eclodir na sessão que discutiu a tese de Ironides Rodrigues, *Estética da Negritude*²⁰, no penúltimo dia de atividades. Influenciado pelo ensaio *Orfeu Negro* de Jean-Paul Sartre, Rodrigues defendia que a população negra possuía uma sensibilidade hiperdesenvolvida para as artes (música, poesia, dança) em decorrência de atributos específicos de sua “raça”. Foi o estopim para fazer vir à tona as tensões, levando a uma ruptura entre os participantes. Intelectuais como Luiz de Aguiar Costa Pinto e Edison Carneiro reagiram duramente à tese, acusando-a de

¹⁹ Entre os trabalhos, Bastide contribuiu com dois trabalhos, *Sonhos de negros* e *A Criminalidade Negra no Estado de São Paulo*; Guiomar Ferreira Matos, *Sobre o trabalho doméstico*; Thales de Azevedo, *Fórmula étnica da população da cidade de Salvador*; Guerreiro Ramos, *UNESCO e relações de raça*; Celso Alves Rosa, *Influência da língua negra na língua portuguesa*; Mário Barata, *Escultura de origem negra no Brasil*; Darcy Ribeiro, *Música folclórica*; Oracy Nogueira, *Escravidão e Abolicionismo em São Paulo*; Édison Carneiro, *O quilombo da Carlota e Iemanjá e a mãe d'água*; Nunes Pereira, *O Negro na Ilha de Marajó*; Duviliano Ramos, *A posse útil da terra entre os quilombolas* (cf. Nascimento, 1982; Macedo, 2005; Pereira, 2007).

²⁰ Nascimento (1968) menciona o extravio do texto de Rodrigues e de parte dos trabalhos apresentados no Congresso durante o auto-exílio de Nascimento. Os trechos conhecidos da tese são apenas aqueles registrados no livro de L. A. Costa Pinto (1953).

promover um “messianismo racial” ou um “racismo às avessas” e vendo naquela mobilização da noção de negritude um perigo que poderia acirrar “ódios e rivalidades injustificáveis” (cf. Nascimento, 1982; Macedo, 2005; Pereira, 2007).

As noções de negritude em disputa eclodiram naquele momento de tal modo que a cisão afetou o desfecho do Congresso e a relação entre os organizadores. Ao fim dos trabalhos, votou-se uma declaração final que continha posicionamentos e uma série de recomendações de várias ordens: incentivo aos estudos sobre as reminiscências africanas e dos “meios de remoção das dificuldades dos brasileiros de côr”; impulsionamento da inclusão da população negra nos variados níveis educacionais, políticos e sociais; criação de institutos de pesquisa; realização periódica de congressos culturais e científicos; a “reeducação e desrecalcamento em massa” com a “transformação de atitudes” através, sobretudo, das artes (Nascimento, 1982, p. 293-294). No entanto, Nascimento narra a tentativa de aprovação de um texto-manifesto alternativo àquele fruto das discussões amadurecidas ao longo das sessões e deliberado em assembleia, proposto por um grupo particular de cientistas sociais, que decidiu marcar sua divergência. A “Declaração dos Cientistas” marcava posição negando qualquer tipo de hierarquização entre raças, fosse “física, intelectual ou emotiva” e que “o negro brasileiro (...) embora ainda conserve reminiscências africanas em certas atitudes sociais, já constituiu um ser fundamentalmente brasileiro, parte da cultura nacional do Brasil”, de tal modo que “provavelmente encontraria sérias dificuldades para se adaptar novamente à vida na África” (Nascimento, 1982, p. 399-400). Um eco daquelas acusações de “racismo às avessas”, junto a uma crítica às perspectivas de valorização da experiência da negritude que, desse ponto de vista, seriam apenas uma essencialização superficial que intentava inverter a régua da gradação racial.

Na avaliação de Nascimento (1982, p. 11), tratou-se de uma cisão entre os efetivos militantes, o povo negro, e os cientistas: “o fato é que aquele grupo, autodefinindo-se como de ‘homens de ciência’, redigiu uma outra ‘Declaração’, impugnada pela assembleia do Congresso, na qual externa todo o seu ‘pavor científico’

de uma aliança prática e concreta com o povo afro-brasileiro”. Sua “objetividade científica lhes vetava qualquer engajamento” na direção de uma melhor qualidade de vida para a comunidade negra, escopo do encontro. A declaração foi arquivada e o Congresso aprovou a declaração final como seu documento oficial.

Mas uma questão decorrente que persistiu foi a cisão entre os organizadores. Édison Carneiro se posicionou ao lado dos cientistas e seria bastante vocal em marcar seu posicionamento. As divergências entre Carneiro e o TEN, em particular Nascimento, se acirraram a partir daquele embate. Em texto de 1953 incluído na coletânea “Ladinos e Crioulos” (1964), critica os Congressos Afro-Brasileiros, dos quais não apenas fizera parte, como fora mesmo organizador. Aqueles encontros, escreveu, “inauguraram a estação de espetáculos do negro”, de modo que, ainda que reconheça que tenham reunido trabalhos originais, alguns de “primeira qualidade”, “muito mal fizeram à inteligência do problema do negro”. Desse modo, escreveu que “estas duas atitudes - a de considerar o negro um estrangeiro e a preferência pelas suas religiões - desgraçaram os estudos do negro” (1964[1953], p. 121). Isto porque teriam dado suporte à proliferação de agrupamentos reunidos sob o signo da afro-brasilidade, que buscavam criar espaços de encontro, movimento e articulação prioritária ou exclusivamente negros, marcando uma condição estrangeira quando, para ele, deveriam sublinhar a integração. Carneiro consolidou uma visão crítica aos agrupamentos eminentemente negros, crítica que se estende à criação de organizações como o TEN, cuja aproximação com a política e estética da negritude francófona e norte-americana lhe causava desconfiança. Fazia, nesse sentido, uma espécie de equivalência generalizada que colocaria lado a lado as ideias eugênicas de hierarquia das raças e o que chama de “supremacismo negro” que moveria os “setores da elite negra intelectualizada”, informado por um “tom de exaltação que a sua precariedade não justificava” (1964[1953], p. 121).

Mais do que isso, a seu ver tratava-se de uma “reatualização por parte de uma “elite negra” dos “males” do exotismo²¹ – do “negro como espetáculo” – da “fase afro-brasileira”, da qual ele próprio fora um dos principais protagonistas, mas que acreditava superada” (Rossi, 2020, p. 9). Expunha, assim, em ácidas linhas a divergência aberta ao final do Congresso. Para Carneiro, não havia dúvidas que se deva pensar a experiência negra apenas e tão somente como parte da sociedade brasileira, cidadãos brasileiros integrados que deram suas contribuições aos destinos da nação e, por essa razão, não deveriam ser entendidos e marcados como “estrangeiros”. As influências, a seu ver, foram recíprocas e deveriam ser consideradas parte de um conjunto social integrado, dado que “o negro” àquela altura “já era um velho cidadão brasileiro, identificado com as vicissitudes da nossa gente”, embora tenha sido considerado “para os estudiosos de elementos negros de elite, um estrangeiro” (Carneiro, 1964[1953], p. 116 *apud* Rossi, 2020).

Nascimento, a seu turno, também teceu duras críticas a Carneiro, adjetivando-o de cientificista e distanciado da realidade prática da vida negra, autor de uma ““ciência” de periferia [que] não lhe permitiu penetrar até à intimidade do negro. Recriou nos livros os candomblés, o folclore, com a marca do superficial, do esquemático, ou inaceitável simplificação” (Nascimento 1968, p. 50). Essas divergências diziam respeito também às tensões internas aos movimentos negros e às oscilações em torno das estratégias, tanto individuais quanto coletivas, de enfrentamento ao racismo imperante que estavam em elaboração. Ora os movimentos tenderiam a afirmar a integração, ora a diferença, mas diante de um cenário em que a existência negra era - como segue sendo - atacada em todas as frentes.

²¹ Durante o Estado Novo (1937–1945), a relação entre o governo de Getúlio Vargas e os “estudos sobre o negro” apresentou ambivalência significativa, combinando incentivos à construção de uma identidade nacional unificada com restrições e censura sobre temas considerados sensíveis. Segundo Jocélio Teles dos Santos (2005), pesquisas que exaltavam a resistência negra enfrentavam barreiras institucionais e dificuldades editoriais diante do desconforto do regime frente a interpretações da história que vinculavam a população negra à luta por liberdade, questionando a narrativa oficial de ordem e harmonia social.

De outra parte, Guerreiro Ramos, surpreendendo a todos, também assinou a declaração dos cientistas, contrariando seus colegas do TEN. Essa atitude gerou uma “quebra na confiança mútua” e uma crise política entre Guerreiro Ramos e os líderes do TEN, como Abdias do Nascimento e Aguinaldo Camargo. Mas a querela durou pouco e, embora Guerreiro Ramos não tenha falado em arrependimento, apenas dois meses depois publicou artigos no periódico *A Manhã* onde começou a rever sua posição, criticando a visão acadêmica “inócua” sobre o negro e transcrevendo a Declaração Final do Congresso de 1950 como o “ponto de partida para a construção de uma sociologia do negro menos estanque e fantasiosa” (Barbosa, 2013, p. 180). Em 1952, no ensaio *Um herói da negritude*, ele tratou abertamente do episódio:

Os que participaram do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro hão de lembrar-se da figura de Aguinaldo Camargo na noite em que se discutia a tese de Ironides Rodrigues sobre “A Estética da Negritude”. A palavra caiu no meio da assembleia como um espantinho. Viram nela um propósito racista de exaltação do negro. Aguinaldo foi dos poucos que percebeu o valor catártico ou psicanalítico do termo. Foi nesse dia que ele defendeu sua tese segundo a qual é preciso “reeducar o branco”, no sentido de adestrá-lo para a convivência democrática com os homens de cor, de minar e desfazer os seus estereótipos e sua ideologia racial discriminativa, que se manifesta até em seu inconsciente, por exemplo, quando associa à cor preta significados pejorativos, elaborados em contextos históricos já ultrapassados. Reeducar o branco para perceber a beleza negra e estimá-la, como uma realidade intrínseca (Guerreiro Ramos, 1952, p. 3 *apud* Barbosa, 2013, p. 177).

Daí em diante passou a afirmar a *negritude* como uma “terapêutica espiritual”, noção que esteve no bojo da sua proposição *niger sum*, uma “hermenêutica do negro”, lugar de enunciação afirmativa de onde parte a “libertação do medo e da vergonha de proclamar sua condição racial” em direção ao reconhecimento de sua humanidade (Guerreiro Ramos, 1952 *apud* Barbosa, 2013, p. 180-181). Essa elaboração ainda estaria no bojo das preocupações com a integração na nação, de modo que a negritude funcionasse como uma força integradora da brasilidade. Note-se que, a essa altura, ainda pairava a ideia de que o Brasil fornecia um modelo singular de relações raciais, uma espécie de solução harmônica para o clima internacional de acirramento das guerras lastreadas em diferenciações raciais. A própria comunicação de Guerreiro Ramos durante o Congresso e a presença de representantes da Unesco nas convenções

preparatórias e no Congresso do Negro davam indícios de que prosperava a ideia de uma investigação mais a fundo afim de fundamentar novos desenhos de relações no contexto pós-Segunda Guerra Mundial. Entre as recomendações da Declaração Final do Congresso estavam “o estudo, pela UNESCO, das tentativas bem-sucedidas de solução efetiva dos problemas das relações de raças, com o objetivo de prestigiá-las e recomendá-las aos países em que tais problemas existem”, além da realização de um Congresso Internacional de Relações de Raças pelo mesmo órgão (cf. Nascimento, 1982, p. 294).

1.3.2 Projeto UNESCO e a harmonia entre as raças

O objetivo central do Projeto UNESCO no Brasil, realizado entre 1951 e 1952, foi investigar a experiência brasileira de relações raciais, que, como vimos, era vista internacionalmente como um modelo singular e bem-sucedido de convivência harmônica. Em um contexto de pós-guerra e pós-Holocausto, efeitos muito concretos das teorias deterministas biológicas e de hierarquização de raças levadas ao extremo, a UNESCO buscava no Brasil uma espécie de antídoto capaz de fornecer soluções universais contra o racismo através de fatos observados cientificamente, determinando os fatores econômicos, sociais, políticos, culturais e psicológicos que seriam favoráveis ou desfavoráveis ao estabelecimento de relações harmoniosas entre raças e grupos étnicos. Pretendia utilizar o Brasil como um laboratório para desqualificar a validade científica do conceito de raça, promovendo em seu lugar os ideais de miscigenação e assimilação. No entanto, o projeto, coordenado por figuras como Alfred Métraux e Ruy Coelho, acabaria por revelar um cenário distinto no qual, apesar do ideal de democracia racial propalado, existiam profundas disparidades e preconceitos em diferentes regiões do país.

No caso de Arthur Ramos, sua estada no território norte-americano naquele particular momento do contexto internacional, o início dos anos 1940, somada às reverberações das organizações e movimentos negros sobre os estudos no campo das

ciências sociais, percebidos sobretudo nas figuras de referência para Ramos, como vimos há algumas páginas, faria com que repensasse suas conclusões acerca da desigualdade racial das comunidades negras no Brasil e em outras partes. Mais ainda, impulsionou um questionamento acerca do próprio papel das ciências sociais frente aos desafios do mundo, de forma que deveriam atuar contra as injustiças político-sociais e como um instrumento científico para a reconstrução do mundo dilacerado pelos conflitos, um impacto na sua perspectiva tanto política quanto científica. Isso implicou em um gradual afastamento da abordagem herskovitsiana da qual havia se aproximado em direção à antropologia aplicada e à valorização da ideia de miscigenação e harmonia racial como paradigma de relações raciais (cf. Cunha, 1998; Teixeira, 2019).

Em seu retorno ao Brasil, fundou a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (SBAE) e encabeçou o Manifesto dos Antropólogos de 1942. Endereçado ao governo brasileiro, tinha como objetivo principal colocar as ferramentas da ciência antropológica a serviço do enfrentamento ao racismo e ao nazismo. O documento atacava frontalmente a teoria alemã baseada no binômio *Blut und Boden* (sangue e território), que justificava atrocidades em nome de uma suposta superioridade do “sangue nórdico”, argumentando que a “farsa” da superioridade/inferioridade racial já havia sido derrubada pela ciência. O manifesto afirmava que as desigualdades humanas são produtos de contingências históricas, sociais e culturais, e não de bases puramente biológicas, uma revisão total dos pressupostos que informaram os primeiros anos da trajetória intelectual de Ramos. Descrevendo o Brasil como um “laboratório de civilização”, defendia que a experiência brasileira de miscigenação e a ausência de restrições legais à mistura de povos representavam a solução mais científica e humana para os conflitos raciais no mundo:

O Brasil é uma nação formada dos elementos étnicos mais heterogêneos. Aqui se misturaram povos de procedências étnicas indígena, europeia e africana, num tal ambiente de liberalidade e ausência de restrições legais à miscigenação que o Brasil se tornou a terra ideal para a vida em comum de povos das procedências étnicas mais diversas. Esse grande “laboratório de civilização” como já foi chamada a nossa

terra, apresentou a solução mais científica e mais humana para o problema, tão agudo entre outros povos, da mistura de raças e de culturas. (...)

Esta filosofia brasileira, no tratamento das raças, é a maior arma que podemos oferecer contra a monstruosa filosofia nazista, em nome da raça, trucidada e saqueada, nas tentativas de dominação do mundo. (...)

(...) queremos oferecer a todo o mundo civilizado a nossa magnífica filosofia no tratamento das raças, como o maior protesto científico e humano e a maior arma espiritual contra as ameaças sombrias de concepção nazista da vida, este estado patológico de espírito que pretende envolver a humanidade numa espessa e irrespirável atmosfera de luto. (SBAE, 1942)

Essa trajetória culminou em seu reconhecimento internacional, consolidando uma estratégia de posicionamento profissional, que contribuiu para reposicioná-lo no campo dos estudos de relações raciais, alinhando-o a perspectivas que enfatizavam processos históricos, padrões culturais e dinâmicas de contato interétnico. Isso o levou a chefiar o Departamento de Ciências Sociais da UNESCO em 1949, onde planejava utilizar a antropologia para formular políticas globais contra a discriminação racial, tarefa para a qual contou com sua aproximação com E. Franklyn Frazier. Nesse cargo, Ramos finalizou o delineamento de um plano de trabalho que previa o incremento de investigações sociológicas e antropológicas no Brasil. No entanto, ele faleceu em outubro de 1949, pouco antes da aprovação formal do projeto, de modo que, apesar de ter marcado seu nome como idealizador, não chegou a participar de sua execução (Cunha, 1998; Chor Maio, 1999).

A pesquisa foi conduzida nos anos de 1951 e 1952 (Chor Maio, 1999; Pereira e Sansone, 2007; Gomes, 2013). Inicialmente, planejava-se um desenho de trabalho que focasse unicamente no estado da Bahia, dada a já longa tradição de estudos conduzidos na cidade de Salvador, seu grande contingente populacional negro e sua fama de “Roma Negra” capaz de fornecer um grande modelo de referência para o mundo. Por influência do coordenador, Alfred Métraux, e outros pesquisadores como Charles Wagley, Luiz Costa Pinto Aguiar e Otto Klinberg, esse escopo foi ampliado para incluir outras cidades e regiões, de modo a abarcar diferentes situações regionais. Assim, os estudos na Bahia foram conduzidos por Charles Wagley, que também produziu um estudo sobre uma cidade na Amazônia, e Thales de Azevedo; Roger

Bastide e Florestan Fernandes coordenaram os trabalhos em São Paulo, com a atuação de Virgínia Leone Bicudo e Aniela Meyer Ginsberg; Oracy Nogueira escreveu sobre o “preconceito de marca” no interior paulista; alguns estudos foram conduzidos em cidades do interior baiano, por Marvin Harris, Harry William (Bill) Hutchinson e Benjamin Zimmerman, além da participação mais indireta de Gilberto Freyre e Donald Pierson. Os estudos no Rio de Janeiro foram conduzidos por Luiz de Aguiar Costa Pinto, que contou com a colaboração de Édison Carneiro, embora não tenha tido sua autoria creditada por “razões pouco explicadas” (Rossi, 2020, p. 10): nos termos do próprio Costa Pinto no prefácio a *O Negro no Rio de Janeiro*, não foi “possível dividir com ele, como havíamos desejado, a execução e a responsabilidade intelectual dessa pesquisa” (Costa Pinto 1953, p. 11 *apud* Rossi, 2020, p. 10).

Gilberto Freyre defendeu a inclusão de Pernambuco e de seu recém-criado Instituto Joaquim Nabuco, bem como advogou pela inclusão das religiões afro-brasileiras entre os assuntos a serem apreciados (Silva, 2008). Não assumiu diretamente a investigação, mas indicou René Ribeiro, que ficou responsável por produzir um trabalho que pensasse a região, mas também as religiões de matriz africana que não estavam entre os assuntos foco da maioria dos trabalhos. Afinal, religião “evidentemente deve ter alguma coisa com o preconceito” (Ribeiro, 1984 *apud* Silva, 2008, p. 297). Discípulo de Herskovits, Ribeiro escreveu *Religião e Relações Raciais: um estudo sociológico* (1956), no qual utilizou conceitos freyrianos para analisar a formação social e religiosa do Nordeste brasileiro, destacando como as interações entre brancos, negros e indígenas moldaram a cultura regional. Os estudos abarcam primordialmente a cidade de Recife, mas, na medida em que descrita como o núcleo administrativo, político, econômico e cultural de toda a região nordestina, representaria o padrão de organização social e cultural de todo o Nordeste, de modo que a análise se estende pretendendo abarcar a região. Argumentou que a religião desempenhou um papel ambivalente, mas predominantemente integrador, na formação da sociedade brasileira, especialmente através do catolicismo luso-brasileiro,

que teria servido como o principal ponto de encontro entre as culturas negra e branca, facilitando a incorporação de elementos africanos e indígenas à cultura nacional:

Evitado o clericalismo, «vencido pelo oligarquismo e pelo nepotismo dos senhores de terras e escravos», o catolicismo que havia de vingar entre nós perderia muito da sua rigidez, permitindo a incorporação de elementos das crenças dos índios e negros ou sua reinterpretação em termos da religião do grupo dominante. Com muita perspicácia já assinalou Gilberto Freyre que a religião foi o ponto de encontro entre a cultura negra e a branca no Brasil. Também o foi para o encontro entre a índia e a branca, e das três em seu conjunto. Mesmo porque, nas três culturas aqui em contato, a religião, segundo toda a evidência, era o elemento capital, dominando e subordinando todos os outros aspectos da cultura. Em torno da religião giravam as preocupações de todo dia de seus membros; a ela deviam estar relacionados os atos principais da vida dos indivíduos; em suas sanções se apoiavam os sistemas políticos e sociais e mantinha ela a unidade interna dessas culturas. Era conseqüentemente a religião o seu foco cultural. (Ribeiro, 1956, p. 47)

Embora discípulo de Herskovits, Ribeiro representou o Instituto Joaquim Nabuco e os ideais freyrianos de tal modo que, em seus próprios termos, tratou-se de um “repasso das teses e observações de Gilberto Freyre sobre nossa história social” (Ribeiro *apud* Sansone e Pereira, p. 54, nota 2). De certa maneira, tal postura de exaltação ao “encontro das raças”, à miscigenação e ao sincretismo naqueles termos colocou o trabalho na contramão dos achados dos demais participantes do projeto. Isso porque reafirmava as ideias que terminaram contestadas pelas demais pesquisas e, portanto, passariam a ser denunciadas como o “mito da democracia racial” (Cunha, 2000).

Os resultados do Projeto UNESCO foram amplamente publicados²² entre os anos de 1952 e 1956, abrangendo diferentes regiões e perspectivas teóricas (entre

²² Os trabalhos de Lima (2001) e Gomes (2013) dão um bom panorama das tensões raciais existentes entre os próprios pesquisadores e como isso influiu na produção e resultados das pesquisas. Gomes analisa a trajetória pessoal e intelectual de Virgínia Bicudo, que participou dos estudos conduzidos em São Paulo, tendo controlado cerca de metade da verba investida naquele campo. Sua abordagem pretendia entender os mecanismos psicossociais das engrenagens raciais, em uma perspectiva que inicialmente partia das ideias de seu orientador Donald Pierson, das quais eventualmente suas conclusões se afastam. Segundo Gomes (2013), Bicudo foi a primeira mulher e segunda pessoa – precedida apenas por Juliano Moreira – psicanalisada na América do Sul, sendo uma pioneira no campo da psicanálise. Estava interessada em pensar as dinâmicas subjetivas intrínsecas às raciais, em particular

outros, Costa Pinto, 1953; Bastide e Fernandes, 1955; Azevedo, 1955; Nogueira, 1998[1955]; Ribeiro, 1956). As publicações ocorreram em várias fases, incluindo artigos em revistas científicas, relatórios oficiais e livros que se tornaram marcos das ciências sociais brasileiras. A circulação desses dados permitiu uma análise sistemática da “situação racial” brasileira em uma variedade de contextos, revelando as sutilezas e contradições do preconceito no país, de modo a contrariar as pressuposições anteriores que enxergavam no país um modelo de harmonia racial.

Nos anos que se seguiram, a ideia de democracia racial passaria de traço singular de uma personalidade nacional aparentemente mais madura na forma de conduzir as interações raciais em convivência harmônica a um mito forjado para esconder uma realidade de racismos arraigados em todos os níveis de interação e apaziguar o espírito de revolta e indignação que inevitavelmente emergiria da constatação das desigualdades presentes em uma realidade violenta de injustiças raciais. Assim, passou a ser encarada como uma falácia a serviço da ocultação das contradições raciais e sociais vigentes, mesmo que se efetivassem por vias distintas das situações de conflitos raciais deflagrados e explicitados até mesmo no ordenamento jurídico, como era o caso norte-americano. O mito oferecia uma representação pretensamente integradora no plano cultural, mas que servia para justificar a inexistência de igualdade no plano concreto das relações sociais e, conseqüentemente, dificultar a conscientização e a organização política. Livrar-se daqueles discursos imobilizadores seria visto por muitos militantes e organizações negras como uma necessidade premente, etapa fundamental para que a sociedade brasileira assumisse a existência do racismo e para que o povo negro pudesse se mobilizar. Aqueles resultados serviriam, assim, como ferramenta a legitimar muitas das denúncias que os

nos processos de ascensão social. Lima (2001) analisa detidamente a presença de autores negros no campo da produção das ciências sociais. Como afirma, alguns deles nunca se “assumiram” como negros diante das dinâmicas raciais que tinham esse condão de empurrar suas produções para um campo de relativização e esquecimento. Assim como Lima, não há como deixar de pensar que esse mesmo efeito segue insistindo, e é no rastro desses acontecimentos que essa tese também é escrita.

movimentos negros vinham fazendo há tempos, fornecendo dados a embasarem um retrato racial do Brasil totalmente distinto de alguma ideia de harmonia.

No campo mais estritamente acadêmico, o projeto marcou a transição da experiência de pesquisa isolada para o trabalho científico em equipe, com financiamento internacional e rigor metodológico. Foi um passo decisivo para a maturidade da sociologia e antropologia no país (Chor Maio, 2007). Marcou também uma migração do foco em estudos culturalistas para uma abordagem mais sociológica sobre as relações raciais, dentro de contextos de modernização, industrialização e de questões de classe. Além de pôr em teste algumas das ferramentas metodológicas desenvolvidas nos anos anteriores e de firmar intercâmbios com pesquisadores e instituições internacionais, propiciou a elaboração de uma espécie de nova gramática para tratar das dinâmicas raciais no país, com noções como preconceito de marca (fenotípico) ou de origem (pela ascendência), as investigações sobre as construções e impactos subjetivos do racismo, uma certa negação pela censura social contra as manifestações racistas ostensivas que ao mesmo tempo serviam sobretudo a camuflar o racismo.

Como se vê, os anos 1950 marcaram um certo aprofundamento da divisão do campo de estudos, com o foco voltando-se sobretudo para as investigações sobre as relações raciais e pouca atenção sendo dedicada aos estudos sobre religião (Silva, 2008). Como afirmou Silva (2008, p. 297), “para que a etnografia da “magia negra” atingisse sua maioridade como campo legítimo de interesse etnográfico foi preciso esperar pelo “olhar francês””, com a emergência no campo de autores como Roger Bastide e Pierre Verger, cujas produções sobre o tema se intensificaram na década de 1960. Só então haveria espaço para considerar as religiões de matriz africana em termos do “sofisticado complexo religioso” e suas “sutis metafísicas”: uma das principais diferenciações que esses estudos propuseram em relação aos “estudos raciais e culturalistas norte-americanos foi o de substituir a busca pelas formas com que a África se dissolveu no Brasil pelos pedaços indissolúveis da África que teriam permanecido no Brasil” (Silva, 2008, p. 297).

A obra de Roger Bastide, sociólogo francês que estava no Brasil desde meados dos anos 1930, ano em que assumiu a cátedra herdada de Lévi-Strauss na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, dialogou diretamente com as proposições militantes. Além de publicar textos e elaborar proposições acerca das interpretações do movimento que estiveram em diálogo com as reflexões voltadas às definições da *négritude*, tomou parte em debates com Senghor e Guerreiro Ramos – seu “*africanus sum*” parece ancorar-se no “*niger sum*” de Guerreiro Ramos. Os sentidos da negritude estavam no cerne da questão: como veremos, em sua interpretação, a *négritude* tal como proposta por Césaire e companhia seria melhor expressa como uma *africanitude*. Ao mesmo tempo, a relação com as religiões de matriz africana propiciaria um tipo de trânsito mais voltado para as práticas do que para as origens étnicorraciais dos praticantes, embora esse também não fosse um fator a ser ignorado. Dois artigos se conectam diretamente com os debates em torno dos contornos da negritude: *Variations sur la négritude*, publicado na *Présence Africaine* (1961) e *Negritude et Intégration Nationale: La classe moyenne de couleur devant les religions afro-brésiliennes* (1976). Nesse ínterim, fez uma diferenciação que se desdobra em outros aspectos de sua obra acerca das religiões de matriz africana:

Os afro-americanos sempre estiveram divididos entre dois movimentos, um **movimento centrífugo**, que os levava a se voltarem para a África, de onde vieram seus ancestrais e cuja última manifestação foi a ideologia da negritude (não foi à toa que Césaire a definiu como um “retorno à terra natal”), e um **movimento centrípeto**, que, pelo contrário, os enraizava em suas novas pátrias e os levava a lutar, ao longo de suas histórias, por uma melhor integração e uma “cidadania” plena. (Bastide, 1961, p. 17, tradução e grifos meus)

Em ambos os artigos, Bastide parte de um contraste entre a *negritude* antilhana e a brasileira, afirmando que, por mais que se configure como um movimento internacional, ganha peculiaridades no processo de aterrissagem em diferentes localidades. No caso antilhano, destacar-se-ia um “retorno incondicional às origens africanas”, de modo que “a negritude antilhana se perdia, nas ilhas onde o vodu havia desaparecido, na nostalgia de uma África definitivamente morta ou, na melhor das

hipóteses, reduzida a puro folclore local” (1976, p. 17). Já no caso brasileiro, o movimento seria contrário a tudo que promovesse a marginalização das populações negras e impedisse sua integração social, a ponto de assumir na maioria das vezes “a forma de uma luta pela “desafricanização” do negro brasileiro que, em suas camadas mais baixas, conservou as religiões africanas, candomblé, batuque ou macumba” (1976, p. 17-18). Esse ponto sublinha o fator de classe que, na análise de Bastide, é crucial para fazer sentido desses movimentos, marcando certo afastamento dos grupos negros de classe média ou com mais acesso aos recursos socioeconômicos das tradições culturais e religiosas.

Fazendo uma breve análise da “evolução” da negritude no contexto brasileiro, Bastide (1961, 1976) definirá diferentes fases. A primeira, pouco antes da segunda guerra mundial, marcada pela fundação da Frente Negra com base em certa apropriação de ideias que ecoavam o ideário fascista, na medida em que inspirados na defesa de uma raça, a ariana, para organizar a defesa de outra raça: a afrobrasileira, nas suas palavras. A negritude era uma tomada de consciência do valor estético da raça negra e, dessa perspectiva, o sentimento da negritude existia antes mesmo da palavra ser inventada. Objetivava lutar contra os obstáculos à integração “do negro”, para tanto investindo na educação e nas boas maneiras para impulsionar as chances de ascensão social. Nesse sentido, a Frente Negra seria anti-africana, enxergando a existência do candomblé e de um “folclore diferenciado” como práticas africanas “bárbaras e selvagens” indesejáveis para aqueles fins. O parâmetro a ser seguido seriam as classes médias negras dos Estados Unidos, em oposição ao fetichismo antiprogressista da África negra (1976, p. 18-19). Com Getúlio Vargas no poder, a Frente Negra foi dissolvida, embora suas aspirações seguissem vivas.

Após a queda de Vargas e do decurso da Segunda Guerra Mundial, o movimento ressurge com novos ares sob a influência de figuras como Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento e o Teatro Experimental do Negro. Assim, “Guerreiro Ramos retomará esse conceito, mas dando-lhe outro significado, mais próximo da sua etimologia do que aquele que lhe atribuem Senghor ou Césaire” (Bastide, 1976, p. 19),

no sentido de uma valorização da cor da pele mais do que da cultura africana, ainda que as condenações a esta estejam em processo de desaparecimento no âmbito dos movimentos negros. O contexto da época viabilizou uma pequena ascensão social das populações negras com o progresso econômico nacional. Essa fase, segundo afirma, levou a uma “intelectualização” da cultura negra, de modo a destacá-la de sua “infraestrutura (a classe baixa)” com vistas a conferir-lhe um valor universal ao promover a associação a arquétipos junguianos para combater o complexo de inferioridade e uma “reinterpretação dos candomblés, “cuja função se torna mais política, de contestação social, do que religiosa, de epifania”. Tratava-se, desse modo, de uma “rebelião contra a ordem criada, orientada e dirigida pelos brancos (o título dos jornais fundados na época, *Senzala*, *Quilombo*, prova isso)”, mas dentro do âmbito da democracia racial, na intenção de aprimorá-la na prática, tanto valorizando a “cor negra” frente aos brancos, quanto preparando a população negra no sentido de uma tomada de consciência apta a impulsionar seu avanço dentro de uma sociedade capitalista competitiva (Bastide, 1976, p. 19).

De certa forma, tratar-se-ia de uma inversão na lógica da miscigenação: se para os brancos implicava um processo de embranquecimento e “arianização”, “para Guerreiro Ramos se tornava a prova de que, com a generalização do sangue negro, o Brasil era um país “negro” e não um país branco” (Bastide, 1976, p. 19). Assim, a negritude aqui seria entendida como parte de um processo de integração à sociedade brasileira, compreendendo uma espécie de aceitação do negro enquanto tal, “sem renegar nada de seu tipo físico nem de sua própria cultura”, mas tão somente na medida em que essa cultura era reconhecida como afro-brasileira e não mais africana, adaptada e sublimada para fazer parte da cultural nacional autêntica. Respondendo às acusações de “racismo às avessas”, Bastide afirmou:

sempre lutei contra os brasileiros que viam nesses movimentos apenas um racismo negro em gestação; esse racismo (seria melhor dizer, aliás, esse **contra-racismo**) era apenas uma aparência, o que havia por baixo era um patriotismo brasileiro, um patriotismo quase visceral que se situava perfeitamente na linha da democracia

racial e se rebelava apenas contra o que impedia sua realização efetiva, ou seja, a herança do período escravista. (1976, p. 20, meu grifo)

Essas reflexões, a seu ver, seriam preocupações de uma certa elite negra do centro-sul do país, “produtos da intelectualidade ou, se preferirmos, da pequena classe média negra então em formação”, distantes, assim, das “camadas mais baixas da sociedade” que, por sua vez, eram o lugar de nutrição da religiosidade negra. Bastide afirma que nesses contextos os ideais de *negritude* não teriam encontrado terreno fértil: naqueles casos, a negritude não precisaria ser reivindicada, já que era plenamente vivida, nem seria lugar de frustração diante dos obstáculos à integração. Fosse o caso, ele aposta que os caminhos de apropriação da noção seriam outros e provavelmente mais próximos da dinâmica centrípeta, na medida em que estes seriam espaços de conexão com o continente africano, “tanto mais que há que acrescentar que sempre houve, entre certos candomblés da Bahia e certos Xangôs de Recife, ligações orgânicas (iniciação de certos sacerdotes, transporte de mercadorias necessárias aos cultos africanos) com as regiões iorubás da África” (1976, p. 20).

Outras inflexões sobre essas dinâmicas em torno da negritude ainda teriam lugar. O fortalecimento de organizações negras ou de defesa das comunidades negras, em particular a criação e atuação do TEN, além da realização do Projeto UNESCO e a circulação de seus resultados, um contexto que levaria a “metamorfoses da negritude”. Bastide argumenta que aquela classe média negra, situada sobretudo na região sudeste do país, na tentativa de escapar aos estereótipos de subjugação e selvageria e dos constrangimentos raciais que enfrentava, havia se posicionado de uma maneira distanciada das “massas negras” e suas manifestações culturais. Em contraste, a situação no Nordeste, em especial na Bahia, era diferente, “onde existia uma elite de cor que, por vezes, aceitava até patrocinar os candomblés, pelo menos os mais prestigiados, da cidade” (1976, p. 23).

Desse modo, a formação de uma classe média negra junto à irrupção dos novos estados independentes africanos, após os movimentos de descolonização, colocaria em xeque alguns dos estereótipos sobre a população negra, na medida em que se criavam

grandes países progressistas reconhecidos pelo Brasil, estabelecendo laços e trocas socioeconômicos e políticos que dissonavam de medidas ostensivas de repressão às manifestações culturais afro-brasileiras constituintes de um laço de ligação sólido com aqueles países amigos. Negritude, então, como lugar da consolidação dessa “burguesia negra” dentro do cenário nacional, já que atuava como intermediária de trocas comerciais e políticas com as nações africanas, de forma que passaria a ver com outros olhos a valorização das práticas culturais negras e dos discursos de exaltação da África, no passo em que funcionariam como elemento de singularização e aproximação das negociações políticas e econômicas. A clivagem de classe dentro da população negra faria uma distinção com desdobramentos importantes: *grosso modo*, as classes médias teriam certos filtros na associação ostensiva com os “signos negros”, oscilando no dilema entre “rejeitá-los para se integrar melhor à burguesia branca ou aceitá-los para afirmar melhor sua negritude”, uma busca por integrar-se sem negá-la (1976, p. 25). E isso, nos termos de Bastide, a tal ponto que

são os adeptos da negritude os adversários mais resolutos e intransigentes das seitas religiosas tradicionais africanas que mantêm fielmente os cultos ancestrais iorubás em certas partes do território; no máximo, aceitam algumas manifestações folclóricas de origem bantu, certas danças, porque não representam nenhum perigo de ruptura para a unidade nacional, porque não comprometem nada. (1976, p. 14)

Essa diferença de perspectivas seria tão definidora na visão do francês que “[q]ualquer estudo das religiões afro-brasileiras deve levar em conta essa dicotomia das classes sociais” (1976, p. 24), e o contraste entre “negritudes” também se vê refletido em suas análises sobre o candomblé e as religiões de matriz africana (1978[1958], 1971[1960]). Bastide (1971[1960]) propõe uma complementaridade entre pesquisa etnográfica e interpretação sociológica para formar um retrato mais amplo das religiões de matriz africana encontradas pelo país, a partir tanto de sua pesquisa de campo com o candomblé baiano, quanto de visitas a campo em terreiros de outras vertentes religiosas, informações bibliográficas e informações orais. Ao fornecer um panorama sem precedentes das manifestações religiosas negras no país, entrevemos

justamente a diferenciação de que temos tratado nas últimas páginas: o candomblé ocupando o pólo *africano* e a umbanda carioca o pólo integrado.

Conforme Goldman (2011, p. 414), Bastide recai numa espécie de triangulação, onde o candomblé baiano, ocupando o vértice superior, estaria mais voltado às forças centrífugas que fariam dele um conjunto de “ilhas africanas” fiéis às tradições ancestrais em meio à sociedade ocidental. A umbanda do Rio de Janeiro, ocupando o vértice inferior direito, seria o ápice do “reencontro entre infra e superestrutura” ou, em outros termos, de um processo de integração na diáspora que dava ao sociólogo o privilégio de ver nascer uma religião. Para Bastide (1971[1960]), a umbanda, eminentemente sincrética, teria emergido da desagregação das antigas estruturas sociais negras provocada pela urbanização e industrialização, fundindo elementos africanos, ameríndios (caboclos), católicos e do espiritismo kardecista. Refletiria, assim, o esforço de uma classe em ascensão para integrar a herança africana na sociedade nacional, para tanto fornecendo certa “homogeneidade intelectual e afetiva” capaz de fazer se encontrarem “as experiências místicas particulares a cada uma das raças constitutivas” (Bastide, 1971[1960], p. 406). A macumba, por fim, no vértice inferior esquerdo, nos termos de Goldman, representaria “uma espécie de risco sempre presente nesse processo histórico de realinhamento estrutural”, qual seja uma certa falha nesse encontro que faz com que “as coisas não se encaixem como deveriam” de forma que as “representações religiosas não se articulem com os grupos sociais efetivos, que estes não sejam capazes de exercer suas funções de controle” e tudo se *degenere* em magia e individualismo anômico (Goldman, 2011, p. 414-415). Se a umbanda era um encontro bem-sucedido na direção da integração, a macumba era uma espécie de encontro malsucedido, onde os elementos “abandonam-se às mais estranhas uniões” (Bastide 1971[1960], p. 266), para usar uma imagem dele mesmo para descrever vertentes religiosas alternativas aos candomblés tradicionais.

Nessa visada, os candomblés tradicionais estariam próximos às forças centrípetas voltadas para a africanidade, enquanto a umbanda, no pólo oposto, seria a negritude vista como força constitutiva da unidade nacional, integrada portanto. Entre

o candomblé, africano, e a umbanda, integradora, estaria a macumba e as coisas que se perdem pelo caminho entre afirmação e integração. Entre os inspiradores insights de Bastide, não há como ignorar o amargor de sua pena ácida quando da análise das práticas análogas às macumbas, altamente sincréticas. Alguns trechos utilizam palavras duras, tais como “a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, freqüentemente, o assassinato” (Bastide, 1971[1960], p. 414) às quais, tal qual afirma Goldman, é difícil permanecer impassível. O autor segue para afirmar que “apesar de seu caráter claramente etnocêntrico e racista, elas têm, do ponto de vista de seu autor, a função de ajudar a defender ao menos algumas das religiões de matriz africana das perseguições e dos preconceitos de que sempre foram alvo” (Goldman, 2011, p. 428, nota 6). Esses são termos de uma estratégia de defesa que não era nova; como já vimos, tanto parte do povo de santo quanto dos pesquisadores aliados nas lutas contra as perseguições aos terreiros investiram nessa espécie de diferenciação entre o que seriam praticantes “legítimos” ou “charlatões” dedicados a explorar a fé alheia, o que mimetiza os termos jurídicos de enquadramento das práticas negras criminalizadas²³ ao longo dos séculos XIX e XX com os quais as comunidades de terreiro eram constrangidas a lidar.

²³ Ao longo do tempo, o ordenamento jurídico brasileiro tratou as práticas religiosas de matriz africana por meio de uma variação entre a perseguição explícita, o silenciamento institucional e, somente mais recentemente, a busca por reconhecimento e proteção. Durante o período colonial e imperial, o Estado era oficialmente católico, e as expressões religiosas negras eram toleradas apenas sob a “máscara” do catolicismo ou relegadas ao espaço doméstico, sendo punidas pelo Código Criminal de 1830 caso ofendessem a “moral pública”. Com a República e a separação formal entre Igreja e Estado, a repressão se intensificou pelo Código Penal de 1890, cujo artigo 157 enquadrava manifestações africanas como “feitiçaria”, “charlatanismo” ou “baixo espiritismo”, negando-lhes status religioso e autorizando a ação policial sistemática. Entre os mecanismos de controle estavam a mobilização de tipos penais abertos, como “curandeirismo” e “charlatanismo” para reprimir lideranças religiosas, a justificativa das intervenções por discursos “científicos” racistas e a limitação do exercício religioso por conceitos vagos de “moral” e “ordem pública”, impondo o registro em delegacias de jogos e costumes e exigência de alvarás para cerimônias. Esse ordenamento sustentou uma tradição de intolerância institucionalizada, na qual terreiros e praticantes de religiões de matriz africana eram demonizados e submetidos a vigilância e punição pelo Estado. Sobre o tema, ver Vida (2007); Heim, Araújo e Hoshino (2018); I. Lima (2018).

Para além dessas oposições, no entanto, a obra de Bastide fornece ferramentas para adentrar o universo das religiões de matriz africana a partir de proposições mais interessantes. Partindo de uma perspectiva mais diacrônica que sincrônica, nos termos de Goldman, leva a um dos aspectos mais interessantes do raciocínio do autor. A resistência das religiões de matriz africana diante de um contexto de insistentes violências capturou seu interesse acadêmico, de modo que voltou suas atenções para a disposição dessas comunidades “em manter, recriar e expandir a vida” consubstanciada “na capacidade de organizar formas sociais onde a vida, em princípio, transborda suas dimensões estritamente religiosas: os terreiros” (Goldman, 2011, p. 413). É assim que “as representações religiosas africanas não apenas “sobrevivem” à brutal ruptura com as infra-estruturas de que dependiam, ou a que estavam articuladas, como se mostram capazes de produzir novas formas de organização, distintas das dominantes”, o que justamente propõe um outro giro no olhar sobre os processos que informam a existência afro-diaspórica fora do constrangimento dos pólos entre uma busca nostálgica por algo que se perdeu ou a mera submissão às estruturas encontradas nas Américas. A imagem de “ilhas africanas no meio de um oceano de civilização ocidental” (Bastide, 1961, p. 76) não como um retrato congelado, uma relíquia de valor museológico e não mais que isso; mas sim como alguma espécie de experiência capaz de se manter fiel às coisas que lhes são mais caras e íntimas mesmo em um meio completamente hostil, com o qual também não deixa de se relacionar.

As movimentações promovidas por militantes, pesquisadores, grupos e pessoas africanas e afro-diaspóricas, como a *négritude* que eclodiu do encontro entre trajetórias negras diversas na França, os movimentos de valorização da vida negra nos Estados Unidos, a produção caribenha e as organizações como o TEN no Brasil, produziram inflexões importantes que afetaram diretamente o debate público. Esse impacto foi também diretamente percebido no campo acadêmico, modulando boa parte das pesquisas produzidas nesse contexto. As pesquisas focadas nas religiões de matriz

africana sempre estiveram, de um modo ou de outro, no centro do quadro, ainda que tenham passado por um momento de escanteamento no campo de “estudos do negro” em benefício do interesse pelas relações raciais, vistas como um ponto de tensão mais urgente naquele cenário informado por um contexto internacional de exacerbação de conflitos baseados nas diferenciações raciais. Muitas das ideias que levaram ao desenho do campo e seriam depois postas em questão passaram pelas elaborações que emanavam das religiões afro-brasileiras. Quer esteja explicitado ou não, fato é que as proposições, tensões e arestas produzidas pela presença de praticantes das religiões de matriz africana e de acadêmicos e militantes negros foram também motor das viradas de perspectiva que abririam caminhos para uma outra fase na qual o “mito da democracia racial” seria reposicionado no debate público, mas seguiria no centro de disputas acadêmicas, políticas e ideológicas. Os anos 1960 seriam marcados como um período de efervescência política e de avanço nos pleitos por direitos, com o avanço dos direitos civis nos Estados Unidos, maio de 1968 na França e os pleitos de independência de países africanos que ganharam ainda mais força no pós-Segunda Guerra. Os movimentos negros no Brasil se rearticulariam em novas conformações, ao mesmo tempo em que as rotas dos estudos acadêmicos sobre comunidades negras também tomariam outros rumos.

1.4 Movimentos negros e as viradas no campo dos estudos antropológicos

Os anos 1970 foram marco no cenário político, acadêmico e militante. Segundo Cunha (2000), a conformação dos movimentos negros nesse momento deve ser compreendida como um processo de “renascimento” ocorrido no contexto de lenta distensão do regime militar e em diálogo com a emergência de novos movimentos sociais protagonizados por grupos minoritários. Esse período marcou uma inflexão decisiva nas formas de organização da população negra, passando a uma atuação mais articulada, explicitamente política e orientada pela denúncia do racismo. O ponto de

partida dessa reconfiguração foi o enfrentamento sistemático do chamado “mito da democracia racial”, entendido como um dispositivo ideológico de mascaramento das desigualdades. A fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, emergiu como catalisador de muitas das demandas raciais latentes naquele momento, estabelecendo como premissa a necessidade de desmontar tal mito para que a população negra pudesse assumir-se como sujeito político coletivo. A chamada vertente política ou intelectual, representada por entidades como o MNU, era composta majoritariamente por uma pequena camada de pessoas escolarizadas: universitários, jornalistas, artistas e profissionais liberais. Esse setor priorizava a crítica institucional, o debate ideológico e a incidência sobre o Estado, operando com uma linguagem marcada pela circulação em espaços acadêmicos e políticos. Com ações extensas a várias partes do país, havia um certo núcleo central operando no Sudeste, em particular em São Paulo e no Rio de Janeiro. Paralelamente, mostrando um certo contraste regional e de classe, em Salvador, blocos afro como o Ilê Aiyê e o Olodum promoveram uma “reafricanização”²⁴ do carnaval, articulando lazer, estética e pedagogia racial como forma de conscientização da juventude negra. Essa proliferação de movimentos e organizações negras conviveu com tensões internas entre uma vertente mais pragmática e institucional, voltada à incidência política direta, e outra centrada na sociabilidade, na cultura e na afirmação da identidade.

As tensões entre as vertentes culturalistas e políticas do ativismo negro residiram principalmente na divergência sobre o lugar da “cultura negra”: se como

²⁴ O termo “reafricanização” designa o processo histórico, político e simbólico de revalorização de referências africanas na vida social e cultural afro-brasileira, especialmente a partir das décadas de 1970 e 1980. A reafricanização marcou particularmente o carnaval da Bahia, os blocos afro, afoxés e organizações do movimento negro, articulando memória, diáspora e produção de identidades afirmativas. O processo implicou a transformação do lazer e da estética em instrumentos de afirmação política, com resgate da história de resistência, inovação musical e visual (como as cores, adereços africanos, ritmos do reggae e do imaginário rastafari) e fortalecimento de comunidades urbanas periféricas como espaços de referência cultural e política. Longe de propor um “retorno” essencialista à África, a reafricanização constituiu um deslocamento do foco da miscigenação e do mito da democracia racial, produzindo um olhar de valorização e afirmação da identidade negra, enfatizando as articulações entre a África e a diáspora. Note-se que quando o MNU foi fundado, o Ilê Aiyê já existia. Sobre o tema, ver Risério (1981), Cunha (2000) e Cruz da Silva, 2016.

um fim em si mesma, como recreação e sociabilidade, ou como um instrumento de conscientização e luta política contra o racismo. Os setores mais explicitamente políticos, como o MNU, criticavam vertentes culturalistas por focarem excessivamente na sociabilidade e na recreação, o que poderia levar a um enfraquecimento da força política e ideológica da luta antirracista. Por outro lado, grupos culturais defendiam que esses eram espaços fundamentais para atingir as massas e promover uma conscientização racial em locais onde o discurso militante acadêmico não chegava. Uma tensão central, apontada por intelectuais como Lélia González, era o risco de que organizações de caráter cultural fossem cooptadas pelo Estado ou pelo mercado. Isso poderia resultar em uma postura “assimilacionista” mais preocupada com a integração no sistema vigente do que em buscar sua transformação profunda, reforçando o “mito da democracia racial” ao apresentar uma visão benevolente da cultura brasileira.

Cunha (2000) destaca uma distinção analítica fundamental proposta por Maria Beatriz do Nascimento (1976) entre o culturalismo e aquilo que denomina enfoque culturalizante, ambos centrais para a compreensão das formas de produção de conhecimento e de ação política em torno da questão racial no Brasil. O culturalismo é definido pela autora como uma vertente acadêmica consolidada nos estudos sobre a população brasileira desde a década de 1930, caracterizada pela valorização de aspectos considerados “tradicionais” ou “puros” da cultura afro-brasileira, frequentemente concebidos como passíveis de preservação frente a processos como a miscigenação e a industrialização. Embora essa perspectiva tenha contribuído para o reconhecimento da população negra como parte constitutiva da nacionalidade brasileira, Nascimento aponta que ela se fundamentava em pressupostos etnocêntricos, operando uma integração no plano cultural que ocultava a persistência de profundas desigualdades no plano social.

O enfoque culturalizante, por sua vez, seria identificado como uma tendência que ganhou força em setores do próprio movimento negro a partir da década de 1970. A crítica de Nascimento reside no fato de que tal postura, ao privilegiar a exaltação do

“puro” e do “tradicional” de maneira isolada e essencializada, acabava por reproduzir os mesmos pressupostos do culturalismo acadêmico. Para a autora, esse deslocamento do problema para o plano exclusivo da cultura implicava o risco de isolamento político e de acomodação frente às estruturas de dominação racial. Nascimento adverte que a fixação na ideia de “pureza” cultural pode ser facilmente apropriada pelo sistema dominante, esvaziando o potencial transformador da cultura. Nesse sentido, o apego estático à tradição enfraqueceria sua capacidade de se constituir como uma verdadeira cultura de resistência, apta a confrontar as contradições raciais e a intervir na transformação das desigualdades sociais. A autora rejeitava ambas as visões pelo risco que a manipulação dessas noções de cultura poderia representar em termos de um enfraquecimento da capacidade do movimento de transformar a cultura em uma verdadeira “cultura de resistência”, capaz de confrontar a dominação e promover uma mudança política e social profunda. Em seus termos,

Nesse quadro é que acho pertinente uma advertência aos grupos negros que se formam atualmente. É o momento de nos perguntarmos que limites nossa própria cultura, que é manipulada pelo sistema dominante, nos oferece? Temos de ter também frente a ela uma atitude crítica. Na verdade algumas das nossas manifestações, como a religião, incorporaram representações da cultura dominante (...). Nosso candomblé e umbanda acomodaram-se ao processo de integração. Não criaram verdades, não trouxeram uma revelação de salvação do grupo. Ao contrário, no caso do candomblé, as cúpulas sacerdotais lutam para manter elementos arcaicos e as transformações que aqui se efetuaram foram inoperantes. (Nascimento, 1976, p. 5 *apud* Cunha, 2000, p. 347)

Cunha (2000) chama atenção para o contexto em que esses questionamentos estavam circulando, a partir tanto dos debates em meio aos movimentos negros quanto de uma proximidade com vertentes político-partidárias, de modo que conceitos como “hegemonia”, “cultura hegemônica” e “cultura de resistência” apareciam como “categorias explicativas das formas de dominação, a um só tempo políticas e culturais” (2000, p. 347). No entanto, os tensionamentos no debate se encaminhariam de tal modo que

a noção de “cultura negra” se irrompe nesses círculos, como contraponto racializado da ideia de *cultura popular*, numa proposta que, em muitos casos, acabava por reificar

as práticas vistas como "puras", opondo-se àquelas vistas como "comerciais" e manipuladas. Um dos sentidos desse debate pode ser compreendido num artifício de proteção, de remanejamento de fronteiras e de formulação de uma linguagem própria e distante do elogio à mistura. Quem eram os inimigos e os verdadeiros responsáveis pela discriminação vivida cotidianamente pelos não-brancos era, (e é) de fato, uma pergunta de difícil resposta no Brasil. (Cunha, 2000, p. 348)

Assim, a autora aponta que um dos caminhos para lidar com essa questão foi “uma constante tentativa de definir ações e pontuar práticas de intervenção a partir de determinadas teorias e categorias explicativas tomadas de empréstimo do debate acadêmico”, sendo, de muitas formas, retomadas, apropriadas e reconstruídas dinamicamente no discurso dos movimentos (Cunha, 2000, p. 348).

De todo modo, uma clivagem se fazia presente, referindo-se, sobretudo, à percepção de quais seriam as melhores estratégias de combate ao racismo. Enquanto a vertente “política” priorizava objetivos pragmáticos e denúncias institucionais (como contra a violência policial e a desigualdade econômica), a vertente “cultural” era vista, por esse ângulo, como despida de visão política. Inversamente, os grupos culturais muitas vezes sentiam que a militância política não compreendia a dimensão subjetiva e o poder de consciência e mobilização das manifestações culturais negras. Entre as questões que emergiram a partir dos anos 1950 e os tensionamentos trazidos à baila pela intelectualidade negra, estava uma preocupação em combater aquilo que era entendido como um risco da folclorização e estereotipação das práticas negras, um tipo de confinamento que também serviria a mitigar as possibilidades de insurgência e transformação em relação a uma sociedade que se mostrava altamente violenta, ainda que sob as vestes da ideia de uma suposta harmonia. A questão é que, até certo ponto, ao menos parte dessa classe média letrada terminou por reduzir sua atenção e os ímpetos de associação²⁵ com práticas vistas, àquela altura, como menos conscientes

²⁵ A noção de *respeitabilidade* pode ajudar a iluminar a questão, na medida em que se refere a uma estratégia de busca por integração social e valorização da imagem das pessoas negras junto às elites e à sociedade dominante a partir de uma aproximação maior e incorporação de valores e práticas pequeno-burgueses, apresentando-se como “respeitável”. No entanto, essa política tendia a secularizar a narrativa da luta negra, afastando-se de práticas religiosas afro-brasileiras, como o Candomblé, e enfatizando uma ética de trabalho, moralidade e ascensão social. Nesse sentido, o distanciamento das manifestações culturais e espirituais era, em parte, motivado pelo desejo de escapar de um olhar

dos desafios que as comunidades negras tinham a enfrentar. Nessa tentativa de escapar à sanha objetificante da hegemonia, em certa medida terminava por recair naquilo que temiam, quer dizer certa folclorização dessas manifestações. Embora de modo geral defendessem a legitimidade das práticas e seu direito de praticá-las, isso não correspondia a uma incorporação de suas perspectivas enquanto um pensamento sobre o mundo. Forjava-se, assim, uma narrativa mais secularizada de luta.

Isso se deu em um contexto em que o próprio Estado buscava formas de se apropriar dessas práticas em benefício de seus interesses. Se nas primeiras décadas do século XX o Estado buscava formas de constrangimento e supressão das manifestações negras, reunindo, para tanto, as forças policiais, médicas, jurídicas e contando com o apoio da imprensa para desenhar um quadro de criminalização e repressão, a partir dos anos 1960 essa equação alterou-se profundamente²⁶.

Nesse sentido, o raciocínio de Santos (2005) em sua extensa análise dos discursos oficiais sobre o candomblé na Bahia demonstra as formas como o Estado

folclorizante ou estigmatizante sobre os negros, transferindo o foco para um tipo de elite intelectual negra em detrimento das massas populares, mais próximas das práticas culturais e religiosas *negras*. A tensão entre massas e elites negras refletia diferentes estratégias de sobrevivência e visibilidade política: enquanto as elites buscavam “filtrar” comportamentos e reforçar a respeitabilidade, as massas negras, nos termos de LeRoi Jones [Amiri Baraka], souberam adaptar, somar e reinventar práticas, mantendo vínculos com suas raízes culturais e resistindo ao apagamento de aspectos centrais de sua identidade. Um certo contraste geográfico também se verifica, no caso do Brasil, na medida em que os movimentos mais “políticos” e mais secularizados eram enfatizados na região sudeste, enquanto as articulações em torno da religiosidade e práticas culturais afro-brasileiras tiveram seu epicentro no nordeste do país, o que evidentemente não implica em uma homogeneização das experiências. Sobre a questão, entre outros, ver Cunha (2000); Jones [Amiri Baraka] (2002).

²⁶ Tratando das várias formas de organização e resistência negras frente ao racismo, em particular o papel das mulheres negras nesse cenário, Lélia Gonzalez (2020, p. 44) escreveu: “Vale apontar agora um outro tipo de resistência, surgida ainda naquela época (final do século XVIII, início do século XIX) e que perdura até os dias de hoje. Referimo-nos ao candomblé, religião afro-brasileira de origem iorubana e praticamente berço das demais religiões negras do Brasil. Seu grande centro de dispersão, como sabemos, é o estado da Bahia, principalmente sua capital, a cidade de Salvador. Objeto da perseguição dos senhores católicos (leigos ou do clero) e da polícia até há poucos anos, atualmente virou moda e, como as escolas de samba e a umbanda do Rio de Janeiro, sofre os efeitos das investidas do capitalismo monopolista. Sem entrarmos nos detalhes de sua estrutura, cabe salientar que é liderado principalmente por mulheres: as ialorixás ou mães de santo. São mulheres negras e pobres que não desempenham um papel apenas religioso/cultural”. No mesmo passo em que destaca as lideranças do candomblé nos processos de resistência e fortalecimento da população negra, menciona justamente essa passagem da perseguição às tentativas e processos de apropriação e folclorização.

brasileiro apropriou-se das religiões de matriz africana transformando-as de “caso de polícia” a ativos simbólicos da identidade nacional e instrumentos de diplomacia externa e marketing turístico. Não à toa, foi somente nesse momento, em 1976, que o governo da Bahia implementou a decisão que desobrigou os terreiros de buscarem autorização policial para seu funcionamento (como tratamos na seção 1.2.2). Assim, os discursos sobre a mestiçagem se desenvolveram na mesma medida em que se promoveu um esforço para transformá-las em uma peculiaridade cultural, um elemento folclórico e uma atração turística. É o que o autor chama de “ideologização da mestiçagem”, que também pode ser vista nos discursos sobre o sincretismo religioso e na exaltação da coexistência entre diferentes religiões que revelariam um suposto “traço de união” em contraste com os abismos que as diferenças religiosas causariam em outras partes do mundo. A transformação das religiões em emblemas de brasilidade na chave da “cultura popular” no imaginário social, então, teria menos a ver com um efetivo respeito às manifestações negras e muito a ver com novas formas de controle e tentativa de contenção do potencial de articulação e autonomia que elas poderiam representar. Em sentido análogo, Goldman afirma que

Em termos etnográficos, a definição das práticas rituais executadas por uma mãe-de-santo, ou das músicas de um bloco afro, como “cultura” tem a capacidade de, simultaneamente, capturar essas ações, isolando-as da *vida* dos envolvidos, e eliminar a força (religiosa ou estética) que as caracterizam, convertendo-as em atividades homogêneas e comparáveis a um sem-número de outras, fazendo com que possam, dessa forma, ser oferecidas em um mercado generalizado. (Goldman, 2006, p. 265)

A preocupação com a questão não era exclusiva dos espaços acadêmicos e institucionais. Mãe Olga de Alaketu (Régis, 1984), importante liderança do candomblé baiano, após ser questionada sobre sua perspectiva do sincretismo e sua visão sobre a relação com o catolicismo e seus elementos, afirmou ser mais contrária ao que chamou de “folclorização” do que ao sincretismo²⁷. A folclorização é apresentada como aquilo

²⁷ O sincretismo foi, junto da mestiçagem, um tema recorrente nos estudos sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Não adentraremos nessa tese uma discussão mais explícita sobre os sentidos que a noção de sincretismo pode tomar, embora, de muitas formas, as reflexões produzidas em torno da questão tenham influenciado os rumos deste trabalho. Em uma breve síntese, o sincretismo nas religiões

que drena o poder das comunidades, esvaziando-as de seu conteúdo e profundidade, na medida em que intenta transformá-las em uma representação superficial, uma performance sem fundamento, dedicada apenas à aparência externa. Nesse sentido, representaria um tipo de relação dedicada a extrair elementos para entretenimento ou para compor narrativas que de forma alguma respeitam os fundamentos dessas religiões, tratando-as como se fossem meramente decorativas.

Como se vê, eram complexas as explorações sobre os melhores caminhos e ferramentas para enfrentar o racismo em um contexto que buscava boicotar as articulações negras por todos os lados. Desse modo, as perspectivas dos autores negros²⁸ também variaram ao longo do tempo. Alguns anos mais tarde em relação àquela declaração em 1976, Beatriz Nascimento escreveria:

de matriz africana não precisa ser entendido como mera fusão cultural que apaga identidades, mas sim como um contradiscurso estratégico e forma de resistência ativa. Embora possa se manifestar também como uma estratégia defensiva diante das violências, também espirituais, que assolam as comunidades negras, trata-se sobretudo de uma postura ativa diante dos encontros entre religiões: a prática nos terreiros privilegia a diferenciação e a confluência, permitindo encontros de tradições sem síntese homogeneizante. Processos de modulação tratam diferenças como intensidades, possibilitando múltiplas conexões sem perda de singularidade. Para uma abordagem mais extensa e em consonância com as perspectivas aqui adotadas, ver Anjos (2006), Goldman (2017, 2021), Cruz (2018, 2020).

²⁸ Essas confrontações não estavam adstritas a um campo abstrato, mas os autores implicavam dimensões subjetivas em suas proposições. Um texto de Beatriz Nascimento revela com particular clareza como os discursos de harmonia racial e mestiçagem operavam como complicadores na prática das experiências negras. Não se trata de um discurso de purismo ou exclusividade das práticas, que, de outro modo, não costumam se aplicar a espaços como as religiões de matriz africana; mas, diante do reconhecimento de que elas estão imersas em um contexto racializado e marcadas por uma historicidade constituída das violências da escravidão e sua sobrevivência, do racismo e das dinâmicas de conformação do país, inevitavelmente essas ideias de harmonia entram em confronto com manifestações como as que Nascimento traz à tona: “Num país onde o conceito de raça está fundado na cor, quando um branco diz que é mais preto do que você, trata-se de manifestação racista bastante sotisficada e também bastante destruidora em termos individuais. Naquele instante, a partir da minha reação, ao perguntar-me se eu tinha complexo, surpreendi-me dizendo que sim, com um orgulho jamais sentido. Justifico: se minha cultura é considerada “contribuição à...”; se minha raça nunca teve acesso nem conjunta nem representativamente às riquezas deste país; se a maioria de nós está dispersa por força de uma incomunicabilidade que deve ser posteriormente estudada (o negro brasileiro, com raras exceções, não se agrupa); se nossa manifestação religiosa passa a ser folclore, ou, o que é pior, consumida como música na TV (vide música de Vinicius de Moraes e Toquinho cantando o nome de Omolu), quando um branco quer retirar minha identidade física - único dado real da minha história viva no Brasil - só me resta o que está dentro de mim, só me resta assumir o meu complexo não resolvido.” (Nascimento, 2006[1974], p. 97-98)

A filosofia banto, da força vital, permaneceu até hoje no modo de ser do brasileiro. A aparente aceitação das dificuldades baseia-se justamente naquela filosofia, que impõe que se desempenhe a vida, fortalecendo-a no corpo físico e na mente, como instrumento de luta. Assim, as religiões afro-brasileiras de origem banto ou nagô (etnia da África Ocidental) sincretizaram-se para fornecer aos seus adeptos o princípio dessa força que funciona como máquina de guerra existencial e física. Marca-se, como no quilombo ancestral e por ritos iniciáticos, o fortalecimento do indivíduo como um território que se desloca no espaço geográfico, incorporando um paradigma vivo e atuante no território americano fundado pelos seus antepassados escravos e quilombolas.

Agindo nos seus locais, seja no “terreiro” místico, nas comunidades familiares, nas favelas, nos espaços recreativos (manifestando a música de origem africana, afro-americana ou afro-brasileira), os povos africanos da América provocam mudanças nas relações raciais e sociais.

Ocupando o espaço com seu corpo físico (território existencial), eles apoderam-se da cidade, reproduzindo o modo dos antigos quilombolas, tornando-se, como aqueles, visíveis ao regime. Fazendo deste um espaço descontínuo no tempo, em que as “frinchas” provocam linhas de fuga e são elementos de dinamização que geram um meio social específico.

Assim se dava com os quilombos e seus similares ao longo da história da América. Assim se dá hoje com os grupos negros ou afro-americanos. (Nascimento, 2021, p. 250-251)

Muito teríamos a refletir a partir dessas questões, mas para os fins dessa tese, nos atenhamos a uma dimensão em específico. Do ponto de vista dessa militância intelectualizada, a preocupação orbitava os muitos desafios que as comunidades negras enfrentavam e quais seriam os melhores caminhos para avançar sem perder de vista valores que lhes eram muito caros. Talvez esteja aí uma distinção crucial entre o afastamento provisório da militância política das manifestações religiosas e culturais e os caminhos que tomariam aqueles que Serra (1995) denominou estudos “afro-brasilianistas” nas ciências sociais: a (des)racialização. Para o pensamento militante, a negritude não era um elemento negociável; pelo contrário, a questão estava justamente em como escapar das armadilhas da desracialização e desagregação, fragmentação e desunião que o Estado, o racismo e o pensamento hegemônico constantemente apresentavam.

No campo antropológico, segundo Banaggia (2014), é possível perceber dois momentos distintos na literatura sobre religiões afro-brasileiras: o primeiro teria um foco sobre a descrição dos elementos que conformariam tais manifestações, em uma

perspectiva ora histórico-evolucionista, indicando traços de origem e os diferentes graus de africanidade, ora culturalista, debruçando-se sobre os valores, representações, mentalidades, culturas; o segundo momento se deslocaria para a análise de sua relação com a sociedade englobante. Nesse último caso, a virada teórica, também chamada “virada sociológica” trouxe contribuições para o campo ao questionar as tentativas de hierarquizar em graus de pureza as diversas manifestações religiosas, ao incorporar à análise outros aspectos da vida das pessoas que não apenas os rituais públicos e ao abrir seu interesse para as múltiplas formações religiosas afro-brasileiras para além do candomblé.

O foco da análise de Banaggia é a produção atinente a esse segundo momento, uma vertente consolidada a partir da década de 1970, que desloca o eixo interpretativo das continuidades africanas para as dinâmicas sociopolíticas brasileiras, privilegiando temas como poder, classe, mercado religioso e construção da legitimidade. Sua atenção se volta, nesse marco, para os trabalhos de Maggie (2001[1975], 1992), Dantas (1982) e Capone (1997, 2004[1999]), além de Fry (1982[1977], 2001), Birman (1980), Brown (1977, 1986), Ortiz (1977), Vogt (e Fry, 1982) e Montero (1999). O autor sublinha, no entanto, que nenhum desses autores, isoladamente, sistematiza o “afro-brasilianismo” como escola ou programa coerente, mas o termo constitui antes uma “ficção” analítica, um artefato conceitual produzido por seu arranjo interpretativo, destinado a descrever um conjunto heterogêneo de obras que compartilham o gesto de desnaturalizar categorias nativas e problematizar as noções de tradição, pureza e autenticidade nos estudos das religiões afro-brasileiras.

Esses autores compreendem as religiões afro-brasileiras, de modo geral, enquanto unidades que existem como reprodução de algo “anterior, exterior e coercitivo” a elas mesmas, a “sociedade brasileira”. Desse modo,

O estudo das origens, viu-se, é abandonado em decorrência dos problemas que acarreta para os trabalhos anteriores, como a aversão a pensar a mudança e a disposição dos grupos estudados de acordo com uma escala valorativa evolucionista que hierarquizava os grupos. Concomitantemente, abandona-se também a análise dos conteúdos culturais. Como, todavia, as pessoas continuam se referindo a origens

africanas, fez-se preciso desconsiderar aquilo que elas diziam. Ou melhor, trata-se de um deslocamento mais sutil: não foi o caso de se tapar os ouvidos totalmente para o que era dito, mas o de descobrir que aquilo que as pessoas ‘aparentemente’ diziam não significava ‘exatamente’ aquilo que queriam dizer. (Banaggia, 2008, p. 44)

Em termos da metodologia utilizada, afirma:

A adoção desta metodologia do distanciamento terá impacto sobre as técnicas de pesquisa empregadas pelo afro-brasilianismo. Em vez da observação participante intensa e ininterrupta, encontrar-se-á um trabalho de campo fracionado feito por meio de visitas esporádicas. Se este baixo investimento é feito de modo a não permitir que os investigadores sejam aliciados pelos cultos, ele ao mesmo tempo torna necessária a utilização de entrevistas, questionários, listas classificatórias, assim como a coleta de declarações, depoimentos e histórias de vida, de modo a obter informações que seriam de outro modo conseguidas com o convívio etnográfico. De modo similar, aposta-se na arrecadação de dados não só em curto prazo e em pouca profundidade como a partir de diversos territórios etnográficos diferentes, culminando numa promessa de estratégia de pesquisa transnacional com a qual o antropólogo se esquivava das tentativas de seu objeto de capturá-lo". (Banaggia, 2008, p. 194-195)

As tradições afro-brasileiras estariam, então, no plano simbólico, das representações e mentalidades, enquanto a sociedade estaria no plano do real, das existências concretas e das estruturas de classe e poder. Seriam vistas, portanto, como “invenções, construtos, artefatos, ainda que por vezes bem fundamentados, mas que em última instância atendem a exigências contrastivas” de tal forma que dependeriam “menos dos desejos e da memória dos afro-brasileiros do que de sua situação presente, das exigências por obtenção de maiores prestígio e legitimidade” (Banaggia 2014).

De todo modo, esses estudos estão, em várias medidas, relacionados à perspectiva que Serra (1995) já havia nomeado afro-brasilianista. Em seus termos, o autor resume essa visão como aquela que envolve “a despolitização da problemática do negro e dos cultos afro-brasileiros, em cuja abordagem se oblitera, nessa ótica, a violência da desigualdade interétnica neste país”, “a minimização da presença dos negros na História, a visão dos negros (ou do povo-de-santo) como gente sem história”, a “tentativa de apartá-los da sociedade brasileira, convertendo-os em seres exóticos” e “a tendência a encará-los como desprovidos de criatividade cultural e,

portanto, limitados a reproduzir de modo mecânico modelos de culto, formas de expressão religiosa “primitiva” ou, ainda, (...) o que os “intelectuais” (= os brancos) os fazem pensar” (Serra, 1995, p. 188-189).

Nesses termos, há uma questão que parece central, qual seja essa contraposição relativa aos estudos anteriores voltados para a escavação das reminiscências e traços históricos de continuidade das práticas africanas na diáspora, consubstanciadas particularmente em autores como Herskovits. Há um ponto que gostaria de trazer e, para isso, retornaremos por alguns instantes a esse autor e alguns desdobramentos específicos de sua produção.

Comentando o impacto das ideias de Herskovits nos anos seguintes à sua morte em 1963, Jackson (1986) relaciona os altos e baixos da recepção de sua obra com a tensão entre universalismo e particularismo e as preocupações políticas no reconhecimento da cidadania e da singularidade que acompanhavam e modulavam as estratégias negras de enfrentamento ao racismo. No final dos anos 1960, Jackson afirma que a reemergência do nacionalismo negro reimpulsionou o interesse sobre as tradições africanas entre afro-americanos e, conseqüentemente, um renovado interesse na questão das influências africanas, de forma que o trabalho de Herskovits voltou ao centro. Um de seus livros mais emblemáticos, *Myth of the Negro Past* (1990[1941]) desafiou a crença de que os negros americanos foram despojados definitivamente de suas raízes, argumentando que a herança africana permaneceu viva através de complexos processos do que chamava de *aculturação*. O autor critica o “mito” da falta de passado histórico, demonstrando que tradições de regiões como Daomé e Nigéria influenciaram profundamente a religião, a estrutura familiar e as artes nas Américas. Por meio de evidências de resistência e revoltas, o texto rejeita a imagem de submissão passiva e destaca como instituições africanas foram reinterpretadas no Novo Mundo. A análise utiliza um método comparativo entre os Estados Unidos, o Caribe e a América do Sul para identificar sobrevivências culturais persistentes. Herskovits defendeu que entender essas conexões era trabalho essencial para combater o preconceito racial e valorizar a profundidade da identidade negra. Assim, o livro

estabeleceu bases importantes para o estudo científico da diáspora africana e sua influência contínua na civilização ocidental.

Entre as críticas que se possa fazer às suas abordagens e métodos, a relevância da obra para o pensamento negro desde então é incontestável a tal ponto que, para além das muitas reverberações acadêmicas até hoje, foi também referenciado como fonte fundamental pela militância negra de um modo geral, reconhecido como fonte da *négritude* francófona, como Césaire disse diretamente a Herskovits (cf. Césaire, 2024), e tendo figurado no “*Black Panthers’ book list*”²⁹ entre títulos de autores como Garvey, Fanon, Du Bois, Frazier, Malcom X e Nkrumah (The Black Panther Newspaper, 1968, p. 14). Ironicamente, também fez parte das referências que inspiraram militantes negros a questionarem as instituições brancas, incluindo as acadêmicas como as que Herskovits mesmo criou e presidiu (a *African Studies Association*, por exemplo). Durante uma grande conferência internacional da associação realizada em Montreal, Canadá, em 1969, ativistas negros adentraram o evento e colocaram em questão o perfil esmagadoramente branco do campo. Pleitearam que mais pessoas negras compusessem o corpo diretivo da associação e tivessem oportunidades de crescimento acadêmico. Na ocasião, enfrentaram diretamente o confinamento à posição de objetos e reclamaram o direito de estarem na posição de produtores de conhecimento, questionando que tipo de engajamento ou compromisso político estava em jogo e quem seriam os sujeitos a quem caberia o acesso à “compreensão” de um povo e para que usos isso serviria (cf. Smith, Brown e Herbes-Sommers, 2010).

Essa chamada ressoa diretamente com os pleitos pelas ações afirmativas aqui no Brasil. Assim, no momento em que o trabalho de Herskovits é diretamente apropriado pela militância negra de modo a compor o embasamento para pleitear

²⁹ Os Black Panthers (ou Panteras Negras) formaram uma vertente do movimento negro consubstanciada em um grupo político revolucionário, fundado nos anos 1960, nos Estados Unidos, voltado à defesa das comunidades negras contra a violência policial e à promoção de programas sociais comunitários. Conhecidos por seu ativismo direto, articulavam uma agenda de autodefesa, justiça racial e empoderamento negro, influenciando movimentos de libertação negra globalmente.

políticas públicas objetivas, que em particular afetariam justamente o campo acadêmico, parte dos autores se distancia das proposições herskovitsianas, “denunciando-as” na direção de um tipo de articulação que novamente colocará em questão o passado negro. Uma rememoração daquele antigo medo das articulações negras e do potencial impacto que a circulação daquelas ideias poderia ter.

Jackson afirmou: “Através de um processo complexo de mudança política e intelectual, o trabalho de Herskovits recebeu seu maior reconhecimento nos anos posteriores à sua morte”, e muito embora “as consequências políticas da pesquisa afro-americana continuem problemáticas, poucos acadêmicos agora considerariam os Afro-Americanos como um povo sem passado” (1986, p. 124). Na contramão dessa afirmação, é interessante que a virada sociológica justamente questione o passado negro, colocando-o em termos de “invenção de tradições” e, nem tão coincidentemente assim, parte desses autores tenham sido os mais vocais na elaboração de argumentos contrários ao avanço das políticas de ação afirmativa, em particular aquelas que implicariam em modificações no espaço acadêmico.

Desde a Frente Negra Brasileira - e passando por todas as articulações negras há pelo menos 100 anos - já havia pleitos e elaborações direcionadas à inclusão racial no campo da educação “em todos os níveis”, convivendo com as muitas produções acadêmicas que pensavam, de variados modos, as complexidades do *passado negro*. No momento em que a questão chega finalmente à antessala da universidade, articulada com a potencialidade prática da efetivação de políticas públicas, ele passa a ser denunciado como uma “invenção”. Fato é que as ciências sociais e a antropologia, em particular o campo de estudos de religiões de matriz africana, estiveram no centro do debate, da definição dos rumos dos termos de compreensão da realidade racial e dos caminhos que o imaginário público e as leis e políticas públicas tomaram. A colocação na mesa das propostas efetivas de ações afirmativas étnico-raciais, no âmbito de uma certa eclosão da tensão entre os movimentos antirracistas e a ideologia nacional que negava a existência do racismo, provavelmente representou o ápice do embate, de tal modo que muitos pesquisadores das ciências sociais, em particular aqueles envolvidos

nos estudos sobre religião, figuraram nos dois lados das famigeradas listas a favor e contra cotas (Carvalho, 2006; Folha de S. Paulo, 2006).

Em contraposição ao que nomeou como vertente “afro-brasilianista”, Serra propõe um caminho que recusa tanto o reducionismo sociológico quanto a leitura das religiões afro-brasileiras como meras “tradições inventadas” ou reflexos da sociedade abrangente. Em lugar disso, afirma que a tradição não é simulacro nem sobrevivência degradada, mas reconstrução simultaneamente tradicional e contemporânea, a partir de uma lógica ritualística própria, enraizada em matrizes africanas reelaboradas no Brasil: a ritologia que compreende o repertório simbólico das religiões de matriz africana “tem uma riqueza inegável que dá testemunho de criatividade e também de uma memória dramática muito poderosa” (Serra, 1995, p. 172). O que importa para a antropologia, argumenta, não é a verificação histórica de alguma ideia de origem “pura”, mas a *thésis* proposta pelos próprios grupos. Essa perspectiva se articula com o que chama de *teoria da milonga*, a partir do discurso do sacerdote Xicarangomo Esmeraldo Emetério de Santana, do candomblé Angola. A “milonga”, entendida como mistura criativa, designa a síntese histórica produzida nas senzalas a partir de diferentes matrizes africanas (Congo, Angola, Moçambique etc.). Longe de significar perda ou degeneração, a mistura é apresentada como princípio fundador de uma unidade ritual potente, capaz de sustentar diálogo interétnico e diferenciação litúrgica. Com isso, Serra combate tanto o modelo sociológico do “reflexo” - segundo o qual os cultos apenas reproduziriam coercitivamente a estrutura social - quanto o nagocentrismo que o discurso acadêmico sobre o que seria o padrão jeje-nagô por tanto tempo tomou como único paradigma legítimo de autenticidade, ainda que tantas vezes à revelia da complexidade das elaborações dos próprios praticantes:

Quero crer que os angolanos que vieram para aqui (...) nos trouxeram bem pouca coisa (...) e não sei como é, trabalho alto, de muita gente mesmo, com sacrifício, que cultuam o angola. Porque, como nós sabemos, os angolanos presos como escravos foram os primeiros a chegar ao Brasil, e talvez em maior número na Bahia. Mas eram pegados "a dente de cachorro", como se diz, e mesmo eles sendo "feitos", não tinham

tempo de se despedir dos parentes, muito menos de trazer seus mistérios da sua seita, seus otás e bacias. (...)

Outra, eles eram bem modernos, porque, para se vender escravos, se escolhiam os mais modernos (...) e, como nós sabemos, a nação-angola é um pouco fechada, e ninguém consegue aprender nada antes de sete ou quatorze anos, mesmo sendo "feito"(...) Angola é uma mistura de cambinda, moçambique, munjola, quicongo. Tudo isso é de angola. Então virou o que eles mesmos chamam milonga. Há pouco tempo houve uma polêmica por causa da palavra... Mas milonga é mistura. Foi assim que eles fizeram. Misturaram, porque eles, na senzala, tinham de todas as "nações" e, quando era possível, eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, fazia uma colcha-de-retalhos, um cozinha isso, outro cortava aquilo, outro pegava... A mesma coisa fez-se no cântico. Um "eu sei tal cantiga", outro "eu sei tal", e todos cantavam, e então o "santo" aceitava, e não ficou somente uma "nação" para fazer aquele tipo de obrigação. Era a mistura, como já disse, a milonga. (Santana, 1984, p. 35-47)

Em sintonia com essa inflexão, Goldman intensifica aquilo que seria mesmo uma virada no campo, a partir de um investimento etnográfico capaz de engajar com as elaborações *nativas* como teorias elaboradas em diversos planos - teórico, simbólico, mitológico, ritual – sobre aquilo que as próprias pessoas vivem; não no sentido de uma pretensão de apreensão totalizante, mas em termos de um encontro produtivo. Assim como para Serra, tampouco entende a “sociedade” como instância explicativa transcendente e anterior às práticas religiosas; ao contrário, os próprios terreiros produzem formas de sociabilidade e realidade em seus próprios termos. A noção de um exercício constante de simetrização antropológica por ele mobilizada consiste em conferir igual estatuto às teorias nativas e às interpretações acadêmicas, recusando a “prestidigitação” que traduz categorias complexas do terreiro em noções sociológicas genéricas. Ao contrário de uma suspeição apriorística em relação aos termos de expressão dos praticantes, então, trata-se de agir considerando ser esse um universo que “privilegia fluxos contínuos e cortes (e não puras discontinuidades), multiplicidades (e não qualquer dialética entre o um e o múltiplo) e agenciamentos eficazes (e não formas de ordenamento e sua implementação prática)”, de forma que os engajamentos com a antropologia teriam muito a ganhar com uma postura etnográfica preocupada em “aprendê-lo e transmiti-lo em uma linguagem o menos deformadora possível”; mais ainda, voltada menos para as explicações externalistas e mais para as “formas de saber e modos de ser” próprios desses contextos, nos quais

concebe-se uma ontologia “mais apoiada sobre devires e multiplicidades do que sobre estados do ser concebido como fundamentalmente unitário” (Goldman, 2006, p. 107).

A presente tese se aproxima mais dessas últimas proposições, sobretudo se pensadas em uma chave que considera que tudo se passa dentro de um estado permanente de guerra racial, como propôs Anjos (2025), que se impõe e não desiste nunca de constranger as comunidades negras mundo afora, como exploraremos mais atentamente na segunda parte desta tese. Pode ser que quem lê se pergunte qual a novidade nessa revisão histórica proposta, passando por temas que, de um jeito ou de outro, já foram tratados, até com mais profundidade, em outros trabalhos. No entanto, julgo que aquelas famigeradas abordagens eugênicas e abertamente racistas de autores que não deixam de ser canônicos, assim como os fluxos da disciplina que passaram blindados às formulações, questões e tensionamentos produzidos tanto pelo próprios praticantes quanto por determinados autores representaram, entre tantas coisas, uma prática contundente de epistemicídio, além de terem contribuído para políticas públicas que promoveram efeitos muitos concretos para as comunidades negras que delas foram objeto. Perseguidas em suas práticas, reprimidas nos seus espaços de convivência, combatidas por meio de inúmeras estratégias, tiveram - e seguem tendo - que lidar com as muitas facetas das *mortes matadas* das quais essa tese também trata. Das batidas policiais que encamparam agressões aos praticantes e apreenderam elementos sagrados nunca retornados a seus legítimos detentores, ao controle psiquiátrico que concedia uma “liberdade” controlada pelas penas científicas, médicas e acadêmicas, aos muitos silenciamentos acerca das elaborações das pessoas sobre as vidas que elas mesmas levavam, o controle e assassinato de corpos negros também se efetivou em aliança com a repressão e o assassinato de modos de viver e pensar o mundo, no constrangimento que forçou uma série de adaptações e modulações de práticas e discursos para que a continuidade da existência fosse possível. E esse é um efeito que não se restringiu aos praticantes de religião dissecados, medicalizados, presos, controlados e diminuídos junto a suas manifestações culturais e existenciais: como se vê, os discursos acadêmicos, científicos, construídos dentro da linguagem e

dos modelos impostos pelas paredes das universidades e das instituições científicas, quando produzidos por pessoas negras, também sofreram inúmeros silenciamentos, modulações e controles pela insidiosa hegemonia eurocêntrica. É assim que há uma dobra do campo sobre seus autores e o epistemicídio que atinge os *nativos* também se alastra sobre sujeitos pesquisadores. Nos termos de Carneiro:

A negação da plena humanidade do Outro, o seu enclausuramento em categorias que lhe são estranhas, a afirmação de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a destituição da sua capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia. O Não Ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não Ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. (Carneiro, 2023, p. 91)

Mais ainda, a questão está longe de ser apenas abstrata ou teórica. As interrupções e impedimentos de tantas ordens também marcaram diretamente muitas trajetórias de vida. Pois se, por um lado, é possível rememorar a presença de figuras negras eminentes que, a despeito dos mecanismos de apagamento, deixaram um legado consistente que vem sendo retomado em sua profundidade, por outro lado é impossível – ou deveria ser – ignorar que as trajetórias de muitas delas foram interrompidas demasiadamente cedo, muitas vezes de formas violentas, mortes prematuras em processos que não estão apartados do que se passa intramuros. Não à toa, os movimentos negros, em particular aqueles organizados a partir dos anos 1970, sempre tiveram a morte como um eixo incontornável a enfrentar.

A fundação do MNU, por exemplo, foi impulsionada pela demanda por uma resposta política contundente diante do racismo e da violência policial que atingiam a população negra, a partir de episódios concretos de discriminação e violência ocorridos em São Paulo que evidenciaram a urgência da mobilização. Entre esses, destaca-se o assassinato de Robson Silveira da Luz, um trabalhador negro que foi torturado até a morte no 44º Distrito Policial de Guaianazes, após ser acusado de roubar frutas em uma feira. Um ano mais tarde, viria à tona o caso de Marli Pereira Soares, apelidada de Marli Coragem, cuja história foi amplamente referenciada por

Lélia Gonzalez (2020). O irmão de Marli foi assassinado em 1979 e, em plena ditadura militar, ela identificou os responsáveis e lutou publicamente até vê-los condenados. Por seus embates, enfrentou perseguições e atentados ao longo da vida e viu um de seus filhos ser também assassinado. A história de sua família exemplificou de maneira contundente as múltiplas camadas de violência e silenciamento enfrentados pelas populações negras e as estratégias de enfrentamento, um cenário que compunha a consolidação da atuação dos movimentos negros organizados. Trata-se daquilo que Abdias Nascimento (2016) pioneiramente nomeou como “*genocídio do negro brasileiro*”, mascarado pelos discursos de harmonia e cordialidade. Em sua definição, genocídio engloba não apenas a obliteração física, mas também cultural, social, econômica, comunitária, intelectual, moral, religiosa e espiritual. Encarar a morte em todas as suas dimensões e cuidar dos mortos, portanto, tem sido parte constituinte e mesmo estruturante desses movimentos.

Seguiremos para a segunda parte da tese com essas questões a nos assombrarem. Não por mero capricho, mas porque essas linhas que ora esboço se inscrevem na continuidade desses acontecimentos todos, herdeiras desses movimentos, levando adiante questões que há muito vêm sendo gestadas. Um gesto que compõe uma postura de *escuta* das vozes silenciadas para a qual talvez não haja um corpo metodológico exatamente estruturado, mas que se faz também na experimentação e na prática. Em boa parte, trata-se de um exercício prolongado de escavação, de modo a abrir caminhos que retomem proposições feitas, mas interditadas pelos processos de violência racial. De certa forma, trata-se de buscar ouvir os mortos, esses morridos das várias mortes matadas em que a antinegritude se especializa, que não se restringem à morte do corpo físico. Escrevo esta tese considerando que o acontecido em si não está distante, que eu também ensaio um “futuro grávido de homens e mulheres da escravidão dos séculos XVI a XIX”, povoado de “sujeitos fendidos, tanto presentes como já passados, [que] são pontos de interrogação cravados diante da linha imaginária de uma humanidade que progride em direção a um futuro melhor; vidas que rasuram a crença no progresso e instalam a coexistência do mortal pesadelo racial

e da vivacidade que se lhe ergue em contraponto”, como afirmou Anjos (2019, p. 514). E assim seguimos para pensar quais são as elaborações sobre a morte que emanam das religiões de matriz africana, pensando com as entidades que povoam esse universo e, junto com todo esse arsenal, refletir sobre os sentidos que a morte negra pode ter.

Capítulo 2 - A Morte

*A gente ou está vivo e orgulhoso, ou está morto.
E quando se está morto, a gente não liga mesmo.
E o modo como se morre pode ser, por si mesmo,
uma coisa que cria consciência política.*

Steve Biko

A morte e os modos de lidar com ela não são tema novo na literatura sobre religiões de matriz africana. Desde os trabalhos de Nina Rodrigues, encontram-se menções mais genéricas sobre a condução de rituais de despedida, como a missa de sétimo dia, embora ele não tenha dedicado muita atenção ao tema. Querino foi o primeiro a fornecer uma descrição dos procedimentos rituais que se seguem à morte de um iniciado:

Pelo falecimento de qualquer membro da seita, os outros tomam luto, especialmente as mulheres. Acreditam que apesar da cessação da vida, o espírito do morto paira ainda entre os vivos, cumprindo, portanto, aparta-lo. De volta da necropole, no dia do enterramento, reúnem-se para cantar e dançar até a véspera da missa do sétimo dia: é o *Achêchê*, cerimonia preliminar dos suffragios. Acabada a missa, no Convento de S. Francisco, o templo preferido, reúniam-se de novo para repetir as dansas e canticos ao som dos atabaques, durante o dia, terminando sempre às seis horas da tarde, quando todos se retiravam. Esta cerimonia representava preces pelo espírito. (Querino, 1938, p. 104-105)

Ao que se segue uma breve descrição dos atos que compõem o axexê, ao fim dos quais “[d]epois da resposta, o espírito fazia revelação, dava consultas e conselhos, dictava ordens para serem cumpridas” (Querino, 1938, p. 105). Algumas páginas antes, trata do processo de “tirar a mão da cabeça”, procedimento ritual necessário “por falecimento da *mãe* ou *pae* de terreiro”, conduzido pelos mais velhos da comunidade tanto para “obstar a que seja victima de algum maleficio a pessoa que o deixar de observar”, quanto em homenagem à memória das lideranças (Querino, 1938, p. 101).

Ruth Landes (2002[1947], p. 279-296), a partir sobretudo de sua experiência no Terreiro do Gantois, descreve o axexê como o ritual de “despachar o morto”, uma cerimônia essencial para as almas daqueles que receberam o axé através da iniciação no candomblé. O objetivo é libertar a alma dos laços terrenos e garantir que ela se junte

aos ancestrais, em vez de permanecer vagando e perturbando os vivos. Os rituais implicam obrigações para que o espírito do falecido deixe os sobreviventes em paz e envolvem a quebra de louças e potes que fazem parte dos assentamentos, o sacrifício de animais e a distribuição dos pertences do morto entre os membros da comunidade, o que funciona como uma forma de inventário e sucessão espiritual. O axexê é fechado para os que não são iniciados, tendo uma dimensão de perigo que não deve ser subestimada. Relatando algumas dificuldades para ser finalmente convidada a presenciar a cerimônia, Landes escreve:

Quem deseja aproximar-se da morte? Os ogãs fugiam dela, quando o podiam fazer, e até as mais importantes mães tentavam manter-se à distância. Ao contrário dos outros católicos, aqueles negros robustos tinham herdado a convicção de que somente a vida, tal como a conheciam, era boa, e não podiam pensar em melhor futuro para uma alma senão reencarnar-se logo num bebê vivo. (Landes, 2002[1947], p. 279)

Sem a realização do axexê, a alma não conseguiria se libertar dos laços terrenos e correria o risco de permanecer vagando como um fantasma e guardando um potencial de influência negativa na vida dos vivos, uma ameaça à paz a partir de uma presença desorganizada entre aqueles com quem se relacionou: o axexê é, então, um “grande esforço para afastar a morte da vida” (Landes, 2002[1947], p. 294).

Na obra de Édison Carneiro (1936, 2019[1948]), a morte e os ritos mortuários aparecem como dimensões estruturantes da organização litúrgica e da vida social nas religiões de matriz africana, articulando práticas cerimoniais específicas e uma concepção dinâmica da relação entre vivos e antepassados. O autor descreve rituais funerários distintos conforme as diferentes vertentes, além de enfatizar o papel central do culto aos mortos. Na Bahia, registra a existência da sociedade dos eguns/egunguns, ligada à tradição iorubá, mencionando inclusive um terreiro dedicado a esse culto na Ilha de Itaparica. Carneiro trata de algumas entidades relacionadas a esses domínios. Nas tradições Angola e Congo, as almas dos antepassados são designadas como vumbe, enquanto na Umbanda os pretos-velhos, integrados à chamada “Linha das Almas”, ocupam posição de destaque. Em todos esses casos, a morte não se apresenta

como ruptura definitiva, mas mudança de plano: os mortos continuam a interagir com os vivos, oferecendo proteção, aconselhamento e exercendo funções de controle moral e social. Carneiro observa também a presença de entidades como Exu Caveira, associado à guarda dos cemitérios, e registra termos como *canzuá de quimbe* para designar a morada dos mortos. Carneiro destaca que a morte marca transformações decisivas: apenas ela libera o iniciado da “submissão” ao orixá e é também nesse momento que uma liderança de terreiro pode transmitir bens e obrigações espirituais a um sucessor. Por fim, Carneiro sugere que o forte culto aos mortos preservado nas tradições angola no Rio de Janeiro e em Minas Gerais teria facilitado, historicamente, a recepção do espiritismo kardecista nessas regiões, evidenciando continuidades e reinterpretações no campo religioso afro-brasileiro. Além disso, o autor (1964) trata do tema ao descrever os distintos tratamentos que os mortos recebiam por parte do estado a depender da condição racial e de classe.

Na obra de Bastide (1971[1960], 1978[1958]), a morte aparece como um tema transversal, abrangendo aspectos rituais, cosmológicos, históricos e sociológicos. O autor sustenta que, embora a escravidão tenha desarticulado linhagens e estruturas familiares africanas, o culto aos antepassados e o cuidado com os mortos permaneceram como núcleos de resistência cultural e reorganização simbólica do mundo social. Também descreve detalhadamente o axexê, principal ritual funerário do candomblé nagô, cuja função é assegurar a separação definitiva entre o morto e o universo dos vivos, além de dedicar atenção à Sociedade dos Egun (Egungun), organização masculina responsável pela evocação ritual dos ancestrais, distinguindo a manifestação interna dos orixás no transe da aparição dos eguns, que materializam o morto sem contato físico.

Protásio Friel (1964) explora a doutrina das nações jeje e nagô sobre a alma, fundamentando-se em relatos etnográficos colhidos nos anos 1930 na Bahia com os sacerdotes Eduardo e Manoel Guajiru. A obra descreve a alma como um princípio vital imortal e preexistente que, embora distinto do corpo físico, possui uma substância material sutil que lhe permite manifestar-se como forma visível. O autor detalha a

complexa cosmologia da reencarnação e do destino pós-morte, diferenciando os espíritos ancestrais divinizados, chamados Egum, das almas impuras ou obsessoras conhecidas como ara-ôurum. Por fim, a estrutura do texto revela a finalidade dos ritos fúnebres, como o axêxê ou sirrúm, que servem para encaminhar a alma em sua transição e purificação, destacando a separação essencial entre o culto aos Orixás e a veneração dos mortos sob a regência de Iansã.

Jean Ziegler escreveu *Os vivos e a morte* (1975) dedicado a pensar uma sociologia da morte que investiga os mecanismos culturais e sociais que cercam a finitude humana, a partir de um contraste entre a cultura industrial do Ocidente e as tradições da diáspora africana no Brasil. Passando por estudos de caso no contexto brasileiro – o tambor de choro maranhense, o culto aos Baba Eguns na Ilha de Itaparica e o axexê do babalorixá Joãozinho da Goméia, no Rio de Janeiro -, além de um repertório narrativo dos mitos nagôs relacionados à morte, propõe um contraste com as formas ocidentais de manejo da morte, explorando o que chama de “tanatopraxis das sociedades capitalistas mercantis do Ocidente” (1975, p. 14).

Nos anos 1970, Juana Elbein dos Santos publicou o seminal *Os Nàgô e a morte: Padê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia* (2012[1975]) fruto de sua tese de doutorado em Etnologia defendida na França em 1972. Trata-se do exame de interpretações sobre a concepção da morte, suas instituições e seus mecanismos rituais dentro do complexo cultural nagô na Bahia, em particular os terreiros que considera tradicionais (em Salvador, terreiros da Casa Branca, do Gantois e Opô Afonjá - onde a autora se iniciou nos anos 1960 -, e Agboula e Ilê Oyá na Ilha de Itaparica), afastando aqueles que teriam passado por processos de “aculturação”. A autora se propõe a descrever e interpretar os elementos e ritos associados ao fim da vida biológica, voltando-se particularmente para o padê, o axexê e o culto aos ancestrais. A morte não é tratada de forma isolada, mas entendida como etapa processual ligada ao funcionamento de todo o sistema cultural e religioso, onde o axé é constantemente transmitido, absorvido e redistribuído.

Nessa perspectiva, o mundo é dividido em duas partes conectadas: o Aiyê, universo físico e concreto habitado pela humanidade, e o Orun, espaço sobrenatural e abstrato habitado pelos orixás, ancestrais e demais entidades, sendo os ritos funerários a ponte que permite a passagem e a transformação entre esses estados. A constante redistribuição do axé é o motor que mantém o equilíbrio entre os dois planos da existência, garantindo que a vida não se acabe com a morte, mas se renove perpetuamente. Esse processo ocorre através de mecanismos rituais específicos: a realização de sacrifícios rituais, a mediação do orixá Exu e a fertilização da terra, sendo a morte entendida como um mecanismo de passagem ou mudança de estado e plano de existência. Se o nascimento implica um desprendimento de matéria e uma transferência de axé da “massa progenitora” para o indivíduo, a morte é vista como uma mudança de estado e status, onde o indivíduo deve restituir à terra (Igbá-nlá) a porção de matéria e força que lhe fora emprestada. Essa reintegração fortalece as massas progenitoras e os ancestrais, permitindo que eles participem da formação de novos seres, em um processo contínuo de transformação e renovação ritualmente mediado (cf. Elbein dos Santos, 2012[1975]).

Além dessa literatura mais clássica, retomada brevemente aqui sem o objetivo de produzir uma revisão sistemática e exaustiva, outros trabalhos mais recentes focaram sobretudo nos cultos aos eguns e rituais de axexê (entre outros, Cruz, 1995; Prandi, 2000; Machado, 2013; Lima, 2025), além daqueles que abordaram a questão de modo incidental em suas análises e etnografias. Para o exercício que proponho aqui nesta tese, interessa uma espécie de panorama que permita pensar sobre os modos de lidar com a morte e os vários caminhos que ela própria pode tomar, a partir dos pontos de vista que emanam dos terreiros. Como veremos, isso implicará interesse tanto nos ritos fúnebres, nos axexês, sirruns e tambores de choro, quanto nas consequências dos modos de morrer, se de forma natural ou violenta, além das ocasiões em que esses ritos ficam impedidos, os modos de cuidado com os mortos, as implicações para o corpo e para a alma e as reverberações no universo cosmológico.

Não há, portanto, a pretensão de esgotar o tema ou dar conta de tema tão complexo na busca por definir uma grande teoria final, uma definição categórica, enquadrar uma tipologia rígida ou estabelecer uma lei geral sobre um universo que comporta uma infinidade de nuances. O que proponho é uma espécie de navegação por esses sentidos para pensar no que esse mergulho pode resultar quando consideramos que essa forma de habitar um mundo “saturado de presenças”, para utilizar a imagem de Cunha (2020) - englobando praticantes, entidades e elaborações rituais e as variações entre as diferentes vertentes religiosas -, abre outras proposições acerca da morte e suas possibilidades. Se, no âmbito das religiões de matriz africana, já parece quase um lugar comum dizer que a morte não é o fim, proponho tomar a proposição a sério e pensar sobre os sentidos que ela pode tomar quando considerada na presença dos múltiplos seres que habitam esse universo, mas também na ciência de um mundo regido pela antinegitude e por todos os constrangimentos à vida negra. Desse modo, esse capítulo se dividirá em cinco blocos voltados para pensar como, do ponto de vista dos terreiros, as pessoas e os vínculos se constituem para os praticantes de religiões de matriz africana, como e por que eles são desfeitos e quais as consequências dos impedimentos para que esse desfazimento ocorra a contento.

2.1 Noção de pessoa nas religiões de matriz africana

Na perspectiva das religiões de matriz africana, uma pessoa nunca é exatamente só. De muitas formas, está sempre relacionada a diferentes dimensões do ser e constrói-se de vínculos que serão manejados de muitas formas. Como afirmou Goldman (1984, p. 175), no candomblé a pessoa humana é concebida de forma “folheada”, constituindo-se como uma síntese complexa derivada da coexistência de diversos componentes materiais e imateriais. A partir do candomblé angola, destaca o corpo (ara), o Ori, os Orixás, o Erê, o Egum e o Exu. Embora toda pessoa seja formada por esses elementos, sua plena existência permanece em estado virtual até que tais

componentes sejam “fixados” por meio dos ritos de iniciação e de confirmação que possuem um caráter processual. Esse processo de fixação foi denominado por Opiari (2009, p. 234) como “dupla captura”, isto é, uma aliança íntima entre o adepto e seu santo, na qual ambos passam a constituir um “bloco de devir”: o humano ingressa em um devir-santo, enquanto o santo, por sua vez, assume um devir-outro. Nesse contexto, o filho de santo, ao se iniciar na religiosidade afro-brasileira, passa também a se vincular a uma série de objetos ritualísticos fundamentais, entre os quais se destaca o *otá* ou *ocutá*, a pedra sagrada da qual emana a força vital ou o axé do orixá. O processo iniciático é concebido como um tipo de renascimento³⁰, no qual a pessoa e seu orixá de cabeça crescem e adquirem maturidade religiosa conjuntamente. Os contornos desse processo de crescimento marcam simultaneamente a pessoa em constituição e o orixá que vai sendo formado e amadurecido tanto na pedra quanto na cabeça do iniciado, de modo que ambos são inseridos em um mesmo e indissociável processo de iniciação:

O iniciado encharcado de sangue é uma figura ambígua: por um lado está renascendo fortalecido pelo orixá, por outro está dando à luz a seu orixá pessoal, aquele de quem ele passará a cuidar. Simultaneamente pai e filho, a iniciação é fundamentalmente desdobramento do **mesmo** no seu duplo - o **outro**. (Anjos, 1995, p. 149, grifos do autor)

³⁰ As associações entre a iniciação e os processos de morte e renascimento são recorrentes no âmbito das religiões de matriz africana. Barbosa Neto (2012, p. 254) retomou uma passagem de Verger: “Verger (2000) demonstrou que no Abomé, capital do antigo reino do Daomé (atual Benim), o rito de iniciação no templo do vodun Sapata funcionava como uma ‘cerimônia de ressurreição’, dado que as pessoas (os futuros sacerdotes masculinos desse vodun) eram escolhidas por terem sido ‘mortas’ por ele, permanecendo, durante algumas horas, com o corpo absolutamente retesado, em um estado análogo ao daqueles que, em algumas casas de candomblé, ‘bolam no santo’”. Robson Cruz, nesse mesmo sentido, afirmou que “a bolação não é apenas um sintoma da necessidade da feitura, mas é também uma representação simbólica da morte do iniciado. Ao ser carregado, o candidato não é conduzido como alguém que desmaiou, mas como um corpo em estado de rigidez cadavérica, envolvido num sudário improvisado. Os gestos utilizados nos cruzamentos de soleira são exatamente os mesmos realizados no cemitério com o caixão no qual vai o iniciado” (Cruz, 1995, p. 79). No entanto, Goldman (2023, p. 178) ressalta que a noção só toma algum sentido quando ancorada nas situações etnográficas, que podem sempre variar: “costuma-se insistir, e muito, sobre a dimensão de morte e renascimento desse processo iniciatório, sem se prestar a devida atenção ao fato de que, ainda que essa associação seja indubitavelmente verdadeira, ela não resolve nenhum problema. Pois, afinal, tudo depende ainda das concepções nativas acerca dessa morte e desse renascimento, concepções que, como sabemos, pouco têm a ver com nossas ideias a respeito de fins e começos” (Goldman, 2023, p. 178).

Assim, como afirmou Anjos (1995), os ritos iniciáticos promovem a ligação da pessoa com um emaranhado relacional de forma a intensificar vinculações que estabelecem uma rede de relações intrínsecas a si e que, por essa razão, não pode ser desfeita sem provocar desestruturação. A individualidade emerge dependente das relações que constituem a família de santo, em uma “concepção de pessoa enquanto algo composto por uma multiplicidade que inclui alteridades”, ou seja, “são as alteridades interiores à pessoa que se singularizam no momento ritual” (1995, p. 151).

Embora a linguagem mais corrente sobre a iniciação fale em *feitura*, no caso do terecô de Codó, fala-se mais em *preparação*³¹ e *confirmação de croa*³². A mãe de santo Teresinha afirma que “um guia não é feito só pra uma cabeça, é pra várias cabeças”, de forma que mesmo sendo apenas um, pode aparecer em diferentes *croas* preparadas para recebê-lo, embora não ao mesmo tempo: ele tem a possibilidade, se quiser, de irradiar outras pessoas enquanto incorporado em um médium, afetando seu

³¹ A literatura antropológica sobre as religiões de matriz africana, de um modo geral, centrou suas atenções nas vertentes religiosas litorâneas e encontradas nas capitais, em cuja organização identificavam um maior grau de organização estrutural, liderança e formalização ritual. Essa visão associada às correntes teóricas que em maior ou menor medida acabaram por reificar contrastes comparativos hierarquizantes, teve por consequência uma certa compreensão dos ritos iniciáticos que não se baseassem na iniciação tal qual encontrada nas grandes casas de candomblé das capitais como impuros, residuais ou meramente estratégicos, a depender do autor (cf. Goldman, 2023, p. 178). No caso do Maranhão, por exemplo, enquanto Costa Eduardo afirmou a ausência de ritos formais de iniciação e de sacerdotes reconhecidos na comunidade Santo Antônio dos Pretos, Mundicarmo Ferretti (2001, p. 178) sustentou que “suspeitamos que naquela época havia no povoado de Santo Antônio um grande silêncio em torno da liderança do terreiro devido à repressão policial e a conflitos pela posse da terra”. A visão da literatura antropológica sobre os rituais de iniciação em Codó talvez seja emblemática de uma análise marcada pela comparação - e mesmo maior familiaridade - com o tambor de mina de São Luís, que possui ritos de iniciação tidos como muito complexos, como é exemplo o que está registrado sobre a Casa das Minas (Costa Eduardo 1948; Bastide, 1971; S. Ferretti, 1985). Costa Eduardo (1948, p. 62) afirma que não há cerimônias formais de iniciação nem sacerdotes reconhecidos em Santo Antônio dos Pretos. Ahlert (2013, p. 108) afirma que a palavra “iniciação” não é muito utilizada na cidade de Codó, “talvez com exceção de pais de santo que também foram preparados no candomblé”.

³² Ahlert afirma que “[d]epois dos primeiros sinais de “mediunidade” (as visões, as aflições), os “brincantes” precisam conhecer melhor seus encantados, aprender a controlar seu corpo e as incorporações. (...) A relação com os encantados envolve a aproximação com uma tenda de pai-de-santo, onde acontece a “preparação” e a “confirmação de croa” do filho-de-santo. (...) Os pais e mães-de-santo com os quais convivi em Codó não passaram por uma forma idêntica de “preparação”, assim como não existe apenas uma maneira de preparar um filho-de-santo atualmente na cidade.” (2013, p. 107-108).

comportamento³³. Mundicarmo Ferretti (2001, p. 113-114) conta, a partir do depoimento de dona Antoninha, da Tenda de Santa Bárbara, que esta fora preparada por sua tia Melânia naquela comunidade por volta dos anos 1930, no tempo em que “se preparava quem tinha 'invisível' e quem entrava no quarto não falava sobre o que viu”. A mãe de santo afirma que no terecô não tem *feitória*, mas sim “batismo, confirmação, ordenamento e juramento - cada coisa tem um tempo”. Dona Iracema me relatou que “a pessoa já vem com as entidades dela. Aí o pai de santo vai saber quem é seu guia, quem são as entidades, vai fazer uma afirmação. E as entidades então vão passar a fazer parte daquela casa. Fica cumprindo suas obrigações na casa” (Dona Iracema, entrevista, 17/03/2017). É comum encontrar pessoas iniciadas em mais de uma vertente, “sem, contudo, precisar abrir mão das entidades ou linhas com as quais já trabalhava” (Ahlert, 2013, p. 108). Dona Teresinha conta que “foi preparada para tudo”, mas de início foi feita mesmo é no terecô, na mata e na mina. Além da mata e da mina, há aqueles que fizeram sua feitura também no candomblé.

Os interlocutores de Ahlert (2013) lhe relatam diferentes procedimentos de preparação, que variam no tempo, nos elementos utilizados, nas obrigações determinadas, nos banhos de purificação e nos tabus observados. Encontrei em campo

³³ Embora essa seja uma situação possível, certa feita ouvi, em comentário a uma situação ocorrida em um festejo, que quando o encantado compõe tal cenário, baixando em um médium e irradiando em outro no mesmo contexto, pode estar castigando ou “pregando uma peça” na pessoa irradiada, pois todos ficam comentando e levanta-se suspeita sobre a legitimidade da incorporação, mediunidade e/ou sobre a identidade da entidade presente no cavalo. Naquela oportunidade, estavam presentes duas entidades “iguais” em pessoas diferentes: um dos médiuns era próximo à tenda em que ocorria o festejo e o outro era um visitante de outro estado. Contrariando alguma presunção de que as pessoas atestariam a incorporação do integrante da casa, os brincantes comentavam assegurando que aquele encantado estava de fato presente no cavalo visitante. A afirmação de que “um eu posso te afirmar com certeza que carregava o encantado” seguida de uma longa lista de razões para essa segurança, não implica em que o outro médium necessariamente estivesse simulando uma incorporação; as possibilidades de explicação para o que ocorreu variam e não se fecham em uma solução definitiva – as especulações, inclusive, eram todas deixadas “no ar”, sem que ninguém ousasse dar por certa alguma resposta. Sobre a questão, interessante o artigo de Cardoso e Head (2013) que parte da descrença de seus amigos capoeiristas e participantes de religiões de matriz africana para sua análise; tais situações de “descrença”, no entanto, possuem interpretações bastante diversas de uma preocupação binária entre real X encenado.

relatos no mesmo sentido; há quem diga que a preparação é complexa³⁴, outros que é relativamente simples, mas todos são unânimes em dizer que o processo varia de casa para casa, sofrendo a influência de muitos fatores, entre eles a formação da própria mãe de santo responsável naquele caso. Certa vez ouvi de um rapaz que começara a frequentar uma tenda específica há poucos meses - tendo passado anos comparecendo aos festejos para diversão - que o preparo naquela casa seria relativamente longo; para além de rituais mais específicos pelos quais ainda não passara, me explicou que era preciso frequentar com assiduidade algumas reuniões, ocasião na qual tomava banhos de ervas e rezava; depois de algum tempo, a mãe de santo permitira que ele entrasse na gira, sem incorporar, apenas *baiando* e sentindo a energia. Mais à frente, passaria por algum tipo de “recolhimento”, quando então puxariam as correntes de sua *croá*. Note-se, ainda, que um pai de santo pode se deparar com a necessidade de preparação ou obrigação para uma entidade que não conheça ou não saiba trabalhar; nesse caso, pode recomendar que a pessoa procure uma outra casa. Não há, nesse sentido, uma uniformidade que perpassasse as trajetórias dos pais e mães de santo ou de seus filhos e filhas de santo. Ademais, as entidades, tanto as recebidas pelo médium quanto as de quem o prepara, exercem papel fundamental nesse processo, tendo em vista que o “período de “preparação” conta com a participação do pai de santo, mas se entende que o aprendizado vem diretamente dos encantados” (Ahlert, 2013, p. 110).

Em diversos momentos no meu tempo em Codó as pessoas falaram sobre o conhecimento da entidade; o pai-de-santo sabe, aprende, mas em geral o encantado sabe mais. É a entidade que muitas vezes vai ter a preponderância no comando de um toque, sobre rituais e obrigações; a entidade Cabocla Mariana certa vez me contou que se precisar sabe iniciar uma pessoa no candomblé já que esteve em cima de finado pai

³⁴ Dona Iracema (entrevista em 31/05/2017) conta que hoje em dia as coisas estão muito diferentes, pois se “uma filha de santo cai hoje bem aqui no terreiro, pai de santo amanhã já tá preparando pra ser mãe de santo”, ao contrário de antigamente, no tempo da encanteria antiga em que foi acostumada. “No meu tempo eu passei foi cinco anos, minha mãe de santo me dava os banhos, dava explicação, botava pra dormir no chão, porque tem tudo isso. São nove dias deitada no salão, cabeça amarrada, roupa branca, fazendo prece, rezando, acendendo luz nos dias do preparo. Era outra coisa”.

Júlio durante muitos anos, e só foi aprender a *baiar* terecô em cima de seu César. Pedro d'Oxum disse que tem conhecimento de candomblé, apesar de não iniciado, muito por conta de dona Maria Padilha das Almas. Nas palavras de Barbosa Neto (2012: 125), “[a] raiz cruza os lados na continuidade de sua transmissão por um espírito”. A mãe ou pai de santo, no entanto, tem a função de organizar as correntes, consultando³⁵ as entidades sobre os procedimentos necessários. Em geral as pessoas continuam se relacionando com o chefe da tenda para onde são levadas quando apresentam seus primeiros sinais de mediunidade. Há, ainda, casos em que a pessoa já estava preparada e não teve um pai ou mãe de santo, mas conta com um zelador espiritual que apenas a acompanha (Ahlert, 2013, p. 109-113).

No caso do jarê da Chapada Diamantina, Banaggia (2013) descreve que as entidades são vistas por seus amigos menos como partes constitutivas da essência do indivíduo e mais como “dons espirituais” ou dádivas, de modo que o adepto funciona como um “aparelho” que capta frequências e forças. Nos termos de Banaggia,

Não se diz recorrentemente que as pessoas “são” das entidades, mas que elas as “têm”, que elas são capazes de recebê-las. As incorporações no jarê parecem evidenciar menos a existência contínua das entidades nos corpos dos adeptos – que seriam ativadas quase como um revés da pessoa durante as manifestações –, do que seus devires nos humanos, que funcionam justamente como aparelhos a captar determinadas frequências, sintonizar forças específicas – sejam aquelas com as quais está habituado, sejam as de outrem que se coloquem em seu caminho – por meio da ação dos toques, das cantigas, dos rituais. (Banaggia, 2013, p. 321)

A iniciação funciona potencial e simultaneamente como procedimento de cura e estabilização das forças e caminho para se tornar um filho-de-santo. Os ritos iniciáticos envolvem dois rituais principais e sucessivos, realizados em ocasiões distintas: a limpeza e o batizado. A limpeza, também conhecida como “lavagem da

³⁵ Os mecanismos de consulta às entidades variam de acordo com cada mãe ou pai de santo. Dona Antoninha diz a Ferretti “que “não jogava búzio”; “via as coisas em sonho” e só sabia o santo de seus filhos na obrigação” (2001, p. 116) e dona Maria dos Santos, herdeira do terreiro daquela mãe de santo, afirmou para mim que não vê as coisas nos búzios porque isso é conhecimento do pessoal do candomblé (entrevista em 10/05/2017). Dona Teresinha me explicou que o modo de consulta vai depender da casa: tem quem jogue búzios, baralho ou faça *experiência*, dando o resultado alguns dias depois com a recomendação do que deve ser feito. Sobre experiência, ver Ahlert (2013, p. 164-172). Assim como a preparação, os métodos utilizados vão depender de uma série de fatores, incluindo a formação e as referências do pai de santo, seus preparos, as entidades envolvidas, etc.

cabeça” ou bori, ocorre comumente durante a madrugada de uma festa de jarê e tem por objetivo central afastar espíritos danosos, os eguns que estejam causando infortúnios ao iniciando. O batizado é o procedimento definitivo que torna a pessoa “pronta” ou “feita”, e só pode ser realizado após a conclusão da limpeza. O iniciado incorpora uma de suas entidades e é conduzido ao peji, o quarto de santo. Lá, o curador retira uma mecha de cabelo do topo de sua cabeça, aplica saliva e preparados aromáticos e coloca os colares de contas no pescoço do praticante. No centro do salão, ocorre o sacrifício de um animal de quatro patas (geralmente um bode ou carneiro). O sangue é derramado sobre o iniciado incorporado para firmar e condensar a presença das entidades em sua cabeça, tornando suas manifestações futuras mais estáveis e seguras.

A finalização do processo exige disciplina fora do espaço do terreiro, um período de proscições rigorosas, que incluem evitar o consumo de carne, relações sexuais, exposição ao sol forte sem cobrir a cabeça e contato físico com pessoas estranhas. Essas restrições visam proteger o corpo, que após a iniciação permanece temporariamente “aberto” ou poroso a influências externas até que sua força se restabeleça. Como nos outros casos, algumas pessoas são consideradas como tendo nascido já feitas, possuindo uma força pessoal tão grande que não podem ou não precisam passar pelos rituais de iniciação tradicionais. De todo modo, como afirma, as aproximações com as divindades são uma questão sobretudo de intensidade: “as incorporações evidenciam as formas de convivência, coabitação e povoamento das entidades com os seres humanos, que podem, como que por antiguidade, desembocar na composição das pessoas quando estas cultivam o hábito de recebê-las e mesmo transmiti-las entre si” (Banaggia, 2013, p. 321, nota 336).

Na encantaria marajoara tal qual praticada pelos amigos de Vasconcellos (2020) na região do Soure, destacam-se duas linhas mobilizadas pelos terreiros e pelas lideranças religiosas, pais e mães de santos e pajés: a linha do fundo, composta pelos caruanas, “encantados “de lá mesmo”, habitantes dos fundos dos rios e matas”, voltados para os trabalhos de cura; e a linha de mina ou de umbanda, “onde são

tocados os atabaques convocando os caboclos, encantados “vindos de fora”, para os festejos e trabalhos nos terreiros”. Embora guardem uma distinção a partir de seus diferentes ritmos e espaços rituais separados, são “na maioria das vezes, moduladas pelo mesmo médium, que varia, de maneira contínua, pelas diferentes forças de seus guias e correntes” (Vasconcelos, 2022, p. 256). Isso envolve diferentes processos de preparação de um praticante. Em geral a linha do fundo terá certa prioridade, dado que é a “corrente do lugar”: o processo de *ser sentado* pode ser longo e envolver períodos de recolhimento, além da preparação dos materiais de trabalho do pajé (como o balaio, as cintas que sustentam o peso espiritual dos caruanas, o maracá e os bancos de madeira). Encontra sua culminância na *croação*, “momento em que se assentam as energias dos caruanas nos pajés”, que “deve ser feita em um local com muitas ondas e correntezas, a pessoa deve submergir nas águas, pelas mãos de um pajé, e retornar trazendo a força do fundo” (Vasconcelos, 2020, p. 66-67). Os praticantes fazem certa distinção entre os que trazem o dom “do berço” e os que o conquistam por “agrado”, a iniciação direta por outro pajé, embora em ambos os casos o desenvolvimento dependa da orientação dos espíritos ou de um mestre experiente.

O babalorixá Eurico Ramos, respondendo a uma indagação acerca das diferenças entre o candomblé e a umbanda, faz uma diferenciação partindo dos tipos de possessão que também se estenderia para outras variações de vertentes religiosas e divindades. Enquanto no candomblé, “o orixá se *manifesta* (de dentro para fora)”, na umbanda “o espírito *incorpora* (de fora para dentro). A nível vetorial existe uma grande diferença entre os dois tipos de manifestação, ou seja, uma diferença direcional: uma é de *fora para dentro*, a outra *de dentro para fora*” (Ramos, 2011, p. 19). Essa diferenciação ecoa um certo contraste entre entidades que “já vem prontas”, caboclos, encantados, espíritos cujas histórias já vem se desenvolvendo antes mesmo do encontro com o iniciando, e aquelas que “nascem com a feitura”, em particular os orixás.

Como se vê nas diferentes vertentes religiosas aqui brevemente mencionadas, uma certa estrutura comum se encontra nas dinâmicas de iniciação presentes no universo das religiões de matriz africana. De modo geral, há um processo que

demanda a realização de um conjunto ritual sob o comando de uma pessoa já iniciada e com certa experiência acumulada, aliado a processos de intensificação dos vínculos entre praticantes e as divindades cultuadas que geralmente também incluem elementos materiais, em uma composição com objetos ritualísticos (preparação de ferramentas, assentamentos de santo, pedras consagradas). Nos termos de Goldman (2023, p. 178), encontramos pelo menos dois modelos de iniciação nas religiões de matriz africana no Brasil, estruturas de base sempre presentes, ainda que se apresentando em uma variação de graus de institucionalização, nitidez e intensidade. O primeiro consiste nas dinâmicas nomeadas de “feitura de santo” no caso do candomblé baiano, a qual ocorre simultaneamente à “feitura da cabeça”, constituindo uma nova pessoa (Goldman, 1984, 1985; Anjos, 2008; Opipari, 2009, entre outros).

O segundo modelo é descrito pelo autor sobretudo a partir do processo de *confirmação* de pessoas que não entram em transe, mas possuem função ritual fundamental, tais como comandar os toques de atabaques e os cantos, conduzir certos ritos, cuidar das entidades e das pessoas em transe: são os *ogãs* e *equedes*, no candomblé ketu, e *tatas* ou *muzenzas*, na nação angola. Nesse caso, posteriormente à *suspensão*, ou seja, à escolha da pessoa por uma divindade incorporada diante da comunidade, decorre a confirmação ritual da iniciação. Nessa hipótese também estão abarcados os processos iniciáticos de outras vertentes religiosas afro-brasileiras e, mesmo no candomblé, de certo modo abarca também os chamados santos de herança, aqueles que confirmam a possibilidade de que “os santos já feitos podem sobreviver à morte de seus devotos” (Goldman, 2023, p. 173) e, assim, podem eventualmente vincular-se a outro filho de santo. Por vezes, os praticantes aventam os detalhes que identificam um santo já “conhecido”, um gesto, um passo de dança, um modo de se expressar, como bem afirma o Xicarangomo Esmeraldo Emetério de Santana: “Não há mais “santo” sem fazer, eles já são todos “feitos”. Agora, ele pode ser “pagão” em mim, mas ser “batizado” numa pessoa que entrou em todos aqueles preceitos” (Santana, 1984).

Esse ponto ressalta uma explicação acerca da ideia de orixá como energia geral a ser singularizada no processo de feitura: o termo orixá se refere à

divindade em sua feição mais transcendente, enquanto 'invisível' ou não 'fixada' - através do rito adequado - numa cabeça devota (...). Este ser está ao lado de todo homem, como 'anjo da guarda', antes de qualquer iniciativa religiosa, [mas] só quem se iniciou tem santo [no sentido da entidade singularizada pelo processo de feitura], e várias pessoas podem pertencer a um mesmo orixá, mesmo assim os santos delas serão diferentes ao vir à luz da camarinha - tão distintos quanto as cabeças consagradas dos 'filhos'. (Serra 1978, p. 59-60 *apud* Goldman, 2023, p. 173)

Na contramão de certa tendência da literatura antropológica sobre o tema, Goldman segue para propor que o melhor modelo para descrever de modo geral os processos de iniciação encontrados nas religiões de matriz africana é o segundo, qual seja o da *confirmação* ou *preparação*, na medida em que nele aparece com maior clareza o fato de que “nessas religiões todos os seres já existem mesmo antes de serem feitos”, de tal modo que “o processo de criação é aí entendido como a revelação das virtualidades que as atualizações dominantes *contêm*, no duplo sentido do termo” (Goldman, 2023, p. 179). A diferença entre *adoxos* ou *rodantes*, nomeações para praticantes que entram em transe e são possuídos pelas divindades, e *ogãs* e *equedes*, pessoas que não experimentam a incorporação de entidades, seria menos de natureza e mais de grau: “uns já nascendo com suas virtualidades mais atualizadas, os outros tendo que atualizá-las progressivamente ao longo da vida” (Goldman, 2023, p. 180). A explicação se estende para outras vertentes religiosas que não o candomblé, dado que caberia a mesma afirmação para expressar os processos de *preparação* do terecô de Codó, a *croação* da encantaria marajoara ou os processos iniciáticos do jarê. Quer a manifestação do transe seja *de dentro pra fora* ou *de fora para dentro*, nos termos do babalorixá Eurico Ramos, trata-se de processos de intensificação dos vínculos de uma energia já existente com aquela do iniciando, singularizada naquele encontro em específico.

Assim, mesmo nos casos em que a pessoa recebe seus dons e ensinamentos diretamente das entidades, como alguns relatos nas interações com os encantados do Marajó ou do terecô de Codó, ou em que está em alguma medida “dispensada” dos ritos iniciáticos, como no caso dos abikus (que veremos no próximo capítulo) ou dos praticantes que não devem ser iniciados por “já terem muita força”, trata-se de

experiências nas quais o vínculo com as entidades também está “dado”, mas deve ser cuidado. Tudo é uma questão dos procedimentos em questão, necessários ou não e em que medida, a depender de cada caso específico, voltados, em última análise, para o estreitamento desses vínculos. Assentar o santo, iniciar-se, cuidar de um santo de herança, passar por rituais de limpeza e fortalecimento, preparações, feitura e confirmações são todos atos voltados para o cuidado com esses elos, para que, estabilizados e positivados, possam contribuir para a vida dos praticantes.

O que importa destacar aqui é que os praticantes das religiões de matriz africana passam, em maior ou menor medida, por processos de intensificação dos vínculos com as divindades, independentemente do grau de “formalização” dos ritos iniciáticos. Mesmo aqueles que, por uma razão ou outra, não passam pelas iniciações e preparações, vez que “já nasceram feitos”, também pressupõem que os vínculos com as divindades já estão estabelecidos, de tal modo que é possível estender a imagem de Anjos para a possessão mesmo para aqueles que não experimentam o transe no próprio corpo: “o “outro” introduzido no “mesmo” fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar e ser” (Anjos, 2008, p. 85).

Os praticantes das religiões de matriz africana, via de regra, vivem uma existência que é por natureza acompanhada, na qual as entidades “saturam seus filhos” com suas energias, o que pode se materializar de múltiplos modos, belamente expressos na ideia de *povoamento* (Siqueira, 2012) para se referir às múltiplas composições que formam pessoas. São os enredos, conforme os adeptos do candomblé interlocutores de Flaksman (2014, p. 117), “complexos de relações” envolvendo humanos, ancestrais e orixás. O “politeísmo intensivo” que caracteriza as religiões de matriz africana, como nomeado por Barbosa Neto (2012, p. 28-29), implica, assim, tanto na existência de uma pluralidade de deuses quanto na multiplicidade interna de cada ser e forma existentes, de tal forma que “tudo está em tudo e reciprocamente”, operando através de um fluxo contínuo de participações que, a partir daquilo que

Bastide chamava de ‘princípio de corte’³⁶, percebe as diferentes formas assumidas por essas religiões como cortes nesse fluxo de participações, que se estende, como muito bem explicitou Barbosa Neto (2012), também para a casa, o terreiro, a comunidade. Trata-se, portanto, de um “mundo saturado de presenças”, para usar a imagem de Cunha (2020), no qual pessoas, deuses e coisas se interrelacionam em diferentes graus de participação. Esse complexo relacional demandará cuidados ao longo de toda a vida e, por isso mesmo, implicará em processos rituais outros quando um iniciado vem a falecer, como veremos nas seções a seguir.

2.2 Oferendas Rituais

O axé é um conceito fundamental e polissêmico³⁷ nas religiões de matriz africana, compreendido, de maneira geral, como a força vital que perpassa, constitui e vincula dinamicamente todos os seres, incluindo divindades, seres humanos, animais, plantas e objetos. É força que precisa ser transmitida e é a aquisição dele que viabiliza a consagração de objetos, seres ou lugares. O axé de um terreiro seria a combinação dos elementos que o compõem: o axé de cada orixá cultuado, de cada membro do terreiro e o dos antepassados da comunidade. Nessa perspectiva, a oferenda ritual

³⁶ O *princípio de participação*, tal como reelaborado por Goldman para pensar o candomblé, permite compreender a circulação do axé nas religiões de matriz africana não como metáfora ou crença simbólica, mas como operador ontológico que institui continuidades entre pessoas, substâncias, palavras, gestos e entidades. Trata-se de um mundo em abundância, no qual “tudo participa de tudo e reciprocamente”, para usar os termos em que Barbosa Neto (2012, p. 29) colocou a questão, e o *corte* aparece como uma operação de diferenciação que modula essas forças e organiza os canais de participação.

³⁷ O termo é acionado em uma série de contextos com acepções contextuais ligeiramente distintas. Vejamos uma lista exemplificativa disposta por Barbosa Neto (2012, p. 229-230) a título de ilustração: “Assim, por exemplo, *axé* é o que se faz de bom para alguém, mas, quando vem predicado como *axé de miséria*, é exatamente o inverso; é também tudo aquilo que está associado às divindades e aos espíritos, como os seus objetos, a sua culinária, as *rezas* e *pontos* que se cantam para eles; é igualmente o *fundamento* ritual de cada casa, a sua raiz; o que se diz sobre certos chefes, em comentários como ‘ele tem um grande axé’, ou ainda sobre um determinado lugar, quando se observa que ‘ali vai dar um bom axé’; mas axé pode ser usado de maneira mais particularizada, para qualificar relações específicas, como em expressões do tipo *axé de saúde*, *axé de dinheiro*, *axé de movimento*, *axé de clareza*.”

operará como mecanismo fundamental na manutenção da dinâmica e harmonia do sistema, na medida em que atua como técnica litúrgica de restituição e redistribuição do axé. Na definição da clássica obra de Elbein dos Santos, é ele “que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir”, sem o qual “a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização”, sendo essencial para todo processo vital (2012[1975], p. 40). O sangue aparece, então, como o veículo de transmissão de axé por excelência. Elbein dos Santos agrupa os elementos portadores de axé em três tipos de condutores referidos como sangue distribuídos entre os reinos animal, vegetal e mineral: vermelho (como o sangue animal ou humano, azeite de dendê, metais como cobre e bronze), preto (cinzas, sumo de certas plantas, carvão) e branco (saliva, hálito, sêmen, certas seivas e sumos, prata, chumbo). A questão então estaria voltada para uma arte da combinação desses elementos com o intuito de transmitir e revitalizar o axé, função de toda oferenda, assim como de toda iniciação e consagração. Ao oferecer o sangue, o fiel devolve à “massa progenitora” uma parte da energia da qual ele se nutre, garantindo em troca sua própria sobrevivência e saúde. Como Mãe Hilsa Rodrigues, a Mameto Mukalê, explicou a Goldman (2023, p. 227-228), trata-se sobretudo de um “processo de purificação” no qual “o corpo recebe energia positiva, que é tudo aquilo que passa com muito respeito, carinho e participação dos antepassados e ancestrais”, de tal forma que “não se perde nada, não se desperdiça nada e não se maltrata os animais (...) Só assim a pessoa receberá o axé e as energias positivas”.

A oferenda ritual é, nesse sentido, o mecanismo fundamental que permite a circulação do axé e a organização dos canais de participação e passagem de forças entre humanos, divindades e coisas. Nas religiões de matriz africana, o sacrifício³⁸ ritual,

³⁸ Embora esse seja o termo que a literatura majoritariamente mobilizou para tratar do tema, a palavra “sacrifício” raramente aparece nos terreiros, sendo muito mais comumente referido por palavras como “matança”, “abate” ou “corte”. Como afirmou Goldman (2023, p. 227) a partir do Terreiro Matamba Tombenci Neto de Ilhéus - e, creio, pode tranquilamente se estender à grande maioria dos contextos de religiões de matriz africana -, “Ao longo dos muitos anos de convivência (...) não escutei a palavra “sacrifício” muitas vezes, e quando a escutei foi quase sempre para se referir à ideia do sacrifício pessoal em benefício de alguém ou de alguma coisa”. Utilizarei preferencialmente o termo “oferenda”, na

frequentemente denominado como *corte*, *matança* ou *abate religioso*, não pode ser compreendido a partir das categorias morais da punição, da expiação do pecado ou do sofrimento redentor, características das tradições judaico-cristãs. Como afirmou Pai Rodney (2017), “no Candomblé, o sacrifício visa ampliar, acumular e distribuir o axé. O ritual não tem um sentido expiatório, pois em nossa religião não existe a noção de pecado, não havendo, portanto, o que expiar”. Conforme destacado por Bastide e retomado por Goldman (2023), trata-se de um procedimento eminentemente vital, orientado à produção, revitalização e redistribuição do *axé*, essa força dinâmica que anima todos os seres e sustenta o equilíbrio do cosmo. O *corte*, nesse horizonte, não repara uma falta, mas intervém nos fluxos da vida para garantir sua continuidade. Diferentemente de uma economia da dívida, então, a oferenda animal opera como uma técnica de condensação e circulação dessa potência vital; não simboliza a destruição da vida, mas sua transformação controlada. Ao interromper ritualmente um fluxo vital, o rito captura e redireciona a energia liberada, fortalecendo simultaneamente as divindades, os assentamentos sagrados e a coletividade humana. Como observa Goldman, a oferenda é menos um gesto simbólico do que uma operação concreta sobre a matéria viva, capaz de produzir efeitos reais no mundo:

Eu tenderia a tentar traduzir a complexidade do que está em jogo nas oferendas (sejam elas animais, vegetais ou de outra natureza) como um *corte* que introduz no *fluxo* da vida pontos que permitem a captura, a concentração, a condensação e a distribuição do axé - essa energia vital que constitui tudo o que existe e pode existir no cosmo. (Goldman, 2023, p. 235)

Esse procedimento encontra fundamento no plano mítico. Segundo narrativas cosmogônicas do universo iorubá, o próprio Olodumare teria realizado o primeiro “sacrifício” ao fragmentar a unidade primordial para dar origem à multiplicidade dos seres. O gesto sacrificial humano reinscreve esse ato inaugural, reiterando a necessidade da divisão, do dispêndio e da circulação para que a vida continue a existir. *Cortar* é, nesse sentido, participar ativamente da dinâmica criadora do mundo. No

medida em que engloba tudo aqui que é ofertado aos deuses, ou “corte”, por seu potencial de articulação conceitual, seguindo a trilha do autor.

plano ritual, a oferenda estabelece uma relação de participação entre a divindade, o iniciado e os objetos sagrados - como pedras (*otás*) ou instrumentos de ferro - que funcionam como suportes materiais do *axé*. O sangue ocupa lugar central nesse processo, sendo concebido como o veículo privilegiado da força vital, a “vida do animal” transferida às divindades. A execução do corte cabe a um especialista, o *axôgun*, responsável pelo ato e por garantir a aceitação pelo orixá. O cuidado dispensado ao animal, que deve ser tratado com respeito e dignidade, é condição fundamental para a eficácia do rito. Nos termos de Anjos,

O sacrifício de animais nos terreiros dá-se numa forma milenar de cultura que não separa o divino, o humano e o natural nem mesmo no sofrimento. No sacrifício há uma única pessoalidade em metamorfose e renascimento. Por estarem congregados numa unidade, o sacrifício é um momento especial de fusão de destinos e renascimentos em uma unidade simultaneamente animal, humana e divina. O sacrifício só ocorre na medida e quando não há a recusa das três partes que se entregam ao acontecimento cósmico. (Anjos, 2015, p. 2)

A oferenda, assim, culmina em uma partilha cuidadosamente regulada. As partes consideradas vitais - sangue, vísceras e determinadas extremidades - são destinadas à divindade, enquanto o restante da carne é preparado e consumido pela comunidade em um repasto coletivo. Esse momento não constitui um resíduo profano do ritual, mas uma verdadeira comunhão, por meio da qual o *axé* circula entre deuses e humanos, reforçando os laços que os conectam.

Um aspecto central dessa dinâmica é a precedência ritual de Exu. Nenhum sacrifício pode ser realizado sem que Exu seja previamente alimentado por meio do *padê*. Como princípio da comunicação e do movimento, Exu é o mediador indispensável entre o mundo humano e o sobrenatural; sua satisfação garante que a oferenda chegue aos destinos corretos e que os fluxos rituais não sejam desviados ou interrompidos. Bastide (1978) “notabilizou a qualidade intervalar como a principal chave descritiva dos exus”, nos termos de Barbosa Neto (2012 p. 203), o que foi retomado por Elbein dos Santos (2012[1975], p. 140-141) quando apresentou Exu como “o elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe”, que “não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria”.

Condutor responsável pela circulação de axé, é responsável por transportar a própria energia que também o constitui. Exu é “o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar”. Sem Exu nada se faz.

As finalidades do sacrifício são múltiplas e situacionais. No *bori*, por exemplo, o rito visa fortalecer o *ori*, protegendo a pessoa contra doenças e influências adversas. Nos ritos de iniciação, a oferenda de animais maiores fixa definitivamente o orixá na cabeça do iniciado, consolidando sua nova condição. Já nos rituais de “troca de cabeça”, o animal atua como substituto, recebendo a carga negativa ou a doença destinada ao indivíduo. Como afirma Elbein dos Santos,

A oferenda-substituto evita a morte prematura, permite ao indivíduo realizar plenamente seu ciclo de vida, chegar à velhice e assegurar sua imortalidade. Devolvendo e fortalecendo as entidades sobrenaturais uma parte do axé do qual ele mesmo se "nutre", assegura não só sua própria sobrevivência e seu pleno desenvolvimento, mas também a possibilidade de futuros nascimentos, sua própria fecundidade e prosperidade. (2012[1975], p. 223)

Goldman chama atenção para o cuidado ao não reduzir a questão - ou centralizá-la excessivamente – naquilo que se logrou registrar como substituição ou salvamento individuais. Não que sejam dimensões ausentes, mas porque essa manifestação individualizada decorre de um processo coletivo no qual a questão não se resume à simples substituição de um ente por outro, mas “um conjunto de forças que se articula com o conjunto de forças que compõem a pessoa, o coletivo e o cosmo” (Goldman, 2023, p. 232-233). Nesse sentido, não se trata de uma substituição entre vidas individuais, mas “a vida no sentido mais amplo possível, esse sentido cósmico que inclui (...) o que nós separamos em reinos animal, vegetal e mineral” (2023, p. 233).

Assim, a oferenda ritual nas religiões de matriz africana configura uma verdadeira economia cosmológica de trocas e doações, na qual humanos e divindades se fortalecem mutuamente. Longe de um gesto destrutivo, ela é um dispositivo ritual de manejo da vida, operando a continuidade do *axé* e assegurando a reprodução do mundo em sua dimensão material, social e espiritual. É por essa razão que nunca se

trata, como sublinhou Goldman, de “um animal genérico”. Tudo depende da avaliação casuística dentro da especificidade de cada situação e dos cuidados rituais que se seguem ao diagnóstico:

O que se oferece às divindades não é nunca um animal genérico (no sentido denunciado por Derrida 2006), mas um ser singular que "pertence" a uma divindade particular, ou seja, que com esta compartilha certas forças ou modalidades de axé. Mais do que isso, no conjunto dos animais que podem ser oferecidos a uma determinada divindade, aqueles que efetivamente o serão ainda necessitam passar por uma série de processos rituais preliminares destinados a, de algum modo, singularizá-los para serem oferecidos àquela divindade. Nesse sentido, não há nada parecido com uma escolha qualquer entre a vida abstrata de um animal abstrato em detrimento de um benefício abstrato para um fiel ou uma divindade igualmente abstratos. Não há razão transcendente para preferir uma coisa à outra porque o que está em jogo são seres concretos, perigos concretos, benefícios concretos, que devem ser avaliados caso a caso por especialistas rituais. Nunca se corta um animal "à toa" e nunca se o faz sem as inúmeras e devidas precauções. (Goldman, 2023, p. 230)

Como se vê, a oferenda opera como transmissão e revitalização do axé, procedendo à restituição e redistribuição dessa força com vistas ao equilíbrio do universo. Bastide assim resume a questão: “Um provérbio citado por A. B. Ellis diz que "o sangue é o axé de tudo quanto respira". Eis porque, como vimos, é através do banho de sangue que se estabelecem, no mundo africano da Bahia, todas as relações entre os objetos, os seres humanos e os *Orixá*; fazem-se todas as participações, todas as mudanças de força” (1978, p. 70). É assim que, nos termos de Anjos,

O orixá exigirá sacrifícios regularmente, roupas apropriadas e a presença do filho nos cultos. Em troca, ele proporcionará a seu filho muita saúde, paz, felicidades. A não ser que o orixá não tenha sido bem assentado, a não ser que a troca se desajuste, que a desordem se instale. Então, será necessário ir ao chão de novo, reajustar as relações entre os homens e entre os homens e os deuses (1995, p. 150).

Finalizo esta seção com uma questão fundamental levantada por Goldman (2023), que resumirei brevemente. Retomando um ponto levantado por Donna Haraway (2008), o autor propõe que a noção de “tornar matável” funciona como um operador central daquilo que denomina lógica sacrificial moderna. A expressão não se confunde com o simples ato de matar, mas designa um dispositivo ético-político que autoriza previamente determinadas mortes ao classificar certos seres como passíveis

de extermínio sem que isso implique culpa, responsabilidade ou luto. “Tornar matável” consiste, portanto, em uma operação classificatória que institui uma triagem macabra entre vidas que devem ser protegidas e vidas cuja destruição se torna moralmente aceitável, socialmente invisível e mesmo desejável.

Nesse sentido, o “tornar matável” funciona como um mecanismo de exclusão e expiação. Ao retirar de determinados seres a proteção do imperativo “não matarás”, cria-se a condição para que a morte possa ser praticada como costume, rotina ou técnica, alcançando escalas históricas de extermínio e genocídio, que temos testemunhado ao longo de séculos no que se refere a comunidades minoritárias, em particular a população negra. Não se trata apenas de matar, mas de produzir previamente uma forma de vida destituída de valor pleno, cuja eliminação não demanda justificativa contínua nem elaboração simbólica. É esse dispositivo que permite que a violência se naturalize e se acumule. É precisamente por isso que Haraway (2008) propõe uma inflexão do mandamento clássico: mais do que “Não matarás”, o princípio ético fundamental deveria ser formulado como “Não tornarás matável”. O problema central, nesses termos, não reside na impossibilidade de evitar toda morte, uma vez que viver implica, em múltiplos níveis, matar - seja para se alimentar ou buscar soluções médicas e científicas, por exemplo -, mas no poder de decidir quem pode ser morto sem consequências. A questão ética desloca-se, assim, do fato da morte para as condições sob as quais ela é tornada aceitável, banal ou instrumental³⁹.

³⁹ A formulação ecoa a argumentação de Denise Ferreira da Silva (2007), sobre a indiferença diante das violências perpetradas contra pessoas negras. Nesse caso, a violência não constitui um desvio ocasional da modernidade política, mas um efeito estrutural de sua própria arquitetura epistêmica. A autora sustenta que a morte prematura de jovens negros passou a operar como um verdadeiro “fato da existência global”, isto é, como dado estatístico rotineiro e até como “verdade científica”, deixando de ser percebida como violação ética intolerável. Tal naturalização decorre da divisão moderna entre o sujeito europeu “transparente” - autônomo, racional e autodeterminado - e os sujeitos “afetáveis”, cujas vidas seriam determinadas por condições externas (naturais, biológicas ou sociais). Nesse enquadramento, a violência contra populações negras é reiteradamente explicada pelas ciências sociais como resultado esperado da exclusão econômica ou jurídica, convertendo-se de tragédia política em consequência previsível de uma consciência supostamente incapaz de autodeterminação. No contexto brasileiro, essa racionalidade assume a forma de uma “lógica de obliteração”: diferentemente da mera exclusão, que mantém o outro à margem, a obliteração projeta sua desaparecimento - física ou simbólica -

“Não tornarás matável”, nesse horizonte, não significa a negação abstrata da morte, mas a aprendizagem de uma convivência responsável com a sua necessidade. Haraway insiste que é possível matar sem tornar o outro matável, desde que o ato se realize sob condições sócio-materiais rigorosas, marcadas pelo reconhecimento da singularidade do ser morto, pela recusa de sua redução a mero recurso e por uma atitude de respeito sintonizada com a mortalidade compartilhada. Trata-se de uma ética não teleológica, que não justifica a morte por fins superiores, mas a assume como contingência trágica e situada. É nesse ponto que Goldman (2023) aproxima essas reflexões das práticas “sacrificiais” nas religiões de matriz africana, em particular no candomblé. Segundo o autor, as oferendas rituais seguem precisamente o caminho do “não tornarás matável”. Diferentemente da lógica ocidental dominante, que tende a justificar a morte animal por argumentos utilitários ou a negar sua agência, a oferenda religiosa reconhece o animal como um ser singular, dotado de valor próprio e pertencente a uma divindade específica. O animal não é qualquer um, nem intercambiável: ele é escolhido, cuidado, nomeado ritualmente e inserido em uma rede de relações que envolve orixás, ancestrais e humanos.

Nesse contexto, o *corte* não opera como banalização da morte, mas como sua intensificação ética: “tudo se passa como se as oferendas”, em particular as animais, “envolvessem, além de sua eficácia e de seu simbolismo, uma circunspecta atualização e uma respeitosa celebração dessa difícil e incontornável fatalidade que consiste em, por vezes, se ver na situação de matar aquilo que não é matável” (Goldman, 2023, p. 241). Ao fazê-lo com respeito, carinho e formalização ritual, a oferenda afirma justamente que aquele ser não é matável. Sua morte não é apagada, mas elaborada como acontecimento grave, produtivo e cosmologicamente responsável, orientado à

como condição para a realização do ideal nacional de civilização branca e europeia. Assim, enquanto o sujeito europeu habita um “horizonte de vida”, os sujeitos racializados são situados em um “horizonte de morte”, no qual a violência, em todas as suas formas, delimita o campo de suas possibilidades de existência. A violência, portanto, não aparece como falha do sistema, mas como estratégia política e simbólica que sustenta a autoimagem moderna de liberdade e justiça ao mesmo tempo que explica, legitima ou torna banal a aniquilação daqueles que figuram como seus “outros”.

redistribuição do axé e à manutenção do equilíbrio do mundo. Desse modo, enquanto “tornar matável” designa a operação que retira a dignidade de um ser para que sua morte não gere angústia nem responsabilidade, as religiões de matriz africana oferecem um modelo alternativo de relação com a morte. Ao reconhecer o valor da vida sacrificada e ao recusar sua redução a mero recurso banal, essas práticas transformam o abate ritual em um ato de responsabilidade cósmica, no qual matar não equivale a tornar matável, mas a assumir, de forma controlada, relacional e, sobretudo, respeitosa, o peso ontológico da morte como condição da própria vida.

2.3 Ritos mortuários nas religiões de matriz africana

*A vida de um homem, desde o nascimento até a morte,
era uma série de ritos de transição que o aproximavam
cada vez mais de seus antepassados.*
Chinua Achebe

“Os iniciados no mistério não morrem”. Essa é uma frase corrente entre praticantes das religiões de matriz africana, muito lembrada por ocasião do falecimento de algum membro das comunidades de axé. A proposição não tem necessariamente o condão de afastar a tristeza pela partida; uma morte não deixa de implicar na despedida de um tipo de encontro singular, com a pessoa, mas também com seu “compósito relacional”, seu povoamento, para usar a noção de Siqueira (2012), na forma em que se manifestava nela ou através dela. Bastide (1961, p. 73) escreveu: “cenar de dor podem ter lugar, pessoas podem chorar; mas em conjunto não se trata de cerimônia triste, pois é somente o corpo que se enterra. O ori ou espírito permanece, e é preciso proceder em seguida à sua expulsão”, e a esse ato a comunidade precisará destinar seus cuidados. Aos sentimentos provocados pela partida, então, soma-se um tipo de luto ativo, que coloca coisas em movimento a partir de uma ruptura que está mais próxima de uma transformação dos vínculos do que de um encerramento propriamente dito. Tanto mais intensa e complexa quanto maiores fossem os vínculos cultivados ao longo da vida.

Assim, a morte de um iniciado implica em uma série de procedimentos rituais destinados a liberar o morto. Esse processo é conhecido por muitos nomes: *axexê*, no candomblé ketu, *sirrum* no jeje, no batuque ou no jarê, *ntambi* ou *mukundu* no angola, *tambor de choro* no tambor de mina e no terecô. Uma certa estrutura em comum se repete em alguma medida, tendo o eixo comum voltado para desatar os laços que conectavam o iniciado falecido, desfazendo assentamentos, os vínculos da pessoa falecida com o orixá e o encaminhamento de seu egum, separando-o do mundo dos vivos. Os procedimentos rituais variam mais ou menos em torno de algumas etapas⁴⁰: remoção de substâncias sagradas da cabeça ali colocadas nos processos iniciáticos; o sepultamento do corpo, preferencialmente na terra; a realização do desfazimento e destruição dos assentamentos e objetos rituais do falecido; o *carrego*, composto pelos restos de objetos destruídos e comidas, despachado nas águas ou no mato; a condução de uma limpeza da comunidade religiosa e de atos de proteção contra a perigosa influência da morte.

Esse momento é constituído de perigos. Nesse sentido, há uma série de procedimentos, em maior ou menor grau, que visam justamente marcar a distância e a separação entre os domínios, para que os vivos não sejam confundidos com os mortos e essa possível confusão não resulte em consequências perigosas e indesejáveis. Por exemplo, o uso de contraeguns, bracelete de palha destinado a afastar a aproximação dos eguns; não assobiar; cuidar para que os mortos não comam junto com os vivos; não dar muita atenção às visagens; evitar dormir com os pés voltados para a porta de saída da casa ou repousar com as mãos cruzadas sobre o peito, dado que são as posições em que os mortos são dispostos; durante rituais de despacho ou carregos, os participantes frequentemente viram as costas para a saída e estalam os dedos na direção da porta; evitar a menção direta aos nomes dos falecidos, já que a evocação nominal desperta o interesse das almas pelos vivos (cf. Bastide, 1961; Corrêa,

⁴⁰ Para descrições mais detalhadas dos ritos mortuários nas religiões de matriz africana, ver Elbein dos Santos, 2002[1975]; Bastide 1971[1960]; Cruz, 1995; Sogbossi, 2004; Barbosa Neto, 2012; Machado, 2013, 2014; Lima, 2025.

2006; Barbosa Neto, 2012; Banaggia, 2013; Flaksman, 2014; Pinto Filho, 2020). Ao comentar com um amigo candomblecista suas impressões acerca de um axexê em que havia estado, Flaksman ouviu o seguinte alerta: “Bonita para eles (...) Você nunca deve dizer que achou bonita uma festa que é para os mortos. É bonita para eles. Você não quer ser confundida. Tome cuidado.” (2014, p. 226). Afinal, falhar em demarcar essas diferenças pode fazer com que os mortos vejam os vivos como iguais e, assim, queiram levá-los para lhes fazer companhia.

Um ciclo de rituais pode chegar a durar alguns dias, a depender do grau da pessoa falecida na religião - as lideranças religiosas em geral demandarão rituais mais longos e complexos, enquanto a uma pessoa recém-iniciada serão destinados ritos mais simples, como apenas o despacho de objetos. A depender do caso, a casa de culto e a comunidade entram em um período de luto e resguardo, período no qual as obrigações, ritos e festas ficam suspensos e a comunidade deve observar alguns cuidados. Quando morre uma mãe ou pai de santo, por exemplo, o luto da casa costuma se estender por um período de um ano, ao fim do qual serão decididos os caminhos de continuidade (ou não) de um terreiro. Nesse caso, pode ser que tenham lugar os ritos para “tirar a mão do morto”. Como escreveu Bastide:

Se o morto é um babalorixá ou uma ialorixá, o cerimonial fúnebre ainda não está terminado. Pois no decorrer de sua vida, tanto um quanto outro iniciaram grande número de yawô, que assim ficaram a êles ligadas. Existe, pois, uma última participação a ser rompida, além da que liga o Orixá à cabeça e que se desfez por si mesma durante a agonia, pela própria vontade do deus espavorido; além da que unia os objetos litúrgicos ao defunto; além da conexão entre o ori e o corpo: é a participação social entre o sacerdote e sua confraria. O sacerdote impôs sua mão à cabeça das iniciadas para ali colocar o deus; é preciso agora “tirar a mão da cabeça”, pois tendo-se ela tornado defunta e tendo os Orixá medo da morte, talvez as yawô não voltem mais a cair em transe. Em todo o caso, devem estas pertencer a uma autoridade viva, não podem permanecer filha de um Egun! (Bastide, 1961, p. 73-74)

“Não se tira uma mão sem colocar outra em seu lugar, mesmo que seja a sua própria mão” (Barbosa Neto, 2012, p. 99). Seja como for, o rito serve tanto para viabilizar a possibilidade de ligar-se a outro terreiro ou outra liderança religiosa, quanto para apenas romper a conexão com o falecido, mitigando os efeitos

potencialmente perigosos que uma proximidade excessiva com alguém que se tornou um egum poderiam gerar. Mas há casos em que o entendimento vai num sentido um tanto distinto. No caso do nagô de Pernambuco, os interlocutores de Pinto Filho elaboram a relação entre iniciadores e iniciados em termos de força, que aparece em certa gradação: “a ligação entre uma filha de santo e um de seus iniciadores é mais forte do que com seus padrinhos e madrinhas. Esses, todavia, são mais fortes do que um novo pai ou mãe de santo, que não teria participado da iniciação, nem de suas renovações” (Pinto Filho, 2020, p. 89). Esse raciocínio faz compreender a razão pela qual muitos dos praticantes expressam hesitação em escolher uma outra pessoa para tomar parte em rituais como o obori. O candomblecista Bino afirmou não acreditar no ato de tirar a mão de um iniciador de um ori: “Quando morre alguém, a gente pode completar, ou renovar, o axé, mas tirar a mão não, nunca, para ter um outro pai de santo, só se você nascer de novo!” (Pinto Filho, 2020, p. 89). De toda forma, o que fica evidente é a conexão que o sacerdote estabelece e fortalece com a comunidade, que, de um jeito ou de outro, precisa lidar com a ausência instaurada pela morte – ou, talvez, com a presença em termos outros que demandarão algumas precauções.

A preferência pelo enterro no solo nas religiões de matriz africana, em oposição à cremação ou ao sepultamento em gavetas ou sarcófagos elevados, fundamenta-se em uma metafísica telúrica, para usar a formulação de Banaggia a partir do jarê, de modo que a terra é simultaneamente origem, suporte e destino final da vida. Trata-se de uma concepção cosmológica que compreende o corpo humano como constituído a partir da própria matéria terrestre e cujo retorno ao solo é condição importante para a recomposição do espírito no pós-morte. Nesse quadro, o enterro no chão não se apresenta como uma simples opção funerária, mas como uma exigência ontológica vinculada ao destino do *egum*. Como veremos, a morte se faz como um processo de desfazimento no qual suas partes - corporais, espirituais e rituais - se dispersam.

Essa concepção vai ao encontro de uma afirmação recorrente de que “candomblé é chão”. A frase, amplamente mobilizada em diferentes contextos das religiões de matriz africana, remete ao solo enquanto portador de *axé*, a energia vital

que sustenta tanto a vida quanto a eficácia ritual. A formulação, polissêmica, pode se referir ao chão como meio, tempo do percurso religioso, acúmulo de experiência, iniciação ou reforço dos laços iniciáticos, fundamento das tradições religiosas (conforme, por exemplo, Anjos, 1995; Sogbossi, 2011; Barbosa Neto, 2012; Banaggia, 2013; Flaksman, 2014; Pinto Filho, 2020). Os fundamentos de uma casa de culto são “plantados” na terra, gesto que consagra o espaço e o prepara para a função ritual. Divindades e espíritos costumam demandar proximidade com a terra; não é incomum que entidades incorporadas nos praticantes se recusem a caminhar calçadas, buscando o contato direto com o chão. O isolamento do corpo em estruturas elevadas, como gavetas funerárias ou edificações acima do nível do solo, pode ser percebido como um afastamento dessa força vital, capaz de produzir desequilíbrios ou atrasos no percurso espiritual do morto. Circunstâncias tais como o alto custo dos enterros e procedimentos necessários quando uma pessoa morre, podem figurar como um obstáculo, que será de algum modo manejado pelos praticantes. De toda forma, o sepultamento no chão figura como a opção ideal, que intensificaria a continuidade das trocas entre o corpo, a terra e as potências que nela habitam. O gesto de enterrar é um ato de entrega do corpo à terra, reconhecida como instância última de transformação e acolhimento, simultaneamente útero gestador e túmulo regenerador. É por meio dela que se efetiva o ciclo entre o mundo dos vivos e o mundo espiritual, mediado pelas divindades que, como veremos no próximo capítulo, compõem as passagens entre os domínios da vida e da morte, e pelo *axé* do solo. O enterro no chão propicia, assim, que o morto seja devolvido a essa mesma fonte de energia, completando um ciclo no qual a *feitura* é desfeita na mesma matéria que a tornou possível.

Em paralelo, os objetos associados ao morto devem ser despachados e devolvidos à natureza, permitindo que o *axé* retorne à sua fonte. O *carrego* (cf. Cruz, 1995; Sogbossi, 2004; Barbosa Neto, 2012; Banaggia, 2013; Flaksman, 2014; Machado, 2014; Pinto Filho, 2020) consiste no conjunto de sobras materiais vinculados à trajetória iniciática do falecido. Incluem-se nesse conjunto objetos sagrados, como ocutás, quartinhas, contas e bacias, bem como roupas e pertences pessoais, que são fisicamente

destruídos por meio de pauladas, rasgos ou descosturas. Essa destruição serve também a comunicar ao egum que tais objetos perderam sua função e que não há mais vínculos ativos entre ele e o mundo dos vivos. Aquele conjunto deverá ser depositado em algum local longínquo, por onde os membros do terreiro não passarão nos dias seguintes, seus portadores normalmente não dirão a localidade exata e nem se deve indagá-los acerca dela, em geral correspondente às matas, rios ou ao mar, podendo variar de acordo com as singularidades das divindades e das vertentes religiosas. Seu transporte costuma ser realizado com pressa e evitando interrupções, observando algumas precauções (como, por exemplo, não olhar para trás). Aqueles que ficam no terreiro enquanto o carregamento é transportado também devem guardar algumas precauções, evitando olhar diretamente para o *carrego*, mantendo-se de costas ou junto das paredes; tudo isso visando impedir tanto que o espírito do morto acompanhe os vivos no retorno à casa ou se sinta encorajado a permanecer no mundo material, quanto a aproximação de outros eguns ou energias que se sintam tentadas a encontrar meios de chegar-se aos vivos e ocupar aqueles espaços de onde as energias foram removidas.

Assim, se a materialidade do corpo idealmente vai para a terra, a materialidade ritual (ibás, ferramentas, restos de comidas e tocos de velas...) vai para o mato ou para as águas. Não deixa de ser significativa, sob essa perspectiva, a coincidência de nomeações encontradas em diferentes partes: *kalunga* é um termo acionado, em diferentes vertentes, para se referir tanto aos cemitérios quanto ao mar, territórios relacionados a domínios da morte. Por vezes, há uma diferenciação em ordem de grandeza; *kalunga pequena* como os cemitérios, *kalunga grande* como o mar.

Como observa Cruz (1995, p. 21), “desfazer aquilo que foi feito é também uma maneira de fazer, pois é somente a partir desse rito que se pode dizer que o morto está realmente morto”. A não realização adequada dos rituais fúnebres implica que o morto não complete sua passagem, permanecendo, assim, entre os vivos, o que acarreta consequências potencialmente perigosas para a comunidade. Norton Corrêa (2006) destaca que entre as características atribuídas aos eguns está o sentimento de solidão

e o desejo de continuar entre os vivos; impossibilitados de fazê-lo, buscam levar consigo outras companhias. Os eguns que não encontram seus caminhos permanecem dispersos pelo mundo e quanto maior seu apego à vida e aos vivos, mais perigosos se tornam, independentemente das relações positivas que tenham mantido em vida (Cruz, 1995, p. 71). Ademais, a proximidade estabelecida tanto pelo parentesco ritual quanto pelo parentesco consanguíneo intensifica esses riscos, exigindo cuidados rituais ainda mais rigorosos. Nesse contexto, todo o ciclo mortuário é marcado por purificações, despachos e procedimentos de separação, de modo a afastar o egum do convívio cotidiano. Em todos esses contextos, o objetivo central dos ritos fúnebres é romper vínculos, cortar participações e assegurar a separação entre mortos e vivos - ou, como belamente sintetiza Mãe Hilsa Mukalê, “apagar o rastro” (Rodrigues e Goldman, 2011, p. 62).

O corte dos vínculos, no entanto, tem menos a ver com uma ruptura e mais com uma transformação. Não se trata de um tipo de desinvestimento afetivo, voltado à superação da perda por meio do desapego e da ruptura das ligações com os mortos, empurrados ao esquecimento. Em oposição a esse paradigma, Vincianne Despret (2023) propõe uma concepção de luto que não encerra a relação com os mortos, mas a transforma. O luto, nesse sentido, consiste em oferecer aos falecidos “mais existência”, garantindo-lhes um prolongamento de presença por meio de um suplemento biográfico. Trata-se de auxiliar o morto a ser de outra maneira, em outro plano, permitindo que ele continue a afetar e a participar da vida dos vivos. Nos termos de Despret, pensando com Latour e Souriau a partir da ideia de que “toda existência, qualquer que seja ela, deve ser instaurada”, trata-se não de uma criação ex nihilo, mas de uma ação voltada para fazer emergir aquilo que estava contido: “ajudamos os mortos a ser ou a se tornar aquilo que eles são, não os inventamos” (Despret, 2023, p. 16-17), conduzindo-os a novas maneiras de ser:

Se não cuidarmos dos mortos, eles morrem de fato. Mas, se formos responsáveis pela maneira através da qual vão perseverar na existência, isso não significa de modo algum que a existência deles seja totalmente determinada por nós. A nós

cabe a tarefa de oferecer-lhes "mais" existência. Esse "mais" deve ser entendido, na verdade, no sentido de um suplemento biográfico, de um prolongamento de presença, e, principalmente, no sentido de *outra* existência. "Mais existência", em outros termos, é uma promoção da existência do morto, ela não será a do vivo que ele foi, terá outras qualidades, nem a do morto mudo e inativo, totalmente ausente, que ele poderá se tornar por falta de cuidados ou de atenção. Ele se tornará de outro modo, isto é, em outro plano. (Despret, 2023, p. 15, grifos da autora)

A ação dos vivos, nesse sentido, não se volta exatamente para um efeito passivo e autoterapêutico tão somente, mas é parte importante dos destinos dos mortos. Como veremos mais adiante, a “falta de cuidados ou de atenção”, na perspectiva das religiões de matriz africana, também não necessariamente “desativa” o morto; sua continuidade “descuidada” pode gerar consequências de certo modo mais graves e perigosas do que a ausência.

No batuque, conforme analisa Barbosa Neto (2012), o termo *arissum* designa tanto o ritual realizado por ocasião da morte de um iniciado quanto a cerimônia dedicada à homenagem aos mortos. Inspirado em Bastide, o autor propõe compreender os ritos fúnebres como processos espelhados em relação à feitura do santo, porém orientados, nesse caso, para “fazer o morto”. Trata-se, assim, de um “anti-ritual”: se a iniciação visa criar uma boa proximidade entre humanos e entidades, o rito fúnebre busca evitar uma proximidade excessiva, promovendo sobretudo a separação, em vez da transformação do espírito em ancestral (Barbosa Neto, 2012, p. 261). Nesse mesmo sentido, o trabalho de Cruz (1995) sobre o *axexê* no *candomblé* descreve esse rito mortuário como uma operação ritual por meio da qual a feitura é desfeita, reproduzindo, de maneira invertida, muitos dos gestos associados à iniciação. Daí o princípio segundo o qual “quanto mais longe se foi na iniciação, mais longe se deve ir no rito fúnebre”, o que explica, por exemplo, a repetição dos ritos destinados a mães e pais de santo em marcos temporais específicos: um, três, sete, quatorze e vinte e um anos após a morte. Quanto maior a conexão estabelecida em vida, maior deve ser o corte (Barbosa Neto, 2012, p. 262).

Retomemos os escritos de Bastide, tal como sugerido por Barbosa Neto, para pensar o ponto. Uma das contribuições etnográficas centrais de Bastide para o estudo das religiões afro-brasileiras consiste naquilo que Barbosa Neto (2012, p. 257-258 e nota 285) identifica como uma “teoria cromática” da vida cerimonial nas religiões de matriz africana. Longe de conceber o ritual apenas como a travessia pontual entre estados discretos e rigidamente separados, Bastide descreve o universo ritual, a partir do caso do candomblé, como organizado em séries contínuas de passagens, compostas por gradações, intensidades e aproximações progressivas. Trata-se, portanto, de uma concepção segundo a qual a vida cerimonial se faz em caráter processual. É nesse sentido que propõe compreender o uso do conceito de “rito de passagem” por Bastide: sem negar sua pertinência, já que a iniciação é inequivocamente marcada por passagens, reconhecer que a passagem, longe de ser um evento pontual e efêmero, resulta do efeito acumulado e multiplicado de diversos ritos. Assim, a passagem não é necessariamente “passageira”, mas pode instaurar progressivamente uma nova condição de existência ritual.

Essa perspectiva se expressa de modo particularmente claro na descrição bastidiana da iniciação ao candomblé não como um ponto isolado, mas um trajeto, uma série progressiva organizada em um movimento que vai do mais geral ao mais individualizado:

Vimos, por exemplo, que para ligar o colar do Orixá ao seu proprietário era preciso primeiro que êste Orixá se instalasse numa “pedra”; que fôssem colhidas as ervas em certas horas, em certos lugares, de acôrdo com gestos tradicionais; que a lavagem das contas e da cabeça fôsse feita de acôrdo com determinadas normas, senão a ligação não se estabeleceria. Em resumo, a participação pressupõe tôda uma manipulação sagrada. Eis porque encontramos graus em seu interior; há coisas que participam mais e que participam menos; a participação entre o homem e o Orixá será mais ou menos íntima até alcançar finalmente a identificação, segundo se sofreu ou não o obori, o “banho de sangue” ou a simples lavagem das contas. (1961, p. 338)

Assim, cada uma dessas etapas é parte da intensificação da relação com o orixá, sendo que a iniciação propriamente dita cria uma “participação mais íntima”, a qual exige necessariamente a passagem prévia pelos graus intermediários. Tal progressividade responde também a uma preocupação com os perigos inerentes à

iniciação. Segundo Bastide, o processo iniciático suscita forças extremamente poderosas, cuja aproximação pode representar riscos significativos para a pessoa que a vivencia. É por isso que se faz necessário “fortificar a cabeça”, função profilática, além da curativa, atribuída ao bori, que prepara o iniciado para suportar a intensidade dessas forças e para sustentar a fixação mais profunda do orixá (cf. Bastide, 1961, p. 36). Esses ritos intermediários são definidos por Bastide como “ritos de passagem”, então, porque operam a transição entre duas modalidades distintas de fixação do orixá. À luz da leitura proposta por Barbosa Neto, eles não devem ser compreendidos como simples limiares entre estados fixos, mas como operadores de continuidade, responsáveis por modular, graduar e tornar suportável a aproximação progressiva entre humanos e divindades. A transformação ritual se produz ao longo do tempo, por meio de uma sequência cuidadosamente articulada de práticas.

Voltamos, assim, à proposição: “quanto mais longe se foi na iniciação, mais longe se deve ir no rito fúnebre” (Barbosa Neto, 2012, p. 262), sublinhando que esse caráter gradual da feitura é replicado de modo espelhado nos ritos mortuários. “Fazer o morto”, então, guardaria igualmente essa gradação. O próprio Bastide estende essa processualidade aos ritos mortuários, tratando-os explicitamente como uma inversão do caminho percorrido na iniciação. Enquanto a iniciação visa fazer o indivíduo “entrar” na realidade autônoma do candomblé, os ritos funerários têm a missão de fazê-lo “sair”; a sequência dos ritos fúnebres obedece à ordem inversa da iniciação. Por exemplo, no rito de “tirar a mão da cabeça” dos filhos de santo, que, como vimos acima, pode ocorrer após a morte de um sacerdote que iniciou outras pessoas, a lavagem com sangue precede a lavagem com as ervas, de certa forma desfazendo os laços entre liderança e aquele que fora iniciado por suas mãos, agora as mãos de um Egum:

A iniciação tem por fim fazer o indivíduo entrar no candomblé. Os ritos funerários têm por missão fazê-lo sair, ou mais exatamente, visam outra entronização, agora sob a forma de Egum. Pois, se me permitem utilizar a expressão cristã, o candomblé é também uma comunhão de santos, e não unicamente de vivos. (Bastide, 1961, p. 75)

Como vimos, idealmente o corpo de um iniciado vai para a terra, os objetos rituais vão para as águas e a alma, quando devidamente encaminhada, vai para o Orum. Machado (2013, 2014) sugere, a partir do batuque e, em particular, a nação de Oyó no Rio Grande do Sul, que o carregamento é entregue diretamente à Kalunga, seja na praia, no fundo do rio ou do mar, sob a regência de Nanã Burukê, divindade associada à lama primordial, à ancestralidade e aos espíritos dos mortos. Nanã é concebida como a senhora dos eguns, responsável por recolher os “cacos” e fragmentos deixados na terra após a desintegração ritual da pessoa. Seu papel consiste em recompor o espírito no mundo invisível, permitindo que o egum seja reconstruído no plano espiritual e possa viver junto ao seu orixá no Orum. Assim, o carregamento não representa um descarte caótico, mas uma entrega ordenada às forças que regem a morte, a ancestralidade e a continuidade da existência em outra forma.

Os ritos conduzidos no Aiyê, nessa perspectiva, refletiriam nesse processo. Por exemplo, a parte do ato que se dedica a servir os alimentos preferidos do egum em vida: “Deve haver aquilo que o morto mais gostava de comer e beber para quando ele, junto com Nanã Burukê, tiver de juntar os cacos daquilo que tinha na terra, não passe fome. (...) A comida vai para Orum quebrada/amassada também”, de forma que, com a ajuda do orixá, ela também seja reconstruída (Machado, 2014, p. 9).

Em Orum, com tudo que fora quebrado na terra, o egum (para os vivos, é claro) depara-se com um grande trabalho pela frente. Nanã Burukê tratará de ajudá-lo nesse longo percurso de colar tudo que chegou à terra dos orixás despedaçado, destruído, desfeito.

Com o acontecimento do eru que destrói e desfaz na terra, as obrigações são entregues na Kalunga, diretamente à Nanã Burukê. O corpo que foi enterrado chegará às mãos dela também. É preciso que o egum se ocupe com a nova feitura de seu corpo e obrigações, esquecendo, aos poucos, com o eru e os outros rituais que o seguem até o rito final (quando completa um ano da morte), de nosso mundo, de querer voltar ao nosso mundo. Assim, ele poderá chegar até o dono de sua cabeça para viver a eternidade em sua companhia em Orum. Os rituais de desligamento realizados na terra é que garantem essa possibilidade. (Machado, 2014, p. 26)

Da desintegração terrena à recomposição no Orum, então. Os rituais realizados pela comunidade de santo, nesse sentido, compõem uma parte constitutiva dos

destinos do egum. A depender dos casos, o egum poderá vagar errante pelo mundo, compor o balé de um terreiro, constituir-se como um egum entronizado, ser cultuado como um Baba Egum. São diversas as possibilidades de caminhos para o espírito após a morte. Seja como for, nem mesmo os eguns que insistem no apego à terra e vagam em meio aos vivos ficam esquecidos pelo aparato ritual das religiões de matriz africana, na medida em que podem ser o foco das práticas destinadas a encaminhar os espíritos errantes⁴¹. Soares (2014, p. 23-25), a partir dos *candomblés* de Belmonte, faz uma diferenciação entre o que seriam duas “qualidades” de eguns: aqueles que trabalham para os orixás, a que retornaremos no próximo capítulo; e os que não aceitam a condição de mortos e, por essa razão, seguem errantes representando perigo para os vivos. A estes últimos são destinados rituais específicos para atraí-los e encaminhá-los, assim como para livrar pessoas que estão sob suas influências maléficas: “os eguns dos mortos indiferenciados são os espíritos que não aceitam o fato de estarem mortos, são os espíritos revoltados”, de modo que “oferecem grande risco aos seres humanos, pois tendem a possuí-los para suprirem os desejos de continuar usufruindo da vida da matéria”. Podem agir por si mesmos, mas essa condição os torna também vulneráveis às manipulações humanas, de forma que “podem ser escravizados por alguém que os alimenta em troca da realização de alguns trabalhos

⁴¹ Em uma certa divisão de tarefas no cenário religioso de matriz africana, há espaços para cuidar dos mortos, como as mesas brancas, os encaminhamentos a vertentes tais como o espiritismo kardecista, ou atividades rituais que aparecem como complementares. Por exemplo, no caso do jarê (cf. Banaggia, 2013; Pedreira, 2015), a Lamentação das Almas configura-se como um ritual coletivo destinado a nutrir, apaziguar e tranquilizar os mortos por meio de rezas e da luz das velas. Desenvolvido ao longo de vários dias, com culminância na noite da Sexta-Feira da Paixão, o ritual é conduzido majoritariamente por mulheres vinculadas ao jarê, que se cobrem integralmente com lençóis ou panos brancos e percorrem a cidade em cortejo solene, marcando o ritmo com matracas de madeira — instrumentos que devem ser desmontados após o uso, sem que suas cordas sejam cortadas, apenas desatadas. O percurso é organizado em paradas sucessivas, denominadas “estações”, cujo número é sempre ímpar, nas quais são acesas velas e entoadas orações, incluindo preces direcionadas aos túmulos dos antepassados rituais. Realizado em um contexto de extrema seriedade e contenção, o ritual responde à percepção de que, durante a Quaresma, as almas tornam-se mais inquietas em razão do fechamento dos terreiros de jarê e da suspensão do culto regular, sendo a Lamentação responsável por suprir essa ausência temporária. Nesse sentido, a prática atua como uma forma de “manutenção da paz” espiritual, ofertando luz, promovendo a limpeza de influências consideradas pesadas e garantindo que os eguns permaneçam em repouso, sem perturbar o equilíbrio da cidade.

que, em geral, têm a ver com a feitura de feitiços” (Soares, 2014, p. 24). Esses eguns ficam em um registro mais genérico, desindividuado, suas identidades são indistintas. Essa indistinção talvez seja justamente o ponto alto do perigo que representam. Como afirmou Barbosa Neto (2012, p. 226), “distinguem-se os mortos como aqueles que não distinguem muito bem, e, muitas vezes, não distinguem as próprias separações que constituem a sua relação com os outros seres, como, por exemplo, os humanos”. Sua baixa capacidade de distinção entre os domínios faz com que, por não saberem que estão mortos, queiram se acercar dos vivos, borrando as fronteiras e diferenciações. Mãe Rita explicou a Barbosa Neto que, na sua concepção, os eguns

São espíritos que não aceitam a morte. Então eles vão até aquelas pessoas familiares, as mais frágeis, com as quais têm mais afinidade, e se encostam. E assim continuam vivendo, bebendo, comendo, ao lado daquela pessoa. Ela vira um criador de egum, e pode saber disso ou não. Tem casos de pessoas que sabem e que não querem tirar o egum do lado. No começo ele não te atrapalha, mas conforme vai criando força, ela própria vai virando um egum, a sua vida vira uma vida sem sentido. (Barbosa Neto, 2012, p. 259)

A entronização de um egum dependerá de um processo ritual para viabilizar a proximidade em uma chave positiva, o que demanda estabelecer as devidas separações; o percurso pós-morte do iniciado configura-se como uma jornada ritual de fortalecimento progressivo e individuação, culminando em sua transformação em um antepassado cultuado. Essa transição não é concebida como imediata nem automática, mas como o resultado de um complexo ciclo funerário, estruturado em estágios progressivos de evolução espiritual e ritual, nos quais o morto é gradualmente reconfigurado como entidade ancestral. Apenas aqueles que foram iniciados ou que exerceram a função de zeladores de orixás em vida adquirem o estatuto de ancestrais reverenciados coletivamente pela comunidade religiosa. Os antepassados consanguíneos de um iniciado que não pertenciam ao universo do “santo” permanecem fora do culto público, sendo eventualmente lembrados apenas no âmbito privado por seus descendentes. Como afirma Pinto Filho a partir do candomblé nagô de Recife, junto dos eguns que tiveram posição ilustre dentro da família de santo, “os ascendentes consanguíneos de uma pessoa podem – e na visão dos candomblés do

Recife, devem – igualmente ser cultuados, mas somente pelos seus descendentes consanguíneos em suas próprias obrigações” (2020, p. 115-116). Dessa forma, a ancestralidade cultuada se funda sobretudo na inserção ritual e na trajetória religiosa da pessoa ao longo da vida, mas pode abarcar os laços de sangue.

Como vimos, os ritos funerários ocupam papel central nesse processo. Após o axexê, o egum não surge plenamente constituído, mas percorre um caminho de progressão ritual marcado por etapas específicas, especialmente descritas no caso dos cultos a Baba Egum em Itaparica, Bahia (Elbein dos Santos, 1975; Santos e Elbein dos Santos, 1993; D'Amatto, 2020; Pinto Filho, 2024). Como afirma Pinto Filho (2024), um ano após a realização do rito funerário, no ritual denominado *aku*, o espírito recebe um pedaço de pano branco, sinalizando seu primeiro reconhecimento formal. Aos três anos, o egum atinge a condição de *aparaka*, caracterizada por uma presença ainda incompleta e silenciosa, representada por uma vestimenta simples e quadrada, sem direito à fala. Somente após sete anos o egum alcança o estatuto de *Baba Egum*, momento em que recebe uma indumentária completa, um nome próprio e o direito de se comunicar verbalmente com seus descendentes. Esses estágios expressam um processo gradual de individuação, no qual o espírito adquire progressivamente forma, voz e autoridade ritual. Nesse horizonte cosmológico, eminentes praticantes das religiões de matriz africana continuam a exercer certa liderança espiritual mesmo após a morte, intervindo na vida dos descendentes por meio do jogo de búzios, de sonhos ou de aparições, reforçando a continuidade entre os mundos dos vivos e dos mortos. Ao tornar-se um egum plenamente constituído, o iniciado, nesse outro estado de existência, passa a integrar o conjunto de forças que protegem, orientam e regulam a vida de sua linhagem de sangue e de santo, assegurando a continuidade do axé entre gerações.

Em diferentes vertentes das religiões de matriz africana, observa-se que alguns iniciados, sobretudo grandes líderes religiosos, adotam providências rituais relativas ao fim da própria vida quando pressentem a iminência da morte. Essa antecipação da morte não corresponde a alguma negação do destino, mas configura-se como uma

forma de gestão ritual dessa passagem, orientada pela preocupação com a correta observância dos preceitos, com algum controle das forças espirituais mobilizadas ao longo da vida iniciática e com a preservação dos legados. Uma das formas mais recorrentes dessa antecipação consiste no despacho prévio de objetos rituais ainda em vida. No caso do jarê (Banaggia, 2013, p. 252), por exemplo, o mestre Pedro de Laura teria tomado medidas preventivas ao despachar partes de seus assentamentos e esconder outros objetos rituais, com o objetivo explícito de impedir que forças espirituais consideradas potentes fossem herdadas ou manipuladas por pessoas que não fossem suficientemente capacitadas ou confiáveis:

Se é possível que a atitude de Pedro configure, por um lado, um expediente de solução de continuidade, desfazendo-se adequadamente de forças que não podem permanecer atuantes sem sua presença, por outro lado constitui também uma forma de não transmitir essas potências gratuitamente, impedindo que sejam legadas a alguém que não possa – ou não deva – recebê-las: é preciso empenho para se erguer uma casa de culto, e é ao longo da própria empreitada de criá-la e fazê-la crescer que se adquire ao menos parte do conhecimento necessário ao cuidado das forças envolvidas no processo. (Banaggia, 2013, p. 252-253)

Outra dimensão dessa antecipação diz respeito à organização do próprio funeral. De acordo com Mestre Didi, Mãe Aninha, iyalorixá do terreiro Opô Afonjá, “já tinha até a roupa preparada para seu enterro” (Santos, 1988, p. 15), demonstrando consciência do fim e cuidado com a conformidade ritual do pós-morte. De modo semelhante, Cruz (1995, p. 89) afirma que o pai de santo Nezinho de Muritiba se levantou, momentos antes de falecer, para transmitir instruções rituais específicas sobre os procedimentos a serem adotados após sua morte. Embora nem sempre a sucessão seja explicitamente definida e mesmo a organização prévia nem sempre garanta uma passagem sucessória tranquila e sem dissensos, alguns líderes utilizam seus momentos finais para transmitir mensagens, reorganizar vínculos e assegurar a continuidade da comunidade religiosa, um cuidado com o futuro daqueles a quem, por sua vez, também ficará atribuída ao menos parte da responsabilidade por lembrar dos antepassados que partiram, cultuá-los e cuidar para que sigam fortalecidos no

Orum. Nesse sentido, é exemplar a trajetória de Pai Paulo Braz, belamente narrada por Pinto Filho (2015, 2020, 2024).

Neto de Pai Adão e filho de Malaquias Felipe da Costa, Pai Paulo ocupava uma posição de eminência na genealogia da família Felipe da Costa e no candomblé nagô do Recife, condição que lhe conferia legitimidade tanto consanguínea quanto ritual. Portador, entre outros reconhecimentos, do título de *Alapini*, alto sacerdote do culto dos eguns, consolidou-se como um especialista no trato com os mortos, demonstrando profunda intimidade com o mundo ancestral e capacidade ritual de invocar centenas de eguns em cerimônias solenes. Essa atuação o constituiu, ainda em vida, como um elo privilegiado entre o presente da comunidade nagô e seu passado africano, reforçando sua imagem como guardião da memória, da linhagem e da continuidade ritual. Com sua morte, observa-se uma inflexão decisiva em sua forma de presença: Pai Paulo deixa de ocupar a posição de intérprete das vontades divinas para tornar-se ele próprio um recado ancestral. Segundo os relatos reunidos por Pinto Filho, consultas oraculares realizadas após seu falecimento indicaram que era o egum de Pai Paulo quem se manifestava diretamente por meio do jogo de búzios, orientando obrigações rituais e intervindo ativamente na vida religiosa de seus descendentes. Essa passagem de mediador a fonte da mensagem evidencia a efetivação de sua ancestralização, marcada pela continuidade de sua autoridade e influência sobre sua comunidade. Assim se fez, nos termos de Pinto Filho (2020, p. 15), “um ancestral do presente”.

A mediação ritual atua no cultivo das boas distâncias necessárias para viabilizar os processos de individuação e conformação dos cultos aos ancestrais divinizados que, por sua vez, também podem atuar em benefício dos vivos. Trata-se de um processo de cuidados mútuos, no qual os vivos e mortos colaboram mutuamente. Os vivos acompanham os mortos em seu processo de transformação, ao passo que os mortos, uma vez que as linhas de diferença estão bem demarcadas, auxiliam e orientam os vivos; sua perseverança na existência depende das práticas, narrativas e responsabilidades assumidas pelos vivos. O luto e os ritos mortuários, portanto, não

se configuram como mecanismos de proteção psíquica voltados exclusivamente ao bem-estar dos que ficam e à superação da memória do morto, mas como um processo de instauração, como afirmou Despret (2023): a criação de uma nova maneira de ser para o morto, conduzindo-o à sua plena realização em um outro regime de existência.

2.4 Boa morte ou *mala muerte*: modos de morrer e suas consequências

A realização ou não dos ritos mortuários é determinante tanto para os mortos quanto para os vivos. No entanto, se o discurso geral costuma sublinhar certa universalidade na morte, sua materialização demonstra que as desigualdades seguem se propagando mesmo aí. Na Bahia oitocentista, conforme analisado por João José Reis (1991), a morte constituía um campo privilegiado de expressão das hierarquias sociais e raciais produzidas pela ordem escravista. As desigualdades na condução dos enterros e no acesso aos ritos mortuários revelavam, de modo contundente, a distinção entre aqueles considerados socialmente dignos e os relegados à condição de indigentes, corpos descartáveis ou desprovidos de humanidade. O destino comum dos despossuídos era o enterro em valas comuns nos adros, espaços contíguos às igrejas, ou em cemitérios periféricos, como o do Campo da Pólvora na cidade de Salvador, descrito como um espaço de abandono onde os cadáveres ficavam expostos à decomposição acelerada e à ação de animais. No mesmo sentido, Pereira (2007) trata do Cemitério dos Pretos Novos⁴², operante nos séculos XVIII e XIX no Rio de Janeiro,

⁴² A localização exata do cemitério foi esquecida por décadas até ser redescoberta "acidentalmente" em 1996, durante a reforma de um imóvel particular na rua Pedro Ernesto, nº 36, na Gamboa, abrindo caminhos para finalmente encontrar o Cais do Valongo, principal cais de desembarque de africanos escravizados em todas as Américas. Pesquisas arqueológicas no local revelaram milhares de fragmentos ósseos, objetos como contas de vidro e cachimbos, algumas marcas de distinção étnica, vestígios do terror que aquelas pessoas atravessaram, resultando no reconhecimento do local como Patrimônio Mundial a partir da candidatura consubstanciada no dossiê elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (BRASIL, 2017). Yá Edelzuita de Oxaguiã, eminente mãe de santo, conduz há muitos anos uma lavagem do Cais do Valongo destinada não apenas a manter viva a memória do que ali se passou, mas sobretudo, em suas palavras (2022, p. 15), porque “não se pode novamente ocultar

como um “local de horrores”, destinado ao sepultamento dos *pretos novos*, aquelas pessoas submetidas à escravização que faleciam logo da chegada nos navios negreiros. Aqueles que sobreviviam à macabra travessia eram vendidos e lançados às senzalas, enquanto aqueles que não sobreviviam eram submetidos a enterros degradantes, lançados nus ou cobertos por esteiras “à flor da terra”, em covas rasas e mal cobertas, sem identificação ou qualquer tipo de rito fúnebre. Um cenário verdadeiramente tenebroso.

Esse tipo de sepultamento, reservado aos indigentes, representava uma negação radical da dignidade social e espiritual, contrastando com os enterros realizados no interior dos templos, privilégio historicamente associado às elites brancas. Édison Carneiro assim descrevia os procedimentos relativos à morte de pessoas negras, escravizadas ou não:

Fazia-se o transporte do defunto, seja amarrando-o a um pau, seja numa rede, aos ombros de dois ou mais negros. Era ao préstito fúnebre que se dava o nome de *banguê*. A inumação do cadáver, no interior, nada tinha de especial – abria-se uma cova regular ao pé de uma árvore ou ao descampado para recebê-lo – mas, nas cidades do litoral, o descaso pelo negro morto chegava às raias da inconsciência. O *banguê* nem sempre o levava ao cemitério, mas àqueles pontos em que se depositavam o lixo e as imundícies urbanas. Daí o triste sarcasmo da quadra: “Urubu tem que comê... (Carneiro, 1964, p. 69)

Afinal, “o negro, fácil de substituir, não merecia consideração alguma”⁴³ (1964, p. 70). No trabalho de Reis (1991), o *banguê* é descrito como uma espécie de padiola de feltro ou palha considerada “ridícula”, símbolo máximo da humilhação imposta aos corpos negros, ainda mais no contraste com os caixões luxuosos utilizados pela elite. Carneiro recorre a uma descrição de John Luccock, segundo a qual o cadáver era

o que ocorreu naquele lugar, pois é preciso lembrar que os diferentes povos africanos foram homogeneizados por sua condição de escravizados que receberam dos grupos dominantes locais”. Mais do que isso, o ritual se volta à “redenção, purificação e também alegria para os nossos ancestrais” (2022, p. 15). Ver, entre outros, Pereira, 2007; BRASIL, 2016; Carneiro e Pinheiro, 2022. Voltaremos a essa experiência no final deste capítulo.

⁴³ Carneiro (1964, p. 69-70) faz uma associação entre os modos de lidar com essas mortes e os períodos mais intensos do tráfico escravista: “Era o negro que literalmente não tinha onde cair morto que ficava à mercê dos urubus. Esta maneira de dispor do cadáver parece ter coincidido com os períodos de maior intensidade do tráfico - o negro, fácil de substituir, não merecia consideração alguma - e, certamente, aplicava-se de preferência ao negro *novo*, recém-chegado da África.”

envolvido em uma fazenda grosseira, carregada com indiferença. Se encontravam outros no caminho, adicionavam para serem enterrados juntos: “uma longa cova com seis pés de largo e quatro ou cinco de fundo” era depositária dos corpos, “atirados sem cerimônia de espécie alguma, de atravessado e em pilhas, uns por cima dos outros, de maneira que a cabeça de um repousa sobre os pés do outro que lhe fica imediatamente por baixo” (John Luccock *apud* Carneiro, 1964, p. 71). A rede funerária atendia toda a camada pobre da população, incluindo os negros escravizados, mas a “diferença estava apenas em que o branco pobre ia seguramente para o cemitério, enquanto o negro desvalido, se escapava da vala comum, destinava-se em geral a pasto dos urubus...” (Carneiro, 1964, p. 72).

Diante desse aterrorizante cenário, “os escravos por si mesmos tomaram a iniciativa de preparar-se para a morte, primeiro com a Irmandade do Rosário [do Rio de Janeiro] e, em 1724, com um pequeno cemitério provido de capela, de que nasceu a igreja da Lampadosa” (Carneiro, 1964, p. 70), entre outras espalhadas pelo país. No mesmo sentido, Reis (1991) afirma que as irmandades negras desempenharam um papel fundamental na proteção simbólica, social e espiritual da população negra, tanto escravizada quanto liberta. Nesse ponto em específico, elas peticionaram às autoridades e mobilizaram recursos para adquirir seus próprios esquifes ou tumbas, assegurando que seus irmãos fossem conduzidos à sepultura com o decoro e cuidado reservado às camadas privilegiadas da sociedade. A oposição entre o banguê e o esquife revela, de forma explícita, a desigualdade no tratamento dos mortos e a tentativa das confrarias de romper com a animalização dos corpos negros.

Como se vê, as irmandades negras atuaram de forma decisiva para garantir a seus membros o direito ao sepultamento em espaço sagrado. A possibilidade de ser enterrado no interior das igrejas ou nas capelas administradas pelas confrarias constituía uma das importantes conquistas dessas associações, pois assegurava não apenas proximidade com os santos de devoção, mas também reconhecimento social. A pompa funerária constituía outro aspecto essencial da dignidade na morte. Para as irmandades negras, o funeral deveria assumir a forma de um espetáculo público,

organizado como “maior procissão”, com a participação obrigatória dos confrades trajando opas e insígnias, acompanhando o corpo pelas ruas da cidade. A escolha da mortalha também possuía relevância: entre a população negra, predominava a preferência pela mortalha branca, cor associada tanto à pureza cristã quanto às concepções africanas de passagem e renovação espiritual, presentes em tradições como o candomblé. As irmandades custeavam ainda o acompanhamento clerical, o toque dos sinos e a celebração de missas, elementos indispensáveis para afirmar que o morto era alguém plenamente inserido em uma comunidade religiosa e social, todos os elementos que poderiam compor uma *boa morte*.

Uma das eminentes organizações atuantes nesse âmbito talvez ilustre bem a questão: a Irmandade da Boa Morte (BAHIA, 2011; Pereira, 2023), composta por mulheres negras iniciadas e ocupantes de altos cargos nas religiões de matriz africana. Suas integrantes, conforme observa o historiador oral Valmir Pereira (2023), operam uma duplicidade litúrgica, combinando práticas católicas e de terreiro. Nesse contexto, a *boa morte* não se restringe ao momento do falecimento, mas envolve uma vida pautada por princípios éticos, espirituais e comunitários. Viver bem torna-se condição para morrer bem, de modo que a morte represente uma transição serena para o mundo ancestral, permitindo ao falecido tornar-se um ancestral protetor, investido de dignidade, memória e *axé*. A comunidade, situada em Cachoeira (BA), referencia Nossa Senhora da Boa Morte e da Glória, facetas da Virgem Maria, mãe de Jesus. A primeira, diz-se, era evocada pelos escravizados que rogavam por uma morte sem martírios. A segunda faz referência à assunção da Virgem Maria, uma transição pacífica da vida terrena para a vida celestial, além das glórias pela alforria e liberdade. Nos termos da irmã Maria da Anunciação Nascimento, em depoimento para publicação sobre a Festa da Irmandade da Boa Morte, que assim se explica parte dos rituais que ocorrem até hoje:

Quando é treze é a ceia branca, fazendo referência a morte de Maria. Ela não morreu, adormeceu porque não tem conhecimento do tumulto de Maria, nem que ninguém tocou a mão nela. A gente adora como ela morreu, ela dormiu e acordou na glória. Então uma boa morte, a gente sente a sua morte e nós vamos velar. Tem a mesa

branca, a procissão, a missa de corpo presente. No outro dia que é o enterro, aí sai em procissão e coloca ela em casa, ficamos em penitência e resguardo, aí vamos preparar a glória e a festa maior, é a Glória de Maria, é tanto que Nossa Senhora é Morte e Glória, é morte e é vida. Temos que dormir o sono eterno, para acordar do outro lado, é o mesmo caso de Maria (BAHIA, 2011).

A atuação das irmandades não se restringia, contudo, ao momento do falecimento. Elas funcionavam como redes de solidariedade que ofereciam assistência aos irmãos enfermos, providenciando cuidados médicos e evitando que morressem na solidão. Os recursos obtidos por meio de joias de entrada e anuidades eram frequentemente utilizados para a compra de alforrias, permitindo que pessoas escravizadas alcançassem a liberdade antes ou mesmo no limiar da morte. Desse modo, as irmandades operavam como instâncias de proteção coletiva frente a uma ordem social que insistia em negar à população negra sua humanidade, mesmo no momento final da vida, atuando na direção de uma *boa morte*. Mais do que o instante biológico do falecimento, buscavam garantir respeito às condições rituais, simbólicas e comunitárias que assegurariam uma passagem digna da vida terrena para o além, preservando a memória do morto e a continuidade dos vínculos entre vivos, mortos e ancestrais.

As disputas em torno das reformas⁴⁴ funerárias, que culminaram na Cemiterada⁴⁵ de 1836, evidenciam a centralidade das tensões sobre os modos de

⁴⁴ A partir do trabalho do historiador Ariès sobre a humanidade diante da morte, Reis destaca o período entre a Idade Média e meados do século XVIII e a ascensão do Iluminismo como um momento em que o mundo ocidental católico estabelecia uma relação de proximidade entre vivos e mortos, os cemitérios, por exemplo, figurando como cenários de festas populares e carnavais franceses, integrados à vida social, mesmo que à despeito da lei e das regras das instituições católicas. Com o advento do Iluminismo e o avanço da laicização das relações sociais e a secularização da vida cotidiana, os funerais, que antes eram caracterizados pela pompa e o espetáculo, passaram a ser mais comedidos e econômicos. Isso foi acompanhado de uma mudança de atitude diante da morte e dos mortos, estes tornando-se um tabu, a morte passando a ser encarada de uma maneira mais privada e doméstica. Somou-se também um processo de medicalização e higienismo sobre a morte que refletiu também sobre a geografia dos locais de enterro: se antes eram próximos, em terrenos contíguos às casas ou dentro das igrejas, passaram a ser transferidos para fora das cidades e vilas. Às mudanças lideradas pelo Estado e pela Igreja, levantaram-se revoltas na Europa análogas à Cemiterada ocorrida na Bahia em 1836, foco da análise de Reis (1991, p. 73-88).

⁴⁵ De acordo com Reis (1991), a chamada *Cemiterada* designa a revolta popular ocorrida em Salvador, em 25 de outubro de 1836, desencadeada pela promulgação de uma lei provincial que proibia os enterramentos no interior das igrejas e concedia a uma empresa privada o monopólio dos

conduzir os enterros e ritos mortuários. A resistência à criação de cemitérios extramuros e à secularização da morte estava profundamente enraizada em motivações religiosas e culturais. A crença na eficácia espiritual do enterro intramuros baseava-se na ideia de que a proximidade física com altares e santos favorecia a intercessão divina, fazendo da igreja “uma das portas de entrada do Paraíso” (Reis, 1991, p. 171). O exílio dos mortos para cemitérios distantes foi percebido como uma ruptura dessa contiguidade entre o mundo dos vivos e o além, colocando em risco o destino eterno das almas.

Para as irmandades negras, a proibição dos enterros em seus templos representava uma violação de direitos seculares e de sua autonomia institucional. A igreja era entendida como território sagrado e espaço de pertencimento coletivo, e o desejo de ser enterrado entre confrades e parentes reforçava vínculos que transcendiam a morte:

O medo de acabarem nesses cemitérios levou muitos escravos a se associarem a irmandades, com vistas a um local decente para sepultura. Não era o mesmo que um túmulo na própria casa, como acontecia na África dos nagôs, jejes e tapas, por exemplo. (...) Para o africano, viver entre parentes reais tornara-se difícil pelo trauma da escravidão, mas morrer numa família ritual, e com ela passar ao além, tornou-se possível com a irmandade. O túmulo coletivo da confraria de negros no Brasil substituiria, embora imperfeitamente, o túmulo doméstico da África. (Reis, 1991, p. 198)

No caso da população de origem africana, essas tensões assumiam contornos ainda mais profundos. As religiões de matriz africana, como vimos mais detalhadamente na seção anterior, concebem a morte como uma transição decisiva que

sepultamentos no recém-criado cemitério do Campo Santo. O movimento foi articulado principalmente pelas irmandades e ordens terceiras, que convocaram a população por meio do toque dos sinos e marcharam em cortejo ritual até o Palácio do Governo, portando hábitos, cruzeiros e estandartes. A oposição à lei combinava motivações religiosas - a percepção de que a medida era “anticristã” e comprometia a salvação da alma ao afastar os mortos do solo sagrado - e socioeconômicas, expressas na recusa à mercantilização da morte e à gestão privada de um rito central da vida social. Após os protestos formais, a multidão atacou e destruiu quase integralmente o cemitério do Campo Santo, em Salvador, incluindo seus muros, sepulturas e capela. Diante da intensidade do levante, o presidente da província suspendeu provisoriamente a medida. A Cemiterada inscreve-se em um contexto mais amplo de instabilidade social na Bahia oitocentista, situado entre a Revolta dos Malês (1835) e a Sabinada (1837).

exigem ritos precisos para garantir a incorporação do morto ao mundo dos ancestrais. A não realização desses rituais, como a lavagem e o preparo do corpo, o uso de vestimentas adequadas e a condução digna do funeral, podia resultar na transformação do falecido em um espírito errante, incapaz de encontrar repouso. Mortos mal enterrados eram considerados perigosos, pois, privados de meios de subsistência no além, poderiam retornar para atormentar os vivos, movidos por ressentimento e desejo de vingança: “uma das formas mais temidas de morte era a morte sem sepultura certa. E o morto sem sepultura era dos mais temidos dos mortos. Pois morrer sem enterro significava virar alma penada” (Reis, 1991, p. 171). Assim, os funerais elaborados não apenas honravam o morto, mas também protegiam a comunidade:

Não é que a morte e os mortos nunca inspirassem temor. Temia-se, e muito, a morte sem aviso, sem preparação, repentina, trágica e sobretudo sem funeral e sepultura adequados. Assim como se temiam os mortos que assim morriam. Mas desde que os vivos cuidassem bem de seus mortos, enterrando-os segundo os ritos adequados, eles não representariam perigo espiritual ou físico especial. Tais ritos eram experimentados por vivos e mortos de maneira a marcar com ênfase a passagem para o outro mundo. (Reis, 1991, p. 74)

De certo modo, o rito funerário era concebido como uma possibilidade de reversão da diáspora forçada da escravidão, permitindo que a alma retornasse à África para se reunir aos ancestrais: “os africanos morriam principalmente para se reunir aos ancestrais, que frequentemente retornavam reencarnados” (Reis, 1991, p. 91). Conforme assinala Pereira (2007), na perspectiva banto que compunha muitos dos africanos chegados pelo Cais do Valongo, a morte assumia centralidade não apenas para o indivíduo, mas sobretudo para a coletividade, funcionando como elemento de mediação entre o mundo dos vivos e a esfera do sobrenatural. A correta realização dos rituais funerários possibilitava a integração do morto à comunhão dos antepassados, assegurando sua inserção na cadeia relacional que vinculava vivos e mortos. A impossibilidade de cumprimento desses ritos, por sua vez, rompia esse elo, condenando o falecido à condição de desgarrado ou “sem lugar”, um ser errante, destituído de lugar, cuja presença passava a representar uma fonte permanente de

perturbação para os vivos. Ou seja, qualquer obstáculo à realização desses ritos representava uma degradação simultânea da dignidade social e espiritual da pessoa. O fracasso na condução adequada dos ritos mortuários significava condenar o falecido a uma existência penosa no limbo espiritual e expor a coletividade dos vivos a desequilíbrios e ameaças:

Acreditava-se que podiam tornar-se almas penadas os que morressem devendo promessa a santo e dinheiro a vivos, os que ficassem insepultos, aqueles cuja família não pusesse luto e sobretudo os que partissem em circunstâncias trágicas, ou de repente, ou sozinhos, sempre sem a devida assistência religiosa. Apesar das histórias de casas mal-assombradas, os espíritos atormentados eram principalmente fantasmas de rua, aparecendo quase sempre próximo ao local de sua morte (Reis, 1991, p. 204).

Assim, os modos pelos quais alguém vem a morrer se fazem determinantes tanto para a condução dos rituais mortuários, quanto para os destinos do corpo, da alma e da comunidade de um praticante. Se a morte é natural, violenta, autoprovocada e o que acontece com a materialidade do corpo são questões que provocam consequências sociocosmológicas, tanto para os vivos quanto para os mortos. A questão não é nova: a literatura mais clássica brevemente descrita no início deste capítulo já havia proposto uma diferença entre mortes determinadas pela vontade divina, consideradas naturais, e mortes causadas pela interferência humana ou espiritual, consideradas violentas ou anormais (Bascom, 1960; Frikel, 1964; Elbein dos Santos, 2012[1975]).

A partir desses autores, no sistema cosmológico nagô, a morte não é concebida como extinção definitiva do ser, mas como uma mudança de estado, de plano de existência e de status ontológico. A distinção fundamental estabelecida por essa perspectiva refere-se ao cumprimento ou não do tempo de vida determinado pelos deuses, isto é, à realização integral do destino individual. A morte considerada natural ocorre quando a pessoa alcança a totalidade de seu percurso existencial, geralmente associada à velhice ou à ordem direta da divindade. Esses são os denominados *olojo*, “aquele que possui o (seu) dia” e alcançou o último dia dado por Olorum (Bascom, 1960, p. 402), e seus espíritos encontram repouso no além, podendo inclusive

reencarnar. Mesmo as mortes tidas como casuais, como acidentes, são compreendidas como submetidas à vontade divina: se o “dia” do indivíduo estava marcado, a morte se concretiza; caso contrário, pode sobreviver por intervenção das divindades a que está ligado. Nos termos de Elbein dos Santos,

Sabe-se perfeitamente que *Ikú* deverá devolver a *Ìyá-nlá*, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura ao nascer traz consigo seu *orí*, seu destino. Trata-se portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra. Isso é válido tanto para um ser, uma unidade (uma família, um “terreiro” etc.) quanto para o sistema como uma totalidade. A imortalidade, ou seja, o eterno renascimento, de um plano da existência a outro, deve ser assegurado. (...)

O ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino está maduro para a morte. Quando passa do *àìyé* para o *òrun*, tendo sido celebrados os rituais pertinentes, transforma-se automaticamente em ancestral, respeitado e venerado e poderá inclusive ser invocado como *Égún*. Além dos descendentes gerados por ele durante sua vida no *àìyé*, poderá por sua vez participar na formação de novos seres, nos quais se encarnará como elemento coletivo. (Elbein dos Santos, 2002[1975], p. 253-254)

Em contraste, as mortes violentas ou anormais são classificadas como prematuras, pois interrompem o destino antes do tempo estabelecido. Incluem-se nesse grupo as mortes por homicídio, traição, feitiçaria ou suicídio. As primeiras decorrem da malícia humana e configuram uma ruptura grave da ordem cósmica, causada pela malícia, ódio ou má vontade entre seres humanos, manifestada diretamente pela violência física ou pelo uso de magia negativa. Trata-se de uma morte considerada injusta e fora da ordem, pois o indivíduo é privado do tempo de vida que lhe fora destinado por Olorum. O suicídio é entendido como uma renúncia da pessoa à terra e ao próprio destino, rompendo de forma radical a harmonia do sistema cosmológico. Nessas situações, a alma não encontra repouso imediato: pode tornar-se errante, vagando pelo mundo até que o tempo de vida originalmente previsto se complete, ou ser encaminhada a destinos distintos no além. De acordo com Bascom (1960, p. 404), as almas que cumpriram seu ciclo seguem para o Orun Rere, o “bom céu”, espaço de contentamento e tranquilidade; já aquelas marcadas por crimes graves

ou por mortes violentas podem ser enviadas ao Orun Apadi, o “céu de cacos”, onde sofrem punições e são impedidas de reencarnar. Em casos extremos, como o homicídio, admite-se ainda a destruição da substância material da alma, tornando-a invisível e incapaz de se manifestar, embora sua força imaterial permaneça indestrutível, uma vez que a alma é concebida como eterna. A morte, então, mesmo nos casos extremos, não implica em extinção total ou aniquilamento; trata-se, de um modo ou de outro, de uma mudança de estado e plano de existência.

Diferente da morte natural, a morte prematura constitui uma ruptura do ciclo vital antes do estabelecido, produzindo consequências duradouras tanto para o espírito do morto quanto para a ordem do mundo dos vivos. A principal distinção entre a morte natural e a morte prematura reside, portanto, no cumprimento ou não do tempo de vida. Aqueles que morrem antes de completar seu ciclo não alcançam imediatamente o repouso no além-mundo. Em vez disso, tornam-se fantasmas ou almas vagantes, condenados a permanecer em um estado de transição prolongado até que o tempo originalmente previsto para sua vida se esgote. Esses espíritos não seguem diretamente para o Orum, pois sua existência terrena foi interrompida de maneira irregular. Esses espíritos são frequentemente descritos como maus ou impuros. Eles vagueiam pelo espaço e podem interferir no mundo dos vivos por meio de obsessão, e não por possessão ritual como ocorre com os Orixás. A ação desses espíritos incide sobretudo sobre pessoas em estado de “corpo sujo”, isto é, em situação de impureza religiosa. Seus efeitos manifestam-se por sensações físicas, como calafrios súbitos e sensação de presença noturna ou por distúrbios mentais ou corporais que não respondem a tratamentos comuns, exigindo a intervenção ritual de pessoas preparadas nas religiões.

O suicídio⁴⁶ ocupa uma posição particularmente grave nesse sistema cosmológico. Considerado uma ruptura voluntária do destino, segundo Bascom (1960,

⁴⁶ Por uma outra perspectiva, Bastide (1978) observa que o suicídio de pessoas escravizadas era, em certos casos, motivado por uma crença religiosa segundo a qual a morte permitiria à alma cruzar o oceano e libertar-se da condição de cativo no Brasil. O mar, assim, torna-se o símbolo máximo da liminaridade entre a vida de opressão no mundo colonial e a libertação no plano espiritual africano.

p. 404) ele exclui a alma tanto do bom céu quanto do ciclo normal de reencarnações. Por ter renunciado à terra, o suicida não pertence plenamente a nenhum dos planos e transforma-se em um mau espírito errante. Tanto Frikel (1964) quanto Bascom (1960) descrevem ainda que essas almas são reunidas no além para sofrer punições ou penitências, tornando-se “almas do cemitério” até que possam, eventualmente, purgar sua falta. Tais espíritos também podem vir a ser atacados por outras entidades, permanecendo em estado de suspensão por anos. Segundo Bascom (1960, p. 403), somente quando chega o dia originalmente designado por Olorum para o fim da vida é que o espírito do morto prematuro atravessa uma “segunda morte”. É nesse momento que ele finalmente abandona a terra e pode seguir para o Orum, encerrando o estado de errância e desequilíbrio que caracteriza a morte fora do tempo.

Desse modo, a morte prematura é concebida como uma quebra da ordem cósmica, cujos efeitos ultrapassam o evento da morte em si. Ela produz espíritos

Disso decorre uma reflexão um tanto dura. A recorrência do suicídio entre pessoas escravizadas foi interpretada por diversos autores como gesto extremo situado na intersecção entre terror e liberdade. Nos escritos de Manuel Querino (1938), o tema aparece no âmbito das “primeiras ideias de liberdade”, articulado à nostalgia, ao desespero e à rebelião. Após descrever castigos e violências atrozes, Querino escreve: “a ideia sacrosanta da liberdade que elle tinha gravada no intimo de sua alma” (1938, p. 145) tornava-se pensamento único diante da escravidão cruel. Alguns “atiravam-se à correnteza dos rios ou às aguas revoltas do mar [...] sob a esmagadora persuasão de ressuscitarem na terra amada” (p. 146); outros recorriam a “estrangulamentos voluntarios” e “bebidas toxicas”, também na ânsia de voltar para atormentar aqueles que os haviam aterrorizado em vida; outros ainda consideravam que quem merecia a morte eram seus algozes, de modo que voltavam-se contra senhores e feitores em envenenamentos e “trucidões barbaras” (p. 147-148), até que, reconhecida a ineficácia dessas violências isoladas, organizavam fugas e núcleos coletivos de resistência. De todo modo, “não foram poucos os Spartacus africanos que no Brasil preferiram a morte ao captiveiro” (p. 152). Já Bastide (1971), associa o suicídio à cosmologia e à crença no retorno à terra ancestral: retomando relatos de Johann Jakob von Tschudi e de Adolphe d'Assier, registra que muitos se matariam “para voltar o mais depressa possível à nossa terra” (1971, p. 79), isto é, para reunir-se aos antepassados; hipótese reforçada pelo testemunho oral de escravizados, ainda que atravessada por episódios de terror perpetrado por seus algozes, como a mutilação do cadáver para impedir o retorno. Tais narrativas revelam múltiplas camadas de violência, inclusive a expropriação da autonomia sobre os próprios termos de viver e morrer. Nesse horizonte, a aproximação entre morte e liberdade se impõe: se a escravização implicou processos de desumanização e redução do corpo à “carne” (no sentido posto por Spillers, 2021), a autodestruição podia significar uma tentativa de romper com essa captura ontológica. Como observa Mbembe (2017), “o auto-sacrificado age, adquirindo o poder sobre a sua própria morte” (p. 149), numa cena em que “morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas” (p. 150) e onde, sob as “topografias da crueldade” do necropoder, “as linhas entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade, são difusas” (p. 152).

inquietos, errantes e potencialmente perigosos, desestabiliza a relação entre vivos e mortos e exige cuidados rituais específicos para restaurar o equilíbrio. Em contraste, a morte natural aparece como a forma adequada e desejável de encerramento da existência, pois respeita o tempo, o destino e a harmonia do sistema cosmológico.

Mas e se tomarmos a sério a ideia de que a morte negra é sempre uma morte prematura?

A morte social, noção originalmente proposta por Orlando Patterson (1985) e retomada por João Vargas (2018), descreve a posição do sujeito negro como alguém situado fora dos domínios da sociedade e da própria humanidade reconhecida, não como resultado de um déficit moral, político ou cultural, mas como efeito constitutivo da ordem moderna fundada na antinegitude. Trata-se, assim, de uma condição ontológica que organiza a experiência negra de forma trans-histórica e estrutural. Segundo Vargas, a morte social é composta por três eixos fundamentais: a violência gratuita, a alienação natal e a desonra. A violência gratuita distingue radicalmente a experiência negra daquela vivida por outros grupos subalternizados, pois não depende de transgressão, ameaça ou ação específica. Enquanto a violência dirigida a sujeitos não negros é contingente ao que fazem, a violência que incide sobre corpos negros é ontológica: sofre-se violência pelo que se é - ou, mais precisamente, pelo que não se é, por não ser reconhecido como humano. Essa forma de agressão estabelece um estado de terror permanente “porque é imprevisível na sua previsibilidade, ou previsível na sua imprevisibilidade” (2017, p. 96), de tal forma que a questão não é se a violência ocorrerá, mas quando. Nesse regime, leis, direitos ou garantias formais não operam como proteção efetiva, configurando aquilo que o autor descreve como uma verdadeira geografia da morte.

A alienação natal, por sua vez, refere-se à impossibilidade estrutural de reconhecimento pleno dos laços de parentesco, da genealogia e da pertença comunitária da pessoa negra. O sujeito negro é sistematicamente despossuído de uma linhagem socialmente legitimada, tendo seus vínculos familiares e históricos fragilizados ou negados pelo “estado-império”. Essa ruptura impede a inscrição da

pessoa em uma continuidade social, reforçando sua condição de exterioridade radical. A desonra completa esse tripé ao situar a pessoa negra em uma posição de abjeção absoluta. Desonrada, ela é percebida como desprovida de dignidade e valor, alguém contra quem a violência não constitui escândalo moral. A desonra não apenas naturaliza o sofrimento negro, como cumpre uma função estrutural para o mundo não negro: é por contraste com a degradação e a “presença ausente” da pessoa negra que o cidadão não negro deriva sua própria honra, seu pertencimento à sociedade civil e a certeza de que não está sujeito à violência gratuita. Nesse sentido, a morte social não é apenas um estado de sofrimento, mas uma função social necessária para a reprodução da subjetividade não negra. Em diálogo com Hartman (1997), Vargas trata de um plano libidinal onde o corpo negro se torna um “receptáculo abstrato e esvaziado e, portanto, vulnerável às projeções dos sentimentos, ideias e valores do outro” (Hartman, 1997, p. 21):

A subjugação negra se torna mais compreensível se a vincularmos a uma economia libidinal – um regime de desejos e de abjeção – que formata a maneira pela qual a pessoa escravizada é desumanizada (sujeita a toda e qualquer forma de violência) e tornada um veículo para a expressão da subjetividade dos não-negros, principalmente dos brancos. (Vargas, 2017, p. 95-96)

É nesse ponto que Vargas articula a morte social à noção de morte biológica prematura. Embora a morte social descreva uma condição de exclusão simbólica e política, ela opera, ao mesmo tempo, como a condição de possibilidade para a abreviação sistemática da vida negra. O autor define o “mundo negro” como um espaço estruturalmente marcado pela despossessão, pela violência gratuita e pela morte prematura evitável, ao lado de fenômenos como o encarceramento em massa e o desemprego crônico. A morte prematura, assim, não aparece como evento excepcional, mas como traço constitutivo da experiência diaspórica negra. A morte social facilita a morte física na medida em que retira da vida negra seu estatuto de valor. Inserido em uma posição de tamanha abjeção, o sujeito negro torna-se alguém cuja morte deixa de ser escandalosa para se tornar banal, cotidiana e previsível. A

violência gratuita transforma o corpo negro em um alvo permanente, enquanto sua invisibilidade nos cálculos nacionais - nos sistemas de saúde, justiça e políticas públicas - faz do risco de morte uma variável administrada e normalizada. Vargas observa que essa gestão diferencial da vulnerabilidade à morte resulta no que ele denomina morte biológica prematura⁴⁷, expressão última daquilo que Hartman (1997) chama de “escravidão póstuma” (*afterlife of slavery*).

Dessa forma, seguindo a trilha de Hartman (1997) e Vargas (2010, 2017, 2018, 2020), a morte prematura emerge não como um efeito colateral da desigualdade social, mas como a materialização biológica da morte social constitutiva da negritude. A experiência negra na diáspora é, assim, definida por uma temporalidade encurtada, administrada por instituições que regulam quem pode viver plenamente e quem deve morrer cedo. A morte social, ao retirar dignidade, pertencimento e humanidade do sujeito negro, cria as condições para que sua eliminação física ocorra de modo sistemático e sem contestação, configurando uma geografia da morte que estrutura, até o presente, a vida negra no mundo moderno.

Nesse estado de coisas, retorna a questão: se a morte é constitutiva da negritude no mundo antinegro, se a morte negra é, assim, sempre prematura, o que acontece no trânsito entre os domínios da vida e da morte? Quais serão as consequências e desdobramentos desse tipo de morte? Quais são destinos do espírito diante desse estado de terror racial? Se, como vimos até aqui, na perspectiva das religiões de matriz africana, de um jeito ou de outro a morte não implica um fim absoluto, mas inaugura

⁴⁷ Mesmo quando pessoas negras participam formalmente das instituições do Estado-nação contemporâneo, essa inserção não altera a equação fundamental que associa negritude à morte; no máximo, ela “açucara” a morte social, sem interromper o continuum genocida. Dados empíricos mobilizados pelo autor reforçam essa leitura: no Brasil e nos Estados Unidos, populações negras são desproporcionalmente afetadas por doenças preveníveis, desnutrição, violência policial e encarceramento, fatores diretamente associados à redução da expectativa de vida. A segregação residencial — entendida como um apartheid de fato — produz territórios onde a vida é sistematicamente encurtada. Estudos citados por Vargas indicam que milhões de mortes prematuras entre pessoas negras não teriam ocorrido caso estas estivessem submetidas às mesmas taxas de mortalidade da população branca, evidenciando o caráter estrutural e não contingente dessa condição. Ver Vargas, 2017.

uma série de possibilidades de continuidade do espírito - em chaves positivadas ou negativadas, a depender das circunstâncias -, que tipos de regimes de existência se seguirão a partir desses reiterados eventos trágicos tornados banais?

Entre as comunidades negras na região do Medio Atrato, na Colômbia, de acordo com Quiceno (2015, 2021), a morte não é concebida como um evento pontual ou exclusivamente biológico, mas como um processo prolongado que demanda um trabalho ritual: ela “não aparece só como um final, mas também como o começo de uma série de trabalhos e procedimentos que ajudarão a manter a harmonia de lugares, corpos e forças entre os vivos e os mortos” (2015, p. 200). Morrer implica uma transição que exige procedimentos específicos para que a alma possa abandonar o mundo dos vivos e alcançar o descanso, preservando o equilíbrio das forças que sustentam a vida comunitária. Essa concepção está profundamente enraizada na relação com o território, entendido como espaço habitado por marcas vitais, memórias e presenças espirituais. Um dos aspectos centrais desse processo é a necessidade de “desfazer relações” construídas ao longo da vida. “Mesmo que nem sempre seja possível, um desejo muito comum nos afroatratinhos é o de ser sepultado na terra natal, onde está seu umbigo”, tendo em vista que ““voltar à terra onde se viveu” tem a ver com as conexões estabelecidas no momento do nascimento e durante a experiência de vida, as que configuraram a pessoa e que devem se desfazer na hora da morte para que esta seja tranquila” (Quiceno, 2015, p. 199-200).

Para as pessoas iniciadas, quer dizer, curandeiros e conhecedores dos segredos e técnicas terapêuticas, esse processo será ainda mais trabalhoso, tanto mais quanto maiores os vínculos que estabeleceram ao longo da vida. A morte, então, exige, por exemplo, o ritual de *desumbigar*, que consiste em romper os vínculos estabelecidos no nascimento por meio da *umbigada*, quando substâncias vegetais ou animais são utilizadas para conferir potências específicas à pessoa. Caso esse laço não seja desfeito na agonia da morte, a alma encontra dificuldades para partir em paz. De modo

semelhante, acredita-se que o morto precisa *recoger los pasos*, isto é, “transitar de novo nos espaços pelos quais se andou em vida, recolhendo assim as próprias marcas no território dos vivos” (2015, p. 201).

Os rituais específicos podem variar a depender do tipo e das circunstâncias da morte. No caso das crianças pequenas, consideradas *anjinhos*, realiza-se o *gualí* ou *chigualo*, um ritual marcado por cantos e alegria, pois se entende que a alma pura retorna diretamente ao divino; por essa razão, recomenda-se que a mãe não chore excessivamente, para não prender o espírito à terra. Já a morte de adultos demanda um acompanhamento ritual mais prolongado, que inclui o velório e a novena de nove noites, com rezas e cantos de *alabados*, culminando no chamado “levantamento da tumba”, momento em que a alma é finalmente despedida e, assim, permite-se a “viagem do espírito para fora do universo dos vivos” (2015, p 201).

A morte, nesse contexto, é sempre um evento coletivo. O princípio do *acompañamiento* ou *ayudar a sentir* estrutura o luto como uma experiência compartilhada, na qual a comunidade assume a responsabilidade de dividir a dor. Esse acompanhamento envolve tanto a presença ritual quanto o auxílio prático - como cozinhar, buscar lenha, rezar, cantar -, de modo que a vida cotidiana frequentemente é suspensa até que o trabalho ritual se complete. O objetivo não é apenas garantir o descanso do morto, mas permitir que os vivos alcancem algum apaziguamento da dor por meio da partilha e do canto coletivo.

Os mortos, por sua vez, continuam a intervir no mundo dos vivos. A comunicação com almas e ancestrais ocorre sobretudo através dos sonhos, nos quais estes podem oferecer conselhos, indicar curas ou solicitar orações pendentes. Alguns mortos, especialmente os mais velhos que partiram deixando ensinamentos, tornam-se *mayoritarios*, ancestrais que orientam a moral comunitária. Além disso, os mortos podem ser acionados como forças de justiça e proteção territorial, sendo capazes de punir ofensores ou defender a comunidade contra invasões externas.

Em contraste, a chamada *mala muerte* ocupa lugar central nessa cosmologia. Trata-se de mortes súbitas, violentas ou coletivas - como assassinatos, massacres ou

desaparecimentos - que interrompem o processo ritual do morrer. Nessas situações, a alma é impedida de *recoger los pasos* e de ser devidamente acompanhada, permanecendo “penando” no mundo dos vivos. Almas em estado de *mala muerte* são frequentemente associadas a desequilíbrios ambientais, como tempestades e inundações, e à perturbação da vida cotidiana. A *mala muerte* ganhou especial relevância no contexto do conflito armado colombiano, em que a proliferação de mortes violentas e a impossibilidade de realizar ritos fúnebres adequados romperam a harmonia entre vivos, mortos e território.

O massacre de Bojayá, ocorrido em 2002, constitui, nesse sentido, um marco traumático que redefiniu profundamente a relação dessas comunidades com a morte. A população se viu no meio de enfrentamentos entre grupos guerrilheiros e paramilitares e precisou encontrar abrigo em comunidades vizinhas, até ser realocada, pelo Estado, para uma nova comunidade localizada nos arredores do cemitério. Viver tão próximo ao espaço dos mortos alterou a sociabilidade ribeirinha e gerou um desequilíbrio cotidiano pela falta de “distância prudente” entre os dois mundos.

A impossibilidade de realizar rituais adequados no momento da violência produziu uma situação prolongada de *mala muerte* coletiva. Por quase duas décadas, esses mortos foram considerados “abandonados”, enterrados de forma indigna em fossas comuns ou sob cruzeiros numeradas, sem identificação individual:

El camino de los muertos, ha sido irregular, no fue el que emprende tradicionalmente alguien cuando lo sorprende la muerte en el Atrato. Es así que en el caso de los muertos de Bojayá podemos hablar de un “sufrimiento forense” (FÉRRANDIZ 2007) expresado en una muerte tan cruel que deja cuerpos fragmentados, tratamientos indignos y trayectorias por lugares no asignados a los defuntos. (Quiceno, 2021, p. 272)

A falta de rituais adequados fez com que as almas não encontrassem descanso, manifestando-se frequentemente em sonhos aos seus familiares para cobrar o cumprimento das obrigações espirituais. A impossibilidade de sepultamento individualizado e em local sagrado impediu que os mortos fossem ancestralizados, colocando em risco a própria continuidade da linhagem e da memória comunitária. O massacre causou uma ruptura completa nos vínculos espaciais e espirituais entre os

sobreviventes e seus mortos. O deslocamento forçado também impediu que a comunidade realizasse os ritos fúnebres tradicionais, como o canto dos *alabados* e as novenas, mantendo o luto em aberto por quase duas décadas, de forma que a comunidade viveu sob o peso de uma espécie de “obrigação pendente” com seus defuntos.

Esse cenário de violências reiteradas assolando os vivos e os mortos, mesmo após a morte, é macabramente familiar às comunidades negras que, em várias partes, lidam com as facetas mais mortíferas da antinegritude. Jaime Amparo Alves (2014) se detém nos movimentos de mães vítimas de violência do Estado, em São Paulo, para pensar os modos pelos quais as dinâmicas urbanas conformam zonas de morte, autorizando a violência estatal e as práticas de grupos de extermínio que têm na juventude negra seu alvo não apenas preferencial, como constitutivo. Segundo o autor, a governança necropolítica é compreendida como uma forma específica de exercício do poder estatal que não se limita à eliminação física de sujeitos racializados, mas se estende ao tratamento dispensado aos seus corpos, à gestão do luto e à inscrição da morte no espaço urbano. Inspirado na formulação de Achille Mbembe, o autor entende a necropolítica como o “trabalho da morte”, isto é, um conjunto de práticas por meio das quais o Estado decide quem pode viver e quem deve morrer, operando especialmente sobre corpos negros situados em espaços criminalizados de antemão, como as favelas e guetos. Nesse sentido, a violência letal contra a juventude negra deve ser entendida em articulação com práticas espaciais de terror que produzem o que Alves denomina “espacialidades macabras”. Grupos de extermínio ligados à polícia recorrem sistematicamente ao desmembramento, à incineração e à ocultação de corpos, espalhando restos mortais por arbustos, lixões ou cemitérios clandestinos. Essas práticas não são aleatórias, mas constituem estratégias de controle territorial que inscrevem a dominação soberana diretamente na geografia da cidade, transformando determinados espaços em zonas onde a descartabilidade da vida negra se torna visível e reiterada.

A destruição ou ocultação dos corpos cumpre múltiplas funções. Em primeiro lugar, dificulta ou inviabiliza a responsabilização jurídica dos agentes estatais, uma vez que a ausência do corpo compromete a produção de provas e bloqueia investigações criminais. Em segundo lugar, mantém famílias e comunidades em um estado permanente de terror, ao impedir a realização de ritos mortuários e a elaboração do luto. Sem o corpo, não há sepultamento, encerramento simbólico ou reconhecimento social da morte, o que prolonga indefinidamente o sofrimento e reforça a mensagem de que aqueles territórios e aquelas vidas estão fora da proteção da lei. Esse regime de morte articula-se a uma forma específica de gestão urbana marcada pelo urbanismo punitivo e pelas políticas de “tolerância zero”. Sob o discurso da segurança e da revitalização espacial, o Estado intensifica o controle policial sobre territórios racializados, produzindo uma seletividade penal que alimenta o encarceramento em massa da juventude negra. Alves descreve esse processo como um “duto favela-prisão”, no qual o desemprego estrutural, a segregação espacial e a criminalização racial operam em simbiose com o neoliberalismo, fazendo da população negra o principal alvo do sistema punitivo.

Um elemento central dessa governança necropolítica é a produção do “sujeito fora da lei”. Ao associar sistematicamente a negritude e o espaço da favela à criminalidade, o Estado cria zonas de exceção onde a morte se torna administrável e legítima. As mortes provocadas por policiais são frequentemente registradas como decorrentes de “resistência”, invertendo a posição de vítima e agressor e criando um escudo jurídico que reduz investigações, isenta agentes de responsabilidade e naturaliza a violência letal como ação de segurança pública. Nesse processo, o jovem negro morto deixa de ser reconhecido como pessoa para tornar-se um “ninguém” (*nobody*), cuja eliminação não constitui uma perda social. A rotulação criminal das vítimas tem efeitos diretos sobre o tratamento pós-morte e o direito ao luto. Alves demonstra que o impedimento aos ritos mortuários é uma ferramenta central da governança necropolítica, operando tanto pela destruição física dos corpos quanto pela obstrução burocrática. Mesmo quando restos mortais são localizados, famílias enfrentam um

verdadeiro labirinto institucional entre cartórios, Instituto Médico Legal e delegacias, frequentemente sem conseguir obter o certificado de óbito, documento indispensável para a realização do enterro⁴⁸ e para o acesso a direitos básicos⁴⁹. Casos como o de Dona Maria, mãe de Betinho, cujo corpo permaneceu por anos em um saco plástico aguardando reconhecimento oficial, exemplificam como a burocracia funciona como extensão da violência estatal. Essa dinâmica se sustenta na negação da “lutuosidade” (*grievability*) dessas vidas, nos termos de Judith Butler (2006). Ao serem classificadas como criminosas, as vítimas têm sua morte despolitizada e naturalizada, o que

⁴⁸ Uma das primeiras lições nos cursos de Direito dá-se a partir do contraste entre “direito natural”, que está na ordem da moralidade e dos princípios anteriores à elaboração das leis, e “direito positivo”, aquele corpo de normas elaborado pelos legisladores. A questão costuma ser abordada justamente a partir de uma discussão acerca do direito de sepultar os mortos a partir da tragédia grega Antígona, de Sófocles (2011). O drama se passa em Tebas após a guerra entre os irmãos Etéocles e Polinices, que acabam se matando. Creonte, novo rei da cidade, decreta que Etéocles receba honras fúnebres, enquanto Polinices, considerado traidor, permaneça insepulto, proibindo qualquer ritual funerário. Antígona, irmã de ambos, decide desobedecer à ordem real porque acredita que negar sepultura a um morto condena sua alma a vagar sem descanso no mundo dos mortos, violando as leis divinas e os costumes religiosos, que para ela são superiores às leis dos homens. A “desobediência civil” de Antígona coloca em questão a tensão entre princípios, moralidade e transcendência em relação às leis estabelecidas pelos homens. Ao ser descoberta, Antígona confronta Creonte e reafirma que teme mais a punição dos deuses do que a dos governantes. Mesmo advertido das consequências, o rei mantém sua decisão e condena Antígona a ser sepultada viva e uma caverna subterrânea, o que desencadeia uma sequência de tragédias: Antígona se suicida, Hemón — filho de Creonte e seu noivo — tira a própria vida, seguido por Eurídice, esposa do rei. Ao final, Creonte permanece vivo, porém destruído pela culpa. Em um dos textos em que Lélia Gonzalez (2020, p. 66) menciona a história de Marli Pereira Soares, a Marli Coragem, mencionada no fim do capítulo 1, Gonzalez utiliza a expressão “Antígona Negra”, referindo-se tanto à sua trajetória de luta por justiça e dignidade diante dos assassinatos de homens negros de sua família, quanto ao fato da mídia isolar seu caso ao tratá-lo como um heroísmo individual, “folclorizando-o” e apartando-o das muitas invisíveis “Marlis” que lutavam pelo direito de enterrar seus mortos e viver com dignidade.

⁴⁹ Não à toa, movimentos de mães de vítimas de violência do Estado e de familiares de desaparecidos da ditadura empreendem esforços para alcançar a emissão, mesmo que tardia, de certidões de óbito, em particular que reconheçam os modos pelos quais seus familiares pereceram. As Resoluções nº 601 e nº 644 do Conselho Nacional de Justiça, relativas, respectivamente, às vítimas da ditadura militar e ao caso das chamadas “Mães de Acari”, reconhecem que tais atos não possuem caráter meramente cartorial, mas integram o direito à verdade, à memória e à reparação. Em consonância com a jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos, a correção dos assentos de óbito explicita a natureza não natural e violenta das mortes, bem como a responsabilidade do Estado brasileiro ou de seus agentes, em contraste com registros anteriores marcados por omissões, falsidades ou classificações genéricas. No que toca a discussão aqui implementada, esses casos expressam os muitos impedimentos colocados, bem como os correlatos esforços para empreender o trabalho do luto e do cuidado com os mortos empreendidos pelos familiares.

legítima o descaso institucional, a negligência administrativa e a recusa em reconhecer o sofrimento das famílias⁵⁰.

Nesse quadro, a cidade emerge como, nos termos de Alves, uma “necrópole negra” (2014, p. 324). A ordem urbana, apresentada como branca, moderna e civilizada, depende da sujeição sistemática da população negra à morte, ao encarceramento e ao abandono. A governança necropolítica, portanto, não se reduz à ação de grupos de extermínio, mas constitui uma dimensão estrutural do Estado racial, no qual a morte de jovens negros, em todas as dimensões, torna-se um instrumento fundamental para a manutenção das hierarquias raciais e espaciais que organizam a vida urbana.

Retornando a um contexto mais próximo daquele em que trabalhou Quiceno (2015, 2021), o trabalho de Marques (2022), a partir das comunidades negras em Tumaco, no Pacífico Sul colombiano, revela mais das consequências cosmológicas desses cenários de mortes extremamente violentas. Nesse caso, também a noção de *mala muerte* ocupa lugar central para a compreensão das experiências afro-colombianas do Pacífico diante da violência armada. Como já vimos, diferentemente da morte “boa” ou ritualmente acompanhada, a *mala muerte* impede a travessia espiritual, produzindo uma população de mortos inquietos que permanecem vinculados ao mundo dos vivos. As vítimas de *mala muerte* tornam-se espíritos que não descansam,

⁵⁰ No caso das religiões de matriz africana, a questão toma contornos próprios. Isso porque o efeito dos impedimentos pode se desdobrar pela comunidade de santo. Um caso paradigmático nesse sentido foi o falecimento de Mãe Stella de Oxóssi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, em 2018, que ensejou disputa judicial acerca do local de sepultamento. De um lado, a companheira invocava direitos de personalidade para justificar o enterro em Nazaré das Farinhas; de outro, a comunidade de santo e familiares pleiteavam o traslado do corpo para Salvador, a fim de viabilizar a realização dos ritos litúrgicos, especialmente o axexê, indispensável à passagem à ancestralidade, à sucessão sacerdotal e à continuidade das atividades do terreiro. A decisão judicial, amparada na garantia constitucional da liberdade religiosa e na proteção do patrimônio cultural, reconheceu a prevalência do interesse coletivo e da chamada “vontade presumida” da sacerdotisa, entendida à luz de sua trajetória religiosa. Assim, além de reconhecer que a vida da ialorixá afinada com sua intrínseca relação com o candomblé, dava testemunho de sua vontade de observar os ritos tradicionais, também considerava os impactos para a comunidade da qual fazia parte e toda a filosofia inerente ao modo de vida daquela vertente religiosa, contemplando não apenas a dimensão individual da questão, mas o respeito às dimensões coletivas, tradicionais e espirituais daquela comunidade religiosa.

conhecidos em Tumaco como *tente en el aire*, aqueles “que não conseguiram realizar a travessia para o outro plano e vagam pela terra”, “que não puderam ser devidamente velados e enterrados; os desaparecidos; os que tiveram uma *mala muerte* fruto de processos violentos; os cadáveres anônimos ou indigentes, que foram enterrados sem nenhum tipo de identificação”, assim como “aqueles cujos túmulos foram abandonados, violados ou descuidados” (2022, p. 255; 258). Incapazes de concluir sua passagem, essas entidades vagam pelo território, manifestando-se por meio de sonhos, aparições e enfermidades, como o *mal aire*. Marques chama atenção para o fato de que a intensificação do conflito armado em regiões como Tumaco gerou uma profusão desse tipo de morte, o que, segundo sabedores locais, “infestou” o território com presenças espirituais desordenadas, agravando o ciclo de medo, adoecimento e violência. Como lhe disse Don Francisco, “esses maus espíritos estavam ali por conta do aumento da violência na região, provocando *malas muertes* e consequentemente infestando o lugar de *ánimas* que não conseguiam seguir ao seu destino correspondente, e que, portanto, atormentavam o mundo dos vivos” (2022, p. 264).

Nesse sentido, a *mala muerte* não é apenas consequência da guerra, mas passa a integrar sua própria dinâmica. Os mortos violentados não são concebidos como vítimas passivas, mas como agentes potenciais de justiça e vingança em cenários marcados pela impunidade e pela ausência do Estado. Diante da falência dos mecanismos jurídicos formais, práticas rituais permitem mobilizar espiritualmente o morto para que ele denuncie, enlouqueça ou puna seu assassino. Essas ações são realizadas por meio de *secretos* aplicados ao cadáver, geralmente durante os primeiros dias após a morte, período em que a alma ainda se encontra ligada ao corpo. Mesmo os integrantes dos grupos armados recorrem a essas técnicas. Marques (2022, p. 131-140) descreve como guerrilhas, paramilitares e grupos ligados ao narcotráfico adotam estratégias para se proteger da vingança dos mortos, recorrendo tanto a práticas espirituais, como a contratação de curandeiros para “fechar o corpo”, quanto a formas extremas de violência física. Nesse sentido, o esquartejamento, frequentemente praticado nas chamadas *casas de pique*, possui uma motivação cosmológica específica:

ao fragmentar e dispersar o corpo, busca-se “desativar” a alma da vítima, impedindo que ela continue agenciando vinganças ou delações no plano espiritual. O desmembramento, assim, opera como uma tentativa de aniquilação ontológica, voltada a romper o fluxo da força vital que permitiria a retribuição do mal. Essa dinâmica revela que o conflito armado no Pacífico colombiano é também uma guerra espiritual, na qual vivos e mortos participam ativamente da disputa por território, justiça e sobrevivência. A proliferação de *malas muertes* produz um território povoado por espíritos inquietos que, se não forem devidamente tratados, intensificam a desordem cosmológica e social. Por essa razão, os ritos operam tanto para firmar alianças⁵¹ de toda ordem com as *ánimas*, quanto para convencer o espírito a aceitar sua condição e seguir seu destino, evitando que permaneça no mundo dos vivos de forma perigosa.

As tradições afro-diaspóricas, como o Palo Monte ou Regla de Palo, são entendidas como “tecnologias espirituais” capazes de lidar especificamente com os rastros da violência extrema. O Palo Monte atua na gestão de almas sem descanso, oferecendo meios para situar mortos de massacres e assassinatos que não receberam ritos fúnebres adequados. Em territórios descritos como “quentes” (*calientes*), saturados de morte e desequilíbrio, práticas como missas espirituais e *cajones de muerto*

⁵¹ As alianças com as *ánimas* nas comunidades afro-colombianas do Pacífico representam uma relação de caráter pactual e contratual entre os vivos e os espíritos dos mortos. Diferente da relação com os santos, que é mais próxima e pessoal, as *ánimas* são consideradas entidades mais caprichosas e exigentes, exigindo compromisso absoluto com a palavra empenhada. Essas alianças podem ser de várias ordens: “Algumas pessoas se utilizam de orações, novenas e oferendas não apenas para fazer com que os mortos sigam os seus destinos, mas também para estabelecer com eles uma espécie de aliança. Como sugere Anne-Marie Losonczy, em seu artigo sobre a agência dos mortos santificados na Colômbia (2015: 464) a esta figura do esquecimento e do abandono *post mortem* os vivos podem acudir com seus pedidos em contrapartida de oferendas e orações, para aliviar sua penitência. Assim, ir ao cemitério e limpar uma sepultura abandonada, acender velas, rezar uma novena ou mesmo deixar algum tipo de oferenda ou oração é uma forma de estabelecer uma troca com as *ánimas*: reza-se para aquela alma necessitada, dando-lhe caminho (“o descanso e a vida eterna”) ou aliviando sua penitência, em troca de algum benefício mundano. No limite, essa relação pode se aprofundar de tal forma que o morto passa a *traballar* para a pessoa, seja para protegê-la, seja para causar algum malefício a alguém. Além disso, como veremos, algumas pessoas podem realizar um pacto e mandar um morto a outra pessoa fazendo com que ela adoça ou, de alguma maneira, seja prejudicada em uma ação conhecida como *renúncia*. Tudo isso só é possível porque, como me disse Don Francisco, ‘los muertos sólo quieren que los cuiden’” (Marques, 2022, p. 259).

buscam “esfriar” a terra, recompondo as relações entre vivos, mortos e forças da natureza. Além da dimensão curativa, o Palo Monte desempenha papel central na proteção e na resistência comunitária. Por meio do assentamento de forças ancestrais e do uso de *secretos*, lideranças sociais procuram fechar o corpo contra a violência armada, limpar espaços de organização política e mobilizar os mortos como aliados na defesa do território. Para muitos afro-colombianos, de acordo com Marques (2022), esse encontro com o Palo representa um movimento de *volver a lo propio*⁵², isto é, de reativação de um fundo historicamente silenciado, mas latente nas práticas espirituais do Pacífico. Ao “habitar os rastros” da dor e da violência, as comunidades transformam o terror imposto pelas armas em uma fonte de potência ancestral, capaz de reconstituir vínculos, proteger a vida e afirmar formas próprias de justiça em meio à guerra.

Nesse ponto, voltemos às comunidades afroatratenhas. Entre 2017 e 2019, a comunidade de Bojayá empreendeu um cuidadoso processo de reparação, profundamente acompanhado e retratado por Quiceno (2021), orientado pela noção de “harmonização do território”. O reconhecimento da violência e dos danos inaugurou um espaço que demandou enfrentar as consequências espirituais, sociais e territoriais deixadas pelo massacre de 2002, partindo do entendimento de que a

⁵² Para Marques (2022), “*volver a lo propio*” constitui o eixo articulador de sua tese, funcionando como um *ritornelo* ou chamado que mobiliza simultaneamente processos espirituais, políticos e existenciais no Pacífico Sul colombiano. Longe de significar um retorno nostálgico ao passado, o autor define esse movimento como um gesto criativo de recomposição. Em primeiro lugar, trata-se de uma retomada de territórios existenciais e subjetivos devastados pela escravidão e pela guerra, operação que Marques aproxima da noção de *reclaiming*, entendida como reapropriação de zonas da experiência marcadas pela perda e pela violência. Em segundo lugar, *volver a lo propio* implica um exercício de autonomia, voltado a “recolher o que está disperso”, isto é, reorientar a atenção para as formas próprias de cuidado ambiental, educação, memória, justiça e paz elaboradas pelas comunidades afro-colombianas, apagando fronteiras materiais e simbólicas impostas pela dominação externa. Por fim, o conceito articula-se à ideia de “tornar-se o que se é”, mobilizando o símbolo adinkra Sankofa para indicar que esse retorno não visa restaurar um passado idealizado, mas atualizar virtualidades esquecidas que permitem ressignificar o presente e projetar futuros próprios. Marques enfatiza que se trata de um processo contínuo - *volviendo* -, marcado por encontros reiterados com ancestrais, espíritos, a terra e práticas afroreligiosas inicialmente “externas”, reativadas a partir das ressonâncias com aquelas já existentes, e não de uma identidade fixa. Nesse sentido, mais do que um operador identitário, *volver a lo propio* configura uma prática de singularização, cura e resistência, por meio da qual as comunidades afro-pacíficas reafirmam a alegria, o controle e a dignidade de seus próprios destinos históricos.

violência extrema havia produzido não apenas mortes físicas, mas também uma profunda desordem nas relações entre vivos, mortos, ancestrais e forças da natureza, exigindo um trabalho ritual prolongado para restabelecer o equilíbrio. Diante dos muitos desafios colocados pelas lacunas criadas pelas várias camadas de violências perpetradas, o esforço caracterizou-se por uma aliança entre saberes distintos e complementares, em particular uma especial aliança afroindígena. Os procedimentos técnico-científicos da antropologia forense foram articulados às espiritualidades indígenas e afroatratenhas, de modo a viabilizar a exumação dos corpos sem produzir novos desequilíbrios, já que os mortos tinham sido enterrados sem identificação, misturados, conjuntamente, sem que houvesse individualização, tanto pelos procedimentos formais empregados, quanto por conta da própria natureza da violência que marcou o episódio.

Antes da abertura da terra, lideranças espirituais indígenas Emberá recorreram a cantos e ao uso de plantas medicinais para pedir permissão aos espíritos e apaziguar as forças invisíveis do território. Simultaneamente, rezadores e cantadoras afroatratenhas acompanharam todo o processo por meio de rezas e *alabados*, entendidos como instrumentos fundamentais para proteger os vivos e orientar o trânsito das almas. A nomeação individual dos mortos durante as exumações constituiu um gesto ao mesmo tempo desafiador e crucial na reabilitação da dignidade das vítimas, rompendo com o anonimato imposto pelos enterros coletivos e precários realizados após o massacre. Um dos gestos mais significativos desse processo foi a chamada “nova *omb ligada*”. Partindo da compreensão de que a terra que envolveu os corpos durante anos tornou-se parte constitutiva das próprias pessoas, a comunidade reivindicou a devolução desse barro. Com ele, foram plantadas árvores no território, em uma reinterpretação do ritual da umbigada, tradicionalmente associado ao nascimento. A comunidade procedeu, ainda, a formas de colocar em prática o ato de *recoger los pasos*, tendo em vista que percorrer, caminhar e despedir-se do lugar habitado em vida é fator essencial para encontrar consolo e dignidade: “*volver al territorio es entonces recorrerlo, hacer memoria de la vida, habitarlo para recuperarlo y en ese*

camino recuperar sus nombres, su ser, su Muntu” (Quiceno, 2021, p. 277). O enterro final, realizado com os rituais tradicionais, especialmente o “levantamento da tumba”, permitiu que os mortos completassem seu percurso espiritual e alcançassem o descanso devido. Como efeito correlato, esse trabalho ritual possibilitou aos vivos atingir o apaziguamento possível da dor e o cumprimento das obrigações morais e espirituais para com seus mortos, transformando uma terra marcada pela violência e pelo sangue em lugar de memória e cuidado com os mortos.

Em vários sentidos, portanto, o aparato ritual das religiões de matriz africana compõe os modos de habitar um mundo antinegro de uma forma tal que não confina essas comunidades a uma passividade e alienação em relação ao estado de terror social que assola a vida, mas fornece meios para construir, como afirmou Marques, a partir de Donna Haraway (2016), “formas próprias de reparação como meios para proceder a “reabilitações modestas de mundos danificados”, formas de seguir a vida em meio à destruição” (2022, p. 303). Se a alienação natal é um pilar da antinegitude, como vimos algumas páginas atrás, desconhecendo os laços de parentesco, afeto e pertencimento comunitário das pessoas negras, isso evidentemente não implica que a vida negra simplesmente sucumba a essa imposição. São muitas as formas de lidar com essas reiteradas violências e tentativas incessantes de produzir a total aniquilação de todo vestígio de humanidade e vitalidade das comunidades negras. Diante dos impedimentos, as mães interlocutoras de Alves (2014) protestam, ocupando o espaço público e fazendo do luto componente das estratégias de luta. Elas ocupam espaços públicos, transformando-os em locais de luto coletivo e politizado. Acendem velas, fotos dos mortos, cruzeiros e canções de lamento para “trazer os mortos para casa” (2014, p. 335) e reivindicar a humanidade que o impedimento aos ritos fúnebres lhes negou. Mais do que restritos aos planos simbólicos, esses gestos muitas vezes ecoam uma certa gramática afro-diaspórica: fazem parte de um repertório ressonante com as religiões de matriz africana para lidar com os mortos. O trabalho de Aline Maia Nascimento (2026, em andamento), também com os movimentos de mães de vítimas de violência do Estado, explicita as nuances complexas dessa questão. Embora a autora

não localize a questão dentro do enquadramento expressamente afro-religioso, justamente porque as mães com quem trabalha tampouco o fazem, sua abordagem sobre os modos de cuidado com os mortos ecoa muitas práticas familiares às comunidades de terreiro. Não se trata de fazer um equivalente geral em uma perspectiva essencializante, mas perceber um repertório compartilhado que se manifesta de forma singular a depender do contexto, um plano de fundo que repercuta um certo engajamento com as relações após a morte a partir de uma sensibilidade negra. A preocupação em cuidar dos mortos, pelos meios e repertórios rituais disponíveis e contextuais, é um denominador comum. O que não é admissível é a ideia de simplesmente deixá-los pelo caminho.

2.5 Morte como Território

A essa altura, creio que tenha ficado evidente que, na perspectiva das religiões de matriz africana, o fim da existência terrena e corpórea não é exatamente um fim; tanto a carne quanto o espírito terão suas trajetórias desdobradas em rumos que dependerão de uma série de circunstâncias, incluindo aí a possibilidade, ou não, da performance dos rituais mortuários de encaminhamento do corpo e da alma. Aqueles que são bem encaminhados seguirão para os territórios espirituais, em sua ampla variedade (Aruanda, o Orum e suas variações internas, ou as encantarias e cidades invisíveis, como veremos no próximo capítulo), podendo mesmo vir a experimentar um pouco da vida e das conexões na Terra através dos processos de possessão. Aqueles cujas existências ficaram no limbo das coisas não finalizadas, também conformarão continuidades espirituais, mas desta feita como aparições, assombrações, errantes pelo mundo, à mercê daqueles que lhes queiram manipular para empreendimentos maléficos, encostando nos vivos para buscar algum tipo de fruição da vida terrena perdida, relacionando-se com os territórios dos sofrimentos de que foram testemunhas ou demandando a atenção dos vivos que possam por eles interceder, encaminhando as almas, libertando-as da paralisia paradoxalmente conformada enquanto uma

impossibilidade de descansar e encontrar a paz. Se tomarmos a sério a ideia de que a morte negra é sempre uma morte precoce, prematura, evitável, uma *mala muerte*, no mundo antinegro haverá sempre a demanda pelos trabalhos de curar os territórios e as existências dessas mortes.

Como vimos na seção 2.3, ao longo dos ritos mortuários nas religiões de matriz africana, há uma certa repetição que indica que idealmente a materialidade do corpo encaminha-se para a terra, enquanto a materialidade ritual (ibás, otás, ferramentas, assentamentos, objetos rituais) é depositada nas matas ou nas águas. Em algumas vertentes, como a umbanda carioca, o palo cubano ou o batuque no Rio Grande do Sul, percebe-se o acionamento do termo *kalunga* para se referir tanto aos cemitérios quanto ao mar, territórios relacionados a domínios da morte. Por vezes, há uma diferenciação em ordem de grandeza; *kalunga pequena* como os cemitérios, *kalunga grande* como o mar.

Alguns desses territórios, por receberem essas cargas rituais com certa frequência, vão acumulando um certo tipo de energia, por vezes sendo conhecidos justamente por essa característica⁵³. É o caso do Rio Guaíba, em Porto Alegre, que, segundo Machado, 2014, é o destino ritual desses depósitos. Em Codó, alguns rios também são conhecidos por essa característica, tanto é que é comum ouvir os alertas de cuidado para que os desavisados não entrem em certas águas tidas como *muito fortes*: seja porque alguns rios podem ficar carregados de força e de energia oriundas dos objetos rituais que são depositados nos despachos, nos carregos e nos tambores de choro realizados por ocasião do falecimento de um praticante ou pelos frequentes

⁵³ Goldman (2023[2012]), p. 176) trata de algumas situações no Terreiro Matamba Tombenci Neto que ilustram bem a questão. Ao longo dos anos, os integrantes do terreiro amarravam os animais que seriam sacrificados em duas jaqueiras. Em dado momento, algumas árvores no entorno do terreiro, incluindo as jaqueiras, foram derrubadas para a abertura de uma nova via, de modo que Mãe Hilsa Mukalê solicitou que um amigo artista plástico transformasse um dos troncos cortados em um belíssimo trono para que ela se sentasse para comandar as cerimônias públicas da casa, distribuindo os restos de madeira para outras pessoas “em função do fato de concentrarem muita força e, conseqüentemente, serem capazes de ajudar aqueles que os conservasse em suas casas”. Ainda que não necessariamente a árvore em si tivesse sido consagrada ou guardasse algum tipo de especificidade, “todas as árvores que são plantadas na área de um terreiro de candomblé vão se tornando especiais à medida em que absorvem a força das oferendas e das pessoas que por ali passam”.

rituais ali realizados, seja porque nunca se sabe exatamente quais seres habitam aqueles lugares. Ou seja, não se deve entrar de qualquer jeito, sem cuidado e respeito, para não correr o risco de afogar-se nos mistérios. Esses locais vão tornando-se impregnados dessas energias, em uma espécie de progressiva intensificação das forças, talvez viabilizando canais para as encantarias ou algum tipo de abertura para que um ente aproxime sua energia de tal forma que esse encontro se torne uma coisa outra, ideia que será retomada no próximo capítulo.

Bastide (1978) sugere uma certa correlação entre as águas, a liminaridade e a morte. A água, nesse sentido, pensada como passagem entre o mundo dos vivos e o plano espiritual, delimitando fronteiras cosmológicas e existenciais. Na representação do universo, figurada por meio da imagem da cabaça dupla, a superfície da terra habitada é circundada por um anel de água que marca o horizonte. Esse círculo aquático não apenas separa o mundo terrestre do céu, mas é concebido como a morada dos mortos. A água, nesse contexto, assume a função de fronteira geográfica e metafísica, configurando-se como o espaço liminar por excelência, onde se estabelece a transição entre o domínio dos vivos e o dos antepassados⁵⁴. A relação entre as águas e a morte manifesta-se também na personificação divina desse princípio por meio dos orixás. Nanã Buruku está associada aos pântanos e às lamas, isto é, à mistura primordial entre água e terra. Ecoando uma percepção que aparece também no batuque⁵⁵ (Machado, 2014), ela representa a morte enquanto destino final do corpo, remetendo ao retorno da matéria ao solo úmido. Iemanjá, por sua vez, embora seja reconhecida como deusa do mar e da fecundidade, governa igualmente o oceano

⁵⁴ Essa concepção adquire especial densidade histórica durante o período da escravidão, quando o oceano Atlântico passa a simbolizar o caminho de retorno à África, identificada como Itú Aiyê, a “terra da vida”. Para os africanos escravizados e seus descendentes, a morte não representava um fim absoluto, mas a possibilidade de atravessar novamente as águas e reintegrar-se à comunidade ancestral. O mar, assim, como o símbolo máximo da liminaridade entre a vida de opressão no mundo colonial e a libertação no plano espiritual africano.

⁵⁵ Machado (2014, p. 25): “E nosso destino são as profundas águas lodosas do mar, pertencentes à Nanã Burukê. É a Kalunga – significando a praia e o fundo do mar – o destino de todos (pelo lado de Oyó, ao menos). É a Kalunga, mas também uma nova vida ao lado do orixá dono de cabeça, lá em Orum. Questionado sobre se o fundo do mar seria feito de barro como os mangues e outras formações lodosas, Odacir rebate: “quem conhece mesmo o fundo do mar? Ninguém! Para nós o fundo é Nanã”.”

enquanto caminho de retorno das almas aos antepassados. Os rituais fúnebres reafirmam essa dimensão ao mobilizarem as águas como meio de devolução do espírito ao seu lugar de origem. Assim, as águas, na cosmologia afro-brasileira descrita por Bastide, constituem simultaneamente limite, passagem e morada.

As águas, enquanto receptáculos dessa ordem, guardam suas dimensões de kalunga grande, algo como um grande cemitério, testemunha dos horrores do tráfico escravista transatlântico. Essa associação entre o mar e a morte aparece em algumas vertentes religiosas, incluindo aí o palo cubano. Na cosmologia Bakongo, tal como mobilizada no Palo Monte e analisada por Ochoa (2004), o mar ocupa uma posição central na compreensão da morte e de sua relação com a vida. Denominado Kalunga, o mar não é concebido apenas como um espaço geográfico delimitado, mas como o próprio domínio metafísico dos mortos e, simultaneamente, como a substância que torna possível a continuidade entre os mundos. O reino dos mortos é situado para além das profundezas do mar, mas essa localização não deve ser entendida em termos de separação absoluta. Kalunga é descrita como uma massa densa, antiga e indistinta, que compreende todos os mortos que já existiram, assim como aqueles que ainda poderão existir. Sua vastidão e sua anterioridade à memória humana fazem do mar a metáfora privilegiada da morte enquanto excesso: prolífica, acumulativa e impossível de ser plenamente delimitada. A morte, nesse sentido, não é um evento pontual, mas uma condição difusa que se estende e se acumula, tal como o próprio oceano.

Ochoa (2004) propõe compreender Kalunga como um plano de imanência, mais do que como um “lugar” separado. Os mortos não habitam um além radicalmente distinto do mundo dos vivos; ao contrário, vivos e mortos são concebidos como coexistindo em um mesmo ambiente fluido, descritos como “flutuando juntos” nessa imensidão aquosa. Kalunga é, assim, o meio a partir do qual sujeitos e objetos emergem no nascimento e para o qual retornam na morte para serem novamente formados. Trata-se de um ciclo contínuo de aparecimento, dissolução e recomposição, no qual a morte não interrompe a vida, mas a reinsere em um regime de transformação permanente. Essa dinâmica é ritualmente condensada na expressão *“Kalunga sube,*

Kalunga baja” (“o mar sobe, o mar desce”), que sintetiza o movimento constante de aproximação e afastamento dos mortos em relação aos vivos. A maré alta simboliza os momentos em que a presença dos mortos se intensifica, cercando os vivos e saturando tanto o ambiente quanto os corpos; a maré baixa, por sua vez, indica o recuo dessa presença, sem que ela jamais desapareça por completo. Esse vaivém pode ser correlacionado às fases da lua: à medida que a lua cresce, cresce também o potencial e a proximidade dos mortos, atingindo seu ponto máximo na lua cheia.

A morte, portanto, não é estática, mas rítmica, regulada por ciclos cósmicos que modulam sua intensidade. Essa concepção encontra expressão direta na prática ritual e na materialidade do Palo Monte. Os espaços domésticos dedicados aos mortos são, não raro, localizados em áreas associadas à água, como locais de passagem entre terra e água. Essa escolha reflete a contiguidade entre terra, água doce e mar, todos concebidos como manifestações locais de Kalunga. Desse modo, no horizonte Bakongo que informa o Palo Monte, o mar não funciona apenas como fronteira entre a vida e a morte, mas como o próprio motor que gera, sustenta e dissipa ambas. Kalunga é, ao mesmo tempo, barreira e elo, separação e continuidade, garantindo que os mortos jamais estejam completamente apartados dos vivos. A morte, longe de representar um corte definitivo, é concebida como imersão em uma substância comum, que envolve todos os seres e mantém aberta a possibilidade permanente de retorno, circulação e transformação.

Nesse ponto, gostaria de trazer uma outra dimensão, considerando mais detidamente as experiências de terror produzidas pelo tráfico transatlântico de pessoas no bojo da escravidão e suas atualizações. Christina Sharpe recorre ao repertório das ciências biológicas para pensar a ideia de *residence time* (tempo de residência) a fundamentar uma compreensão material e persistente da presença ancestral no oceano Atlântico, particularmente em relação às mortes ocorridas durante a travessia. O *tempo de residência* designa o intervalo médio necessário para que uma substância química entre e saia do oceano. Sharpe reinscreve esse conceito em uma reflexão crítica sobre escravidão, memória e materialidade, transformando-o em um

operador teórico capaz de demonstrar que a história da diáspora africana permanece inscrita na própria composição física do mar. Durante a travessia transatlântica, centenas de milhares - talvez milhões - de africanos escravizados foram lançados ao mar, saltaram ou foram deliberadamente despejados nas águas. Seus corpos, uma vez submersos, foram processados por organismos marinhos e integrados aos ciclos biogeoquímicos do oceano. Estima-se que entre 90% e 95% dos tecidos orgânicos humanos sejam reciclados nesse processo, o que implica que os átomos constitutivos desses corpos - hidrogênio, oxigênio, carbono, fósforo, ferro, sódio e cloro - passaram a circular na coluna de água e permanecem nela até o presente. Assim, os mortos não desapareceram, mas foram transformados em matéria oceânica:

The amount of time it takes for a substance to enter the ocean and then leave the ocean is called residence time. Human blood is salty, and sodium, Gardulski tells me, has a residence time of 260 million years.

And what happens to the energy that is produced in the waters? It continues cycling like atoms in residence time. We, Black people, exist in the residence time of the wake, a time in which "everything is now. It is all now". (Morrison 1987, 198). (Sharpe, 2016, p. 41)

Assim, o rastro físico dos ancestrais escravizados continua presente no mar por um período praticamente inconcebível do ponto de vista histórico. A persistência do sódio torna-se uma das evidências de que a violência da escravidão não se encerrou no passado, mas permanece ativa na materialidade do mundo. A partir dessa constatação, Sharpe propõe compreender o oceano como um arquivo vivo da diáspora africana. Diferentemente dos arquivos tradicionais, baseados em documentos e registros escritos, esse arquivo é molecular e ambiental: os ancestrais não estão apenas representados, simbolizados, mas incorporados à própria substância do mar. O Atlântico torna-se, portanto, um espaço saturado de história, onde a memória da escravidão é continuamente atualizada a cada ciclo de nutrientes, a cada onda e a cada gota de água salgada. Essa materialidade funda uma temporalidade específica, que Sharpe denomina *wake time* - a temporalidade desse rastro. Por meio do tempo de residência, a travessia transatlântica deixa de ser um evento encerrado para configurar um presente contínuo, no qual "tudo é agora". As vidas negras na diáspora existem

nesse regime temporal porque os elementos que constituíram a catástrofe original ainda circulam, ainda nos atravessam e ainda nos compõem.

But even if those Africans who were in the holds, who left something of their prior selves in those rooms as a trace to be discovered, and who passed through the doors of no return did not survive the holding and the sea, they, like us, are alive in hydrogen, in oxygen; in carbon, in phosphorous, and iron; in sodium and chlorine. This is what we know about those Africans thrown, jumped, dumped overboard in Middle Passage; they are with us still, in the time of the wake⁵⁶, known as residence time. (Sharpe, 2016, p. 19)

A ideia de territórios marcados pelas violências que ali tiveram lugar definitivamente não é estranha à perspectiva das religiões de matriz africana. Nesse caso, os rastros que mais saltam são menos de ordem física ou material, embora estas também estejam presentes, e mais relativos às muitas manifestações do ambiente e dos próprios mortos ou as entidades que estão relacionadas àquela localidade. Mbembe (2017) fala das “topografias recalcadas da crueldade” referindo-se aos espaços e geografias onde os regimes da plantation, da colônia e da democracia se sobrepõem e coexistem. Segundo o autor, esses três regimes, embora pareçam distantes, mantêm uma relação de “proximidade e intimidade reprimidas”, nunca se separando totalmente. Nesse caso, a *topografia da crueldade* ecoa os territórios manchados de sangue, assombrado pelos fantasmas daqueles que tragicamente morreram - e viveram – ali:

Uma das formas mais temidas de morte era a morte sem sepultura certa. E o morto sem sepultura era dos mais temidos dos mortos. Pois morrer sem enterro significava virar alma penada. Morrer afogado, por exemplo. (...) No interior do Brasil se reza “pras arma das onda do má”, ou seja, pelos que morreram afogados. É um costume certamente aprendido do litoral, onde, no passado, não era doce morrer no mar. (Reis, 1991, p. 171)

O mar, nesse sentido, é também um território manchado por mortes violentas, impregnado. Como vimos na seção anterior, a vida está intrinsecamente entrelaçada com a terra. Nesse sentido, a violência não se limita à eliminação física de corpos

⁵⁶ *Wake* guarda um sentido polifônico - sobretudo no inglês - navegado pela autora (Sharpe, 2016), implicando em luto, cerimônias fúnebres, a reverberação nas águas pela passagem do navio, por exemplo, o que será em certa medida retomado no capítulo 4.

humanos, mas produz alterações profundas e duradouras na tessitura espiritual, ecológica e social dos lugares. Marques (2022, p. 279-280) menciona uma correlação entre o chamado “cheiro de morte” (*huele a muerto*) e a marcação territorial decorrente da violência extrema. A expressão “esta terra cheira a morto”, nesse caso, é mobilizada para designar espaços onde a proliferação de *malas muertes* – as mortes violentas, súbitas e sem ritualização adequada - desestabilizou o equilíbrio espiritual do território.

O “cheiro” a que faz referência não diz respeito exclusivamente à decomposição material dos corpos, mas à presença metafísica de almas que não receberam os ritos fúnebres necessários para sua passagem ao outro plano. Essas entidades tornam-se espíritos sem descanso, cuja permanência prolongada no território é percebida como um sinal de desordem cosmológica. Essas almas inquietas não são concebidas como passivas, mas como forças capazes de afetar diretamente a vida dos vivos. Acredita-se que possam atormentar pessoas por meio de sonhos, visões ou aparições, além de contribuir para a reprodução do ciclo de violência, seja ao buscar vingança por conta própria, seja ao intensificar a atmosfera de medo e instabilidade. O “cheiro de morte”, portanto, funciona como um índice sensível de que o território foi violado e permanece espiritualmente aberto, incapaz de cicatrizar.

Os territórios atravessados por episódios de violência extrema tornam-se, assim, profundamente marcados, tanto em sua dimensão material quanto espiritual. Massacres, assassinatos e desaparecimentos forçados convertem lugares de convivência e reprodução da vida em uma verdadeira “geografia do terror” (Quiceno, 2021, p. 282). A terra deixa de ser concebida apenas como suporte físico e passa a ser entendida como um espaço permanentemente habitado pela força espiritual das vítimas, cuja presença se inscreve no solo, na vegetação e na água. Essa percepção se articula à noção de *cuerpo-territorio* (2021, p. 285), segundo a qual o corpo humano, ao se decompor, torna-se parte do próprio território. Em contextos de enterros irregulares ou fossas comuns, a terra que acolhe os restos mortais é considerada impregnada pela morte violenta, alterada em sua qualidade vital. Em Bojayá, por exemplo, os frutos de

árvores situadas próximas a locais de massacre, como limoeiros, são evitados por respeito às vítimas, pois o solo é visto como transformado pelo sangue derramado e pelos processos de decomposição.

A violência extrema também produz aquilo que é descrito por Marques (2022) como um território “quente” (*caliente*), o que representa um estado perigoso de desequilíbrio, capaz de atrair novas mortes, escassez e desordens ambientais. Fenômenos naturais como inundações são, nesse contexto, interpretados como respostas da própria natureza à dor acumulada no solo, evidenciando que o sofrimento humano reverbera no cosmos como um todo. Por isso, a violência pode ser caracterizada como um processo de “omnicídio” (dialogando com Santiago Arboleda, 2018) ou “ecogenoetnocídio” (a partir de Amitav Gosh, 2021), uma vez que destrói simultaneamente vidas humanas, ecossistemas, práticas culturais e a harmonia entre os diferentes níveis do mundo (2022, p. 66). Diante desse quadro, torna-se fundamental a realização de práticas voltadas à cura e à harmonização dos territórios afetados, processos que, no caso das populações afrocolombianas, vimos mais detalhadamente na seção anterior:

Em Tumaco, lembro-me que Don Francisco sempre insistia na importância de realizar velórios e rituais às almas como modos de conter a violência, esfriando a terra *caliente* e dando o descanso aos espíritos a fim de que eles não atormentem o mundo dos vivos. Naquela terra, dizia-me, havia muito sangue derramado, e os mortos que tinham uma *mala muerte* acabavam não encontrando a paz necessária, vagando entre o mundo dos vivos buscando vingança, aumentando assim o ciclo da violência. Rememorar, prolongar e ativar a presença dos mortos por meio dos rituais era uma forma de curar a terra, honrando os mortos e dando-lhes um destino adequado. (Marques, 2022, p. 303)

No caso do jarê da Chapada Diamantina, Banaggia (2017, p. 127) trata das batalhas das quais os caboclos tomam parte a fim de beneficiar os humanos, incluindo aquelas relativas à retomada, inclusive espiritual, dos territórios usurpados da população indígena pelos processos coloniais. A essas violências, somam-se as perpetradas sobre os povos sequestrados do continente africano e submetidos à escravidão, acontecimentos que deixaram marcas e fazem com que o território

evoque continuamente “sua peleja e dor”, reveladas em experiências como a de Dona Valdelice, praticante do jarê:

Em ocasiões particularmente dramáticas, Dona Valdelice comentava que chegava a ouvir gritos, tiros e o galope de cavalos, dizendo estar ciente de que vivenciava no presente, de maneira parcial, eventos que tinham deixado como que impressas no território marcas que ela via como espíritos – pessoas exatamente como nós, com a sutil diferença de que, por poucos centímetros, seus pés nunca tocavam o chão. Junto dos espíritos de pessoas falecidas, descrevia Dona Valdelice, ela também via espíritos que eram as entidades cultuadas no jarê: seres trajando roupas em geral brancas ou verdes. (...) A presença dos espíritos nesses locais reforçava como mesmo após a morte os caboclos continuavam lutando para que a fonte dessas tragédias fosse eliminada: para que novas mortes trágicas não acontecessem, especialmente as com derramamento de sangue. (Banaggia, 2017, p. 128)

A partir da experiência Tupinambá na Serra do Padeiro, no sul da Bahia, Übinger (2012, p. 77) demonstra que essas lutas não se restringem a planos espirituais, mas envolvem luta política, embates jurídicos e trabalho religioso, “visto como uma cura da terra, de seus espíritos perambulantes, e dos humanos Tupinambá que precisam ‘levantar-se’ espiritualmente. É uma prática que ambiciona acabar com o ‘território de sangue’ e instaurar uma nova época, de paz, no local”. Para tanto, contam com e são impulsionados pelos encantados. As violências impostas aos povos ameríndios e às populações negras são parte do universo dessas práticas religiosas e há mesmo referência à necessidade de ‘expurgar o sangue da terra’, empreitada que envolve processos de cura e de retomada para enfrentar a herança maldita do colonialismo e suas atualizações. São essas experiências de alianças entre povos indígenas e negros, dimensões de luta que, nas palavras de Goldman (2017, p. 20), envolvem “simultaneamente, um modo de retomar territórios existenciais e de resistir à experiência da morte”. Dizem respeito a modos de enfrentamento das violências passadas e atuais e à simultânea afirmação de modos de vida em conexão.

No âmbito dos terreiros de Belmonte (BA), vovó Mariana, preta velha de Dona Marota, explica a Soares (2014) a razão de ter tanto preto velho e caboclo trabalhando nas casas de santo da região:

“Aqui teve muita matança de gente. Era tudo aldeia que foram destruindo, matando homem, mulher, criança, velho, matando tudo. Até a natureza, os animais... Depois,

vieram os negros e mataram também. Mataram e escravizaram. Por isso que essa terra tem *carrego*, porque tem muito sangue nela. Tem muito ódio. E por isso que tem tanto velho e caboclo trabalhando, que é para limpar esse lugar.” Vovó Mariana foi quem me falou pela primeira vez da história desta região considerando os que foram mortos e escravizados, apontando que o *carrego* destes, o *carrego* dos eguns, afeta a vida de quem vive nesta terra e é matéria de trabalho para os pretos velhos e caboclos, que limpam o lugar. (Soares, 2014, p. 23)

Para finalizar esse capítulo, voltemos a uma situação ocorrida no Rio de Janeiro. A região do Cais do Valongo (ver, entre outros, Pereira, 2007; BRASIL, 2016; Carneiro e Pinheiro, 2022), incluindo o Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro, corresponde ao principal porto de entrada de africanos escravizados no mundo. Parte de um complexo mercantil voltado ao tráfico transatlântico, foi o epicentro do macabro comércio de carne humana que se alongou por três séculos. As pedras que o compõem foram testemunhas de toda sorte de atrocidades ao longo das décadas em que esteve em operação. Era parte de um sistema de recepção que incluía grandes armazéns de exposição e venda, o Lazareto (enfermaria para quarentena de doentes) e o Cemitério dos Pretos Novos, destino daqueles que morriam logo após a viagem. Em 1843, o Cais do Valongo foi aterrado para a construção do Cais da Imperatriz, uma estrutura monumental destinada a receber a princesa Tereza Cristina de Bourbon, esposa de Dom Pedro II:

construir um novo cais sobre o Cais do Valongo significava mais que uma obra de embelezamento do local de desembarque da futura Imperatriz, era uma medida concreta no sentido de soterrar uma parte da história que as autoridades pretendiam ocultar, mas que ainda estava longe de ser superada: a escravidão africana no Brasil. (BRASIL, 2016, p. 34)

O Cais foi “redescoberto” durante as obras de revitalização da região portuária da cidade. As escavações revelaram milhares de objetos pessoais e rituais (contas de vidro, búzios, braceletes, cachimbos) que passaram a ser investigados por arqueólogos, antropólogos, historiadores e o local foi reconhecido como Patrimônio Mundial em 2017. Como afirmam Carneiro e Pinheiro (2022, p. 3), alguns pesquisadores já indicavam que aquela devia ser a localização provável do “sítio histórico”, mas muito antes do desenterramento arqueológico realizado em 2011, a

comunidade local e os movimentos ligados às religiões de matriz africana já guardavam o conhecimento sobre a localização e o significado histórico da região portuária do Rio de Janeiro. Na memória coletiva, esse espaço era reconhecido como área de desembarque de africanos escravizados e como um território marcado por uma longa e contínua presença negra. Conhecida como Pequena África, a região consolidou-se historicamente como lugar de acolhimento de populações negras oriundas da Bahia e do interior do país, tornando-se um polo de sociabilidade, celebração cultural e continuidade das heranças africanas. Esse conhecimento foi sustentado e atualizado pela atuação de lideranças religiosas e culturais negras. No evento de retomada do Comitê Gestor do Cais do Valongo (RJ), ocorrido em março de 2023, Mãe Edelzuita de Oxaguiã deu um valioso testemunho desse processo, destacando o fundamental papel dos ritos sagrados para possibilitar aquela “descoberta”:

Esse trabalho que está sendo comemorado hoje foi iniciado por mim, Edelzuita de Oxaguiã, no Cais do Valongo. Eu estou feliz de ver crescer! Mas fui eu que dei a primeira pedra, eu que dei o primeiro chute, eu que levantei os esqueletos que estavam lá há mais de 200 anos soterrados. (...) Quem levantou (...) fui eu. Mãe Celina, Mãe Beata de Iemanjá vieram também depois. Eu fiz ebó para esses ancestrais! Eu fiz um carregio pra eles. Eu joguei búzios! Peguei dezesseis búzios e joguei. Eu fiz oferenda. Tem uma menina de Iansã que eu mandei comprar [as coisas] e fiz oferenda pros eguns. E depois um amalá para Xangô! Na hora que eu botei a gamela de Xangô com o amalá, um raio de sol veio em cima! Eu salvei Xangô, me emocionei. (Mãe Edelzuita, 2023, registro audiovisual do evento de Lançamento do Comitê Gestor do Cais do Valongo)

O trabalho ritual, portanto, fez parte do processo de abrir caminhos para encontrar a localização exata do território que fora testemunha de todo aquele horror e permitir o trabalho em outras frentes. Nem sempre essa dimensão é realmente levada a sério ou adequadamente incluída nas narrativas sobre os processos e técnicas implicados na lida com isto que fica nomeado apenas na dimensão “científica”. Como escrevi com Pinto Filho (e Cruz, 2021) acerca da relação de espaços museológicos, objetos sagrados das religiões de matriz africana e processos de repatriação, o que se

entende como “técnica” adequada na preservação, cuidado e manipulação de objetos sagrados pode variar de uma maneira decisiva. Naquela ocasião, nos detivemos em um episódio ocorrido alguns anos atrás, que reuniu o povo do candomblé nagô de Recife e uma iniciativa museológica a partir dos objetos pertencentes aos terreiros que foram apreendidos nas batidas policiais do início do século XX e terminaram na Coleção Mário de Andrade. Não apenas “objetos”, mas assentamentos, que, espero que a esse ponto esteja explícito para quem me lê, não se tratam de mera matéria inanimada. Na ocasião, enquanto o curador da exposição alegava que a equipe do museu teria mais condições técnicas de cuidar dos “objetos”, Mãe Lu, importante liderança do candomblé nagô pernambucano, tendo identificado orixás (materializados nos assentamentos) que pertenciam à sua família - de santo e de sangue - argumentou que a preservação não seria um problema se os objetos fossem devolvidos, dado que muitos dos elementos sagrados em seu peji têm mais de 100 anos e ainda são bem cuidados pela família. O que seria “cuidar” deles e quem dominaria melhor essas técnicas do que o próprio povo de santo, nesse caso?

Há quase duas décadas Mãe Edelzuita comanda a lavagem anual do Cais do Valongo, com vistas à purificação e homenagem aos ancestrais, não apenas para manter viva a memória do que ali se passou, mas sobretudo, em suas palavras (2022, p. 15), porque “não se pode novamente ocultar o que ocorreu naquele lugar, pois é preciso lembrar que os diferentes povos africanos foram homogeneizados por sua condição de escravizados que receberam dos grupos dominantes locais”, de modo que o ritual se volta sobretudo à “redenção, purificação e também alegria para os nossos ancestrais”. As lideranças religiosas - além de Mãe Edelzuita, também Mãe Celina de Xangô, Mãe Beata de Iemanjá, Babalaô Ivanir dos Santos - compuseram os grupos de trabalho voltados a lidar com aquele espaço. Para essas lideranças, as escavações arqueológicas não produziram uma descoberta inédita, mas tornaram visível aquilo que já era reconhecido como uma terra sagrada, carregada de energia ancestral por ser território e testemunha das vidas e mortes dos antepassados, permitindo que os ancestrais fossem finalmente nomeados e publicamente reconhecidos. Após as

escavações, autoridades religiosas de matriz africana foram chamadas a identificar os pontos do território portadores de sacralidade e ancestralidade, incluindo o Cais do Valongo, o Cemitério dos Pretos Novos e a Pedra do Sal, entendidos como espaços interligados por uma mesma geografia histórica e espiritual. Seja como for, o trabalho de curar a terra dos males perpetrados é constante, envolvendo distintas técnicas voltadas tanto a transformar as geografias do terror e da morte em territórios sagrados, sem nunca esquecer o que ali se passou, quanto a encaminhar as almas, dar caminhos de paz aos espíritos errantes e honrar os mortos.

Concluimos aqui esse capítulo destinado a navegar pelas concepções e elaborações emanadas dos terreiros acerca da morte, dos mortos e dos modos de engajar, cuidar e lidar com eles. Da iniciação ao axexê, da morte ao renascimento do *outro lado*, o que se percebe é que a morte, nessa perspectiva, de fato não é um fim; mas o que isso parece na prática toma contornos muito profundos quando a proposição é levada a sério e pensada na presença das entidades que povoam esse universo. É a elas que voltaremos nossa atenção agora, pensando-as em suas variações ontológicas, nos modos em que se apresentam, nas formas que participam nos ritos mortuários e nas vidas dos vivos, bem como na dos mortos. Vamos a elas.

Capítulo 3 - Os Espíritos

Este capítulo se volta para os espíritos que povoam a paisagem da espiritualidade negra, pensando-os em torno do eixo da morte. Assim, passaremos pelos modos de manejar as fronteiras entre a vida e a morte, as formas de mediação e participação nos ritos mortuários, suas texturas ontológicas, os modos de atravessar, romper, encantar, negociar ou sucumbir à morte. Novamente, não se trata de conformar uma tipologia rígida, uma enumeração exaustiva ou algum quadro esquemático. Busco aqui, seguindo a trilha de Barbosa Neto (2012, p. 188), “seguir” os espíritos, acompanhando-os por uma “geografia das religiões” de matriz africana e as muitas formas por elas assumidas, pensando-as como virtuais transformações umas das outras.

3.1 Afastar e Mediar

Boa parte da literatura antropológica registrou a recorrência, em diferentes contextos etnográficos de religiões de matriz africana, de uma certa oposição entre os orixás e os mortos. Longe de uma categorização dura e intransponível, como veremos ao longo deste capítulo, a distinção compõe o *cromatismo* (Bastide, 1978; Barbosa Neto, 2012; Banaggia, 2013) da paisagem espiritual da religiosidade negra, que cuida sempre de produzir cortes nos fluxos de modo que as energias possam atuar em sua potência a depender dos contextos, o que se reflete em separações rituais, espaciais, temporais e mesmo em uma certa divisão de tarefas divinas, singularizadas a partir de cada caso. Se em um primeiro momento os orixás são tidos como energias imortais em oposição aparentemente categórica em relação à morte, rapidamente encontraremos certas nuances. Diversos relatos etnográficos indicam que os orixás podem ser concebidos, simultaneamente, como entidades que jamais viveram como humanos e como seres que, tendo mantido algum tipo de relação com a vida terrena, não morreram segundo

os parâmetros ordinários da condição humana. Seja como for, nos termos de Barbosa Neto (2012, p. 278-279), o “aspecto cromático desse sistema, conforme exaustivamente demonstrado, se expressa na sua tendência a evitar os vazios entre os diferentes intervalos”, de tal forma que “entre os orixás (os deuses) e os eguns (os mortos), que parece ser o seu maior intervalo cosmológico, podemos encontrar vários seres intermediários, sem contar as inúmeras e complexas possibilidades de passagens entre eles”.

Elbein dos Santos (2012[1975], p. 108-111), embora não foque na discussão sobre “os méritos da hipótese de uma longínqua gênese humana dos *òrisà*”, igualmente toca na questão. Ainda que outros autores afirmem que os orixás seriam “ancestrais divinizados, chefes de linhagens ou de clãs que, através de atos excepcionais durante suas vidas, transcenderam os limites de sua família ou de sua dinastia” e por isso teriam passado a ser cultuados mais amplamente, a autora volta sua atenção para uma enfática distinção que os nagô elaboram entre os orixás, como entidades divinas, e os ancestrais, como espíritos de seres humanos. Assim, “enquanto os *Irúnmalè*-entidades divinas, os *òrisà*, estão associados à origem da criação e sua própria formação e seu *àse* foram emanções diretas de *Olórun*, os *Irúnmalè*-ancestres, os *égún*, estão associados à história dos seres humanos”, sendo os primeiros associados à “estrutura da natureza”, configurando-se como os genitores divinos, e os segundos à “estrutura da sociedade”, genitores humanos responsáveis pelos valores mais restritos a um certo grupo familiar. Os orixás, então, não são eguns, desdobrando-se daí duas práticas litúrgicas diferenciadas e separadas, qual sejam o culto dos orixás e o culto dos eguns, em uma chave complementar.

No mesmo sentido, no candomblé nagô praticado no Recife (Carvalho, 1984; Halloy, 2005; Pinto Filho, 2015, 2020), a distinção entre orixás e mortos constitui um dos pilares fundamentais da organização cosmológica, ritual e espacial dos terreiros. Os orixás são concebidos como divindades da natureza, que não passaram pela experiência da morte tal como os seres humanos. Em vez disso, teriam sido submetidos a um processo de “encantamento” pelo qual tornaram-se parte constitutiva dos

domínios naturais, tais como os rios, a terra, o mar, as matas. Os eguns, por sua vez, são definidos como os espíritos de pessoas falecidas, isto é, aquilo que subsiste após a decomposição da matéria corporal. Essa distinção ontológica também se reflete na organização dos espaços rituais. Os orixás e os eguns habitam lugares rigorosamente separados no interior do terreiro. Os orixás residem no peji, também chamado de quarto de santo, espaço consagrado à presença e ao assentamento das divindades. Os mortos, por outro lado, habitam o balé, o quarto dos eguns ou casa dos mortos, associado diretamente ao domínio da morte. Pinto Filho observa que o acesso ao balé é fortemente controlado, sendo restrito a homens ritualisticamente preparados, enquanto as mulheres são interditadas de adentrá-lo, em razão de sua relação com a geração da vida, em oposição ao caráter mortuário do espaço.

O contato direto entre orixás e eguns é, portanto, evitado, sendo o ritual o principal mecanismo responsável por produzir e sustentar essa diferença. Ademais, os orixás se manifestam por meio do transe de possessão, no qual “pegam” seus filhos e estes “viram no santo”, tanto em contextos rituais públicos quanto privados. Essa possessão é esperada, desejada e constitutiva da relação entre iniciado e divindade. Já os eguns, em geral, não incorporam em seus descendentes. Quando um morto se aproxima ou atua sobre uma pessoa viva, isso é frequentemente interpretado como um fenômeno perigoso, pesado ou indesejado, associado a estados de desequilíbrio espiritual, que deve ser afastado por meio de procedimentos rituais específicos. A relação com o orixá inscreve a filiação divina no corpo do iniciado, enquanto a relação com os eguns, em contraste, quando está bem manejada, é de natureza mais coletiva e genealógica, voltada à proteção da família-de-santo e à manutenção dos vínculos com os antepassados do terreiro como um todo.

No caso da Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, também aparece a mesma oposição, nesse caso a separação levando mesmo a outra vertente religiosa:

Os voduns não gostam de contato com os mortos, e o pessoal da Casa não costuma atualmente freqüentar o espiritismo. Alguns com problemas vão às vezes procurar centros espíritas. O senhor Waldemiro Reis, antigo espírito de muito prestígio na cidade, era amigo e costumava visitar a Casa ao tempo de Mãe Andressa e de Dona

Manoca. A doutrina da reencarnação é aceita por muitos, e o espiritismo é considerado por elas um meio de lidar com os desencarnados (Ferretti, 2009, p. 70).

Os voduns, para as interlocutoras de Ferretti, não são concebidos como espíritos de mortos, nem como ancestrais humanos divinizados, mas como entidades que pertencem a uma ordem ontológica distinta da humana. As lideranças da Casa das Minas afirmam que os voduns podem ter tido uma encarnação terrena, o que resta como mistério, mas vivem em outros planos da existência e se apresentam como forças da natureza relacionados a elementos como o raio, o mar ou outros domínios naturais. Fazendo uma distinção entre Deus, como ente supremo, os santos, entidades elevadas que não precisam da humanidade para nada e que podem resolver tudo, mas estão muito distantes, e os voduns, que seriam fundamentais elos através dos quais a comunicação com os santos se efetiva, elas afirmam:

Dona Deni diz que é muito difícil chegar até Deus. Tudo depende Dele através dos voduns. (...) Se não for através do nosso guia, o santo não chega até nós, pois os santos não baixam. Neste mundo nós estamos perdidos: como vamos chegar aos santos? Nós precisamos dos voduns para chegar a eles. Por melhor que seja, o vodum sempre tem alguma falha e acaba se irritando ou fazendo o que não deve. Os santos são mais puros. Os voduns pedem e os santos mandam. Os santos vivem no Sol, e os voduns, espalhados para administrar o Universo. Tem vodum muito antigo, do começo dos tempos. Não dá para entender se eles tiveram uma encarnação. Dona Celeste diz que os voduns devem ter tido vida na terra como os santos, e que eles não são considerados deuses. Diz também que não entende muito bem dessa história. Eles vieram da África, mas não dizem se têm parentes lá. Referem-se a "meu povo", "minha gente", "os lá da África" e "os daqui". [O vodum] Lepon em Dona Deni disse que os voduns vivem em outros planetas e que ele nunca se encarnou nesta terra. (Ferretti, 2009, p. 91)

A aversão dos voduns à morte se revelaria, também, nos casos de adoecimento grave. Quando alguém se encontra em processo de agonia ou vem a falecer nas dependências da Casa, os voduns deixam de se manifestar por meio da incorporação, retornando apenas após a realização dos ritos adequados de limpeza e do ritual do tambor de choro destinado a encaminhar o espírito do falecido. Nos terreiros do Maranhão, a encantaria é definida como o espaço ou domínio espiritual onde habitam as divindades e, em especial, os encantados. Essa designação é um tanto genérica, abarcando voduns, caboclos ou outras entidades espirituais. As fiéis da Casa das

Minas com quem Ferretti teve contato, no entanto, são enfáticas em uma distinção no sentido de que, nessa perspectiva, os voduns portariam uma identidade africana e, embora possam em certa medida ser entendidos também como encantados, não se confundem com aquelas outras entidades. Aos mortos ou outras variações de encantados caberia o culto em outros espaços rituais ou mesmo em outras vertentes religiosas, como o espiritismo kardecista.

Essa aparente aversão à morte é recorrente em diferentes contextos. Como vimos no capítulo anterior, a morte do iniciado é concebida como um processo que exige a separação entre o ser humano e o orixá que, durante a vida ritual, habitou seu ori. Momentos antes da morte física, o orixá retira-se em razão de um pavor intrínseco da Morte (Ikú) e da condição de egum em que a pessoa se transforma com o falecimento. Mais do que o medo da morte, a questão que aparece tem novamente a ver com sustentar as separações entre domínios distintos, observando que a morte gera a necessidade de desfazer o amálgama produzido pela iniciação e o abandono do ori sinaliza a transmutação do iniciado em egum. As práticas de desfazimento dos laços reiteram que a morte corresponde ao esgotamento do axé, do qual os orixás, enquanto sua fonte e garantia, devem necessariamente se afastar para que o ciclo humano se encerre e o morto possa seguir sua trajetória no Orum sem aprisionar a divindade à matéria em decomposição.

De todo modo, os orixás também tomam parte nos processos e passagens entre os domínios da vida e da morte. Se a relação dos orixás com a morte e os mortos se dá primordialmente na chave da aversão, separação, oposição ou afastamento, isso não significa que não ocupem funções fundamentais de mediação, transição e organização, atuando nas passagens entre os domínios da vida e da morte. Enquanto Ikú marca o instante da ruptura, são os orixás mediadores, sobretudo Exu, Iansã, Omolu/Obaluaiê, Nanã Burukê, que organizam o que se segue à morte, transformando a descontinuidade da existência humana em continuidade cosmológica. Assim, a passagem entre vida, morte e ancestralidade não ocorre de modo abrupto ou caótico, mas por meio de uma complexa rede de mediações divinas que asseguram a ordem

do mundo. Essas divindades atuam nos processos de transição, decomposição, recomposição e circulação dos espíritos entre o Aiyê, o mundo dos vivos, e o Orum, o mundo espiritual. Longe de representarem uma contradição à oposição entre orixás e eguns, tais divindades participam na operacionalização das separações entre os domínios, trabalhando para que a morte humana não produza desordem cosmológica. Nos termos do babalorixá Eurico Ramos:

Existe, também, uma forte relação entre os orixás, suas qualidades e diversos aspectos importantes ligados ao advento da vida humana. Tomemos como exemplo a orixá Oyá, e algumas de suas qualidades: Onira e Igbalé. Pode-se dizer que, em termos de corpo humano, Oyá representa o ar dos pulmões, o ar quente, úmido e rico em oxigênio - o ar da vida. No caso das Igbalé, diz-se que elas representam o último suspiro do ser humano. É quando o fôlego se esvai. Assim como Oyá Onira é o primeiro suspiro de uma criança que chega ao mundo, Oyá Igbalé é o seu último suspiro. É quando nos tornamos ará-orun (habitante do orun, do mundo espiritual). Por isso se diz que Igbalé "nos leva" de volta aos espaços do orun quando é chegado o momento. Em contrapartida, diz-se que Onira "tem enredo com Oxum" (tem ligação). Obviamente que tem. Onde é que estava o bebê antes de nascer? No útero, imerso em líquido amniótico (Oxum). A bolsa se rompe, a criança vem ao mundo e respira (Onira). Mas, se por acaso Onira não vier, com certeza Oyá Igbalé virá. (2011, p. 28)

Oyá é, assim, um orixá fundamental nesse âmbito. Frequentemente concebida como a rainha dos mortos e dos espíritos, senhora dos ventos, das tempestades e dos raios, Iansã é a divindade responsável por movimentar os eguns, conduzindo o espírito do falecido para fora do Aiyê e orientando sua passagem para o Orum. Sua atuação é fundamental para que o morto não permaneça preso ao mundo dos vivos, permitindo sua reintegração ao ciclo da ancestralidade. Por essa razão, Iansã mantém uma relação estreita com os cultos aos ancestrais e com os ritos funerários. Mãe Stella de Oxossi, que foi eminente liderança do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, registrou um mito que seria a pedra inaugural dos rituais de axexê: conta que um grande Ode, chefe de uma linhagem ilustre de caçadores e pai ancestral, adotou Oyá ainda pequena e dedicou-se a criar e passar muitos ensinamentos àquela que se tornou sua filha preferida. Porém,

Velho, alquebrado, a morte subitamente levou Odùlékè. Oya, de coração partido, resolveu prestar ao generoso pai a melhor homenagem possível. Para tanto, reuniu os pertences de caça de Olú Ode, enrolando-os num pano por ela bordado. Preparou as iguarias prediletas do Nla Odé, após ter convidado todos os Chefes Caçadores, dançou e cantou, por sete dias, carregando na cabeça os pertences de caça tão importantes, em vida, para Odùlékè. O vento, elemento mágico da jovem de Irá, levou aos sete cantos sua voz, trazendo, de todas as regiões, multidões de caçadores. Ao fim da sétima noite, Oya acompanhada pelos Ode, foi depositar as ferramentas de caça de Odùlékè nas profundas matas, ao pé de uma árvore sagrada. O pássaro agbè, de penas azuis e brilhantes, deixou o galho da árvore, voando para o firmamento. Ôlôrum, emocionado, concedeu a Oya o poder de transportar os recém-nascidos numa outra vida, os espíritos, do Àiyé para o Òrun, transformando o Olú Ode em Orísa e Oya na mãe dos espaços sagrados. Ela retornou a Irá, sentando-se no trono que lhe era de direito. Estava criada a cerimônia do Àjèjé, “a vigília do caçador”. O referido ato fúnebre era inicialmente praticado apenas para caçadores. Com o tempo, estendeu-se a todos os homens e mulheres, recebendo o nome (talvez por corruptela lingüística) de Àsèsé [axexê]. Ritual religioso indispensável para todo e qualquer Adosu e Olóyè [iniciado]. — Heepa hei! Ki lè nfi Ôya pè. (Santos, 1993, p. 105)

Além do seu papel nos axexês e ritos mortuários em geral, Oyá, também conhecida como Iansã, ocupa uma posição singular no panteão nagô por ser a única divindade autorizada a adentrar o balé, o espaço ritual destinado aos mortos. Essa prerrogativa decorre de sua condição de soberana, comandante e guardiã dos espíritos dos antepassados, os eguns, sobre os quais exerce autoridade direta. No universo nagô, Oyá detém o domínio do mundo dos mortos e, simultaneamente, a capacidade de transitar entre o domínio dos vivos e o dos espíritos, operando como uma divindade eminentemente liminar, cuja atuação se dá nos espaços de passagem e de circulação entre planos ontológicos distintos. A singularidade de Oyá nesse trânsito ritual fundamenta-se, sobretudo, em sua dupla pertença. Trata-se do único orixá que pertence simultaneamente ao quarto do santo (peji) e ao quarto do egum (balé), ocupando, portanto, posições centrais em dois regimes de culto que, em regra, são mantidos separados. Os praticantes enfatizam que se trata de uma mesma entidade, cuja identidade não se fragmenta, mas se reconfigura conforme o contexto ritual em que atua. Assim, nos terreiros do nagô de Recife (Carvalho, 1984; Halloy, 2005; Pinto Filho, 2020), por exemplo, Oyá é designada como Oyá Òrìṣà quando se manifesta no peji, enquanto no balé recebe o nome de Oyá Egum, evidenciando não uma duplicação da divindade, mas a multiplicidade de suas funções e domínios de atuação. Essa dupla

inscrição de Oyá reforça sua condição excepcional no sistema cosmológico nagô, ao mesmo tempo em que ilumina a complexa articulação entre orixás e mortos. Longe de dissolver a distinção entre essas categorias, a atuação de Oyá a torna operativa, assegurando que o trânsito entre vivos e mortos se realize de forma ritualmente ordenada. Sua presença no balé não implica uma aproximação indiferenciada entre orixás e eguns, mas a afirmação de uma atuação específica sobre o mundo dos mortos, capaz de garantir a estabilidade do conjunto cosmológico.

Ademais, essa passabilidade entre domínios também se manifesta em um certo trânsito entre diferentes vertentes religiosas. No âmbito da Jurema (Carvalho, 1984; Pinto Filho, 2020; Silva, 2021, 2025), ela é considerada a rainha dos espíritos e da “fumaça”, termo que designa o domínio da Jurema. Por ser “da fumaça”, ela não se ofende com a presença dos espíritos, permitindo mesmo que aqueles que a têm como dona de seu ori no âmbito do candomblé, possam atender aos rituais da Jurema tomando menos precauções em relação aos iniciados para outros orixás, como a dispensa de cobrir a cabeça. No âmbito do terecô (Ferretti, 2001; Ahlert, 2013; Lamy, 2016; Cruz, 2018; Lima, 2025), Iansã aparece associada a Santa Bárbara e Maria Barba Soeira, e seu papel é tão relevante que a própria religião é também designada como Brinquedo de Santa Bárbara ou Encantaria de Barba Soeira. Reconhecida como padroeira do terecô e chefe da Encantaria Maranhense, Santa Bárbara ocupa uma posição de autoridade, sendo concebida como aquela que legitima, ordena e viabiliza todas as atividades espirituais realizadas nos terreiros. Ao lado de Légua Boji Buá da Trindade, chefe da mais conhecida e numerosa família de encantados da mata de Codó, é a *firmeza* da encantaria, como me explicou a mãe de santo Teresinha. Sem sua licença e proteção, os terecozeiros afirmam que os trabalhos não se efetivam: “Santa Bárbara é quem abre os trabalhos e é quem fecha os trabalhos”, como o encantado Légua, incorporado no pai de santo Antônio Filho contou a Lima (2025, p. 61). Nos festejos, é recorrente a entoação de pontos que solicitam a Santa Bárbara que “ligue as correntes”, permitindo que os encantados desçam e atuem no mundo dos vivos (Ahlert, 2013, p. 20).

Essa centralidade de Santa Bárbara articula-se de maneira profunda com sua identificação com Oyá/Iansã; enquanto Santa Bárbara é frequentemente descrita como a “mãe de todos” na encantaria, Iansã é concebida como a “padroeira do mundo”, como o encantado Supriano contou a Lima (2025, p. 51). Embora Santa Bárbara seja reconhecida como santa, sua atuação ritual ocorre por meio da chamada “linha de orixá”, sendo identificada, nesse domínio de força, como a própria Iansã, especialmente nos trabalhos voltados à cura, à proteção e à organização das correntes espirituais. Santa Bárbara corresponde à figura da santa, vinculada ao universo do espiritismo e caracterizada pela ausência de uma vida carnal na terra. Maria Bárbara Soeira, por sua vez, é propriamente a encantada: uma mulher que teria vivido como “pecadora”, encantando-se após a morte e tornando-se, assim, a mãe dos encantados de Codó. Iansã/Oyá, finalmente, é a orixá, entendida como força da natureza que rege a linha na qual tanto a santa quanto a encantada operam. São elas que organizam as correntes espirituais, sustentam a chamada “linha da mata” e tornam possível a socialidade entre os vivos e o mundo da encantaria.

Omolu ou Obaluaiê também aparece em diversas vertentes como aquele que ocupa o domínio da terra enquanto lugar de transformação da matéria. Senhor do cemitério, das doenças e da decomposição, esse orixá rege o processo pelo qual o corpo físico retorna à terra, assegurando a transmutação da matéria e o controle dos eguns. Sua atuação incide diretamente sobre os restos mortais e sobre as presenças espirituais associadas à decomposição, sendo por isso invocado em rituais de limpeza, sacudimento e descarrego, cujo objetivo é conter, constranger ou afastar influências negativas dos mortos. Omolu/Obaluaiê representa, assim, o momento crítico da passagem em que a vida se desfaz enquanto forma, para que outra modalidade de existência possa emergir.

Nanã Burukê, por sua vez, também tem lugar nesse sistema, como vimos no capítulo anterior. Associada à lama primordial, às águas lodosas e ao tempo antigo, Nanã é a senhora da terra matriz que dá origem aos seres humanos e que os recebe novamente após a morte. Conforme sugere Cruz (1995), Nanã não apenas sustenta a

vida sem que dela tenhamos plena consciência, como também se impõe, de modo decisivo, no último instante da existência: Nanã é, ela própria, a morte. De acordo com mitos compartilhados por diferentes tradições, os seres humanos foram moldados pelas divindades a partir do barro, cabendo à Morte (Ikú) devolver essa matéria à sua origem. Nos termos de Machado (2014) a partir do Batuque, a Nanã Burukê compete recolher os fragmentos da matéria do morto, recompondo-os no Orum, onde o falecido poderá viver aos pés de seu orixá de cabeça e estabilizar-se enquanto ancestral. Nesse processo, o solo não se reduz a um receptáculo passivo do corpo, mas atua como meio ativo de regeneração e transformação.

Como não poderia deixar de ser, Exu completa esse conjunto de divindades liminares ao atuar como mediador universal entre os diferentes domínios da existência. É o transportador e regulador indispensável para a manutenção do ciclo vital e do equilíbrio entre os diferentes domínios da existência. Responsável pela comunicação e pela circulação entre o mundo dos vivos, dos orixás e dos mortos, Exu é aquele que abre os caminhos e possibilita o trânsito do espírito em sua jornada pós-morte. Sua função não é reger diretamente a decomposição ou a recomposição do morto, mas garantir que os fluxos entre os domínios não sejam interrompidos, assegurando a eficácia das passagens e das trocas entre planos distintos. É o intermediário fundamental na condução dos ritos funerários fundamentais às passagens de estado nas transformações entre morte e vida, na medida em que o é para os demais rituais. Sem Exu nada se faz. A divindade é entendida como o princípio que põe em movimento os processos de restituição e circulação da força vital.

De acordo com Elbein dos Santos (2012[1975]), uma de suas funções fundamentais nesse contexto é a de transportador e patrono das oferendas. Enquanto Senhor das Oferendas, Eḽebô, Exu é o encarregado de conduzir o conteúdo dos sacrifícios do plano terrestre ao plano espiritual, tornando possível a comunicação entre humanos, ancestrais e divindades. Nos ritos funerários, essa capacidade adquire relevância particular, pois garante que os atos rituais realizados no Àiyé alcancem seu destinatário no Orun, estabelecendo as condições necessárias para a reorganização das

relações entre vivos e mortos. Ele desempenha também o papel de Elérù, isto é, patrono do carregamento ou do fardo espiritual. Nos rituais fúnebres, cabe a ele mobilizar o processo de transporte do morto e de seus despojos espirituais, designados como erù-ikú. Trata-se de uma atribuição exclusiva, uma vez que apenas Exu possui a capacidade de conduzir essa “carga” ao seu destino final no Orum, assegurando que o espírito se desligue adequadamente da comunidade dos vivos. No âmbito dos ritos mortuários, Exu é invocado para abrir os caminhos e convocar os ancestrais, ocasião em que assume a função de intérprete e uma espécie de linguista ritual, tornando inteligível e eficaz o diálogo entre vivos e mortos. Ao articular transporte, comunicação e regulação, Exu garante que a morte não interrompa o fluxo da vida, mas se inscreva em um ciclo contínuo de transformação, circulação e recomposição da força vital. Nos termos de Bastide, “o papel desta divindade não é tomar aos outros o que lhes pertence de pleno direito”, mas sim “estabelecer comunicações, fazer abertura nas paredes, lançar pontes sobre as separações, fazendo participar entre si os compartimentos do real. É ele o único Orixá que tem um pé em cada um desses compartimentos” (Bastide, 1961, p. 230).

No caso do Batuque, Barbosa Neto (2012) afirma que “Por ocasião da morte de um morto, antes mesmo que o seu corpo seja enterrado, é preciso despachar todos os Barás que ele tiver assentados. É o seu pai de santo, ou então o oficiante do arissum, que deverá fazê-lo. São esses orixás, donos do caminho e do movimento, que começarão a conduzir o espírito até o seu segundo sepultamento sob as águas, quando então, ao final da missa que acontece no sétimo dia depois de sua morte, ele é entregue para o povo da praia, Oxalá, Iemanjá e Oxum” (Barbosa Neto, 2012, p. 264).

Por fim, voltemos a um ponto que iniciou essa seção, qual seja a possibilidade de um orixá ter ou não tido vida terrena como característica inicial da oposição entre orixás e eguns. Conforme observa Barbosa Neto, diversos mitos descrevem o surgimento dos orixás como um processo de transformação vinculado a um sumiço ou a uma retirada do mundo visível. Uma versão particularmente elucidativa é aquela registrada por Nina Rodrigues, na qual Xangô, derrotado em batalha, foge em direção

à terra de sua mãe, perde-se na floresta. Um de seus escravos o encontra enforcado, retornando a Oyó com a notícia. Embora tenham retornado em busca do corpo de Xangô, este já não podia ser localizado. No lugar onde teria ocorrido a morte, “colaram o ouvido no chão e ouviram Xangô falando debaixo da terra. Assim se convenceram de que Xangô não tinha morrido e sim se transformado em um orixá”. Nesse local teria sido erguido um pequeno templo, em torno do qual se desenvolveu posteriormente a cidade de Kusô (Nina Rodrigues, 1976, p. 224-225 *apud* Barbosa Neto, 2012, p. 136, nota 115).

De outra parte, o babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim registra um conto acerca de Xangô como um grande guerreiro de Oyó que conclui com a seguinte passagem:

(...) Xangô, sem que ninguém conseguisse saber como, desapareceu do meio das tribos estupefatas. Houve um grande clamor na terra e, mal se dava pelo desaparecimento de Xangô, uma tempestade de violência nunca vista desabou sobre o mundo, com trovoada, relâmpagos e raios... Os homens da *nação* nagô tiveram medo e exclamaram: Xangô se tornou um orixá! O maior guerreiro de Yorubá, desaparecendo, levava as favoritas entre as suas mulheres, Oxum e Oyá, para as nuvens. (Bomfim, 1950, p. 308)

Em ambos os relatos, o elemento decisivo não é a morte em si, mas a ausência do corpo e a continuidade da agência divina, o que impede que Xangô seja plenamente inscrito na categoria dos mortos. Barbosa Neto depreende três possibilidades, pensando a partir de situações etnográficas presentes em diferentes partes da religiosidade afro-brasileira:

Os orixás não morreram porque não viveram, ou, se morreram, continuaram a ser depois o que já eram antes, e não morreram porque o seu corpo nunca foi encontrado. De um lado, o corpo que jamais tiveram ou então que sempre tiveram como mais potente do que o nosso, de outro, o corpo que simplesmente desapareceu. Apesar das suas evidentes inflexões, os casos acima se assemelham pelo fato de que em todos eles o processo da morte é elidido ou quiçá minimizado, já que, inclusive naquele onde ele está mais explicitamente presente, o que vemos é a mesma atenuação da descontinuidade corporal. (2012, p. 137)

Em todos os casos, observa-se uma minimização do processo da morte enquanto ruptura definitiva, mesmo quando ela parece mais explicitamente presente. Nesse sentido, os orixás podem ser concebidos tanto como seres que nunca

encarnaram, quanto como seres que, ainda em vida, já eram propriamente orixás, conforme Pai Luís e Pai Mano expressaram para Barbosa Neto. Nesse caso, aproximam-se das definições etnográficas de *encantados*, aqueles que passam por uma transição ou transcendência distinta da morte e cujo corpo não é mais encontrado, sendo engolido pela terra, pelo rio ou por outro elemento natural (Barbosa Neto, 2012, p. 135).

Acrescentando mais uma camada à questão, os interlocutores de Halloy (2005, p. 143-146) apresentam nuances à oposição entre orixás e eguns, adicionando à equação os mestres da jurema. Assim, os orixás são descritos como entes vivos e não mortos, pertencentes a um “mundo espiritual encantado”, distinto tanto do universo dos eguns quanto daquele ocupado por outras entidades espirituais. Lucinha afirma que “os orixás são um mundo espiritual encantado”, esclarecendo que o termo “encantado” designa um “espírito vivo”, mas não um espírito semelhante aos mestres da jurema, entendidos como espíritos de pessoas que viveram na Terra. Para ela, os orixás pertencem a “um outro mundo, um mundo especial só deles”, configurando um verdadeiro “encantamento de deuses”, o que os aproxima mais da ideia de divindade do que da de espírito desencarnado. De modo complementar, Yguaracy recorda o ensinamento transmitido por seu avô: “o orixá foi alguém como nós, que se encantou. Todos os orixás se ‘encantaram’” (Halloy, 2005, p. 143-144). A mãe de santo Zite afirma: “Ele [o orixá] é ‘encantado’! Da terra, entende... É um ‘santo vivo’. O próprio Xangô se ‘encantou’, não foi? Xangô abriu assim [gesto de abrir a terra com os braços], levou Iansã, ‘puf’: foi embora! Os orixás são vivos. Os orixás não estão mortos!” (2005, p. 145).

A ideia de encantamento, portanto, aponta para uma concepção mais ampla segundo a qual certos seres podem desaparecer do mundo visível sem passar pelo processo ordinário da morte. Nesses casos, o desaparecimento do corpo funciona como elemento fundamental da transformação. De todo modo, isso não implica em que orixás e outras entidades, a partir daí, se confundam. As distinções, tanto ontológicas quanto rituais, seguem existindo, na medida em que os praticantes diferem orixás,

eguns e encantados propriamente ditos, nesse caso, os mestres da jurema. Os rituais e modos de lidar com as entidades observam diferenças espaciais e temporais, a partir de conjuntos de objetos e repertórios rituais que manejam esses diferentes regimes de existência. Uma certa gradação define os orixás como “espíritos leves” – “é como um egum, mas um egum diferente, um egum leve”, como afirmou um pai de santo -, ao passo que os mestres cultuados na jurema ou na umbanda - como Zé Filintra, Zé Bebinho, Pomba-Gira, Paulina - são espíritos mais “pesados” (Halloy, 2005, p. 146). Os eguns propriamente ditos, nesse caso, talvez possam ser expressos como os mais pesados nessa gradação e ficam mais adstritos aos espaços a eles destinados no âmbito do candomblé. Ademais, enquanto os eguns correspondem aos ancestrais da família-de-santo, os mestres da jurema seriam os espíritos de “escravizados africanos, de prostitutas etc., na maioria das vezes exteriores à linhagem familiar do chefe de culto” (2005, p. 147).

Como se vê, enquanto há aproximações entre as entidades - deuses, eguns, encantados -, o que podemos observar é a manutenção de regimes distintos de existência, produzidos e sustentados pelo ritual. É precisamente nesse ponto onde a morte é deslocada, o corpo desaparece e a continuidade da vida divina é afirmada que se abre o caminho para a noção de encantamento. A possibilidade de pensar o orixá como um tipo específico de encantado nos leva agora a pensar com as encantarias que compõem as religiões de matriz africana, a partir das variações de encantados que as povoam.

3.2 Encantar

Pedras, matas, cachoeiras, lagos, rios e mares configuram espaços associados a presenças ancestrais e à multiplicidade de seres que compõem mundos. Nessa chave, situam-se os entrelaçamentos entre elementos da natureza e entidades que povoam a espiritualidade negra, particularmente no que se refere aos encantados. Estes podem ser compreendidos como seres que transcenderam o momento da morte, encantando-

se em uma árvore, uma pedra, um rio, os quais passam, então, a existir enquanto espaços de encantaria. Trata-se de um complexo relacional cujos fundamentos e formas de vínculo variam amplamente, escapando a enquadramentos rígidos, hierárquicos ou excludentes.

As encantarias constituem zonas liminares, situadas entre mundos, permeadas por mistérios. Os encantados habitam matas, rios, igarapés, beira-mares e cachoeiras, estabelecendo relações específicas com os territórios que ocupam. Como sugere Ferretti (1993, p. 149–150), ao tratar da Mina maranhense, é justamente a conexão com um lugar de morada que diferencia os encantados, aqueles que têm onde habitar, dos espíritos dos mortos, que vagam pelo espaço. Nesse contexto, as encantarias são, por vezes, descritas como lugares parados e sem diversão, o que explicaria o apreço dos encantados pela incorporação em seus médiuns, por meio da qual continuam a agir no mundo dos vivos:

As entidades espirituais que tiveram sua vida terrestre interrompida pela morte ou ‘encante’ (desaparecimento misterioso) e que reapareceram na Mina, muitos anos depois, como invisíveis, na verdade venceram a morte. Continuam vivas, ao contrário dos espíritos dos mortos (eguns), e, às vezes, continuam fazendo na Terra (incorporando em seus ‘cavalos’) muito do que costumavam fazer antes de se separarem de suas matérias (brincar, brigar, curar, dançar, beber, fumar, etc.). (FERRETTI, 1993, p. 150)

O termo *encantado* refere-se a uma pluralidade de entidades, agrupadas sob essa denominação a partir de múltiplas variações internas, que aparecem em diferentes vertentes religiosas de matriz africana. Sua definição é relacional e depende do ponto de vista adotado: no candomblé podem ser percebidos como eguns, enquanto do ponto de vista das encantarias são em geral dispostos em oposição a estes.

No âmbito do terecô de Codó (Ferretti, 2001; Ahlert, 2013; Cruz, 2018, 2020; Zalis, Lima e Ahlert, 2024; Lima, 2025), os encantados se organizam em famílias, compartilhando características comportamentais, procedências geográficas, vínculos de parentesco espiritual e padrões rituais específicos. Destacam-se como principais as famílias de Légua Boji Buá, de Angassu e de Babassuê. A primeira é a mais numerosa, conhecida e atuante no terecô. Seu chefe é Légua Boji Buá da Trindade, um espírito

que, embora tenha vindo “de fora”, adotou Codó como sua terra. Os membros desta família são frequentemente descritos como vaqueiros valentes, arredios e farristas, conhecidos por sua afinidade com a bebida alcoólica, o fumo e a convivência festiva. Seus membros podem atuar tanto na chamada linha da direita quanto na da esquerda⁵⁷. Légua Boji é também conhecido por continuamente adotar novos membros que são acolhidos no corpo da família – e eles, por sua vez, também adotam Codó e o terecô. A encantada Chica Baiana sugeriu que Babassuê vem de 'Barba Soeira', uma das formas pela qual Santa Bárbara é conhecida, e que esse nome também tem a ver com o coco babaçu característico da região, remetendo à relação dos encantados com elementos da natureza; quando aqueles se encantam, subvertendo o momento da morte, encantam-se em algo, uma árvore, um rio, uma planta - o que alguns denominam tronqueira. O babaçual, em tal linha de pensamento, poderia ser a tronqueira de Santa Bárbara. Santa Bárbara e Légua Boji são as firmezas da encantoria, como dizem os praticantes.

Há uma miríade de entidades que aparecem nos terreiros de Codó ou são referenciadas pelos praticantes de terecô, sem que haja exatamente uma homogeneidade nas percepções entre as casas ou brincantes. Os orixás, conforme ouvi muitas vezes, aparecem muito raramente e não descem em qualquer médium. De maneira geral, os terecozeiros expressam que os orixás comandam as linhas das quais fazem parte correntes de entidades, vodunsos e encantados, que frequentemente descem naquela linha. Entidades tais como caboclos, pretos velhos e princesas, ainda que possam remeter àquelas pertencentes a outras vertentes religiosas, estão

⁵⁷ Nas religiões afro-brasileiras, especialmente na Umbanda, Quimbanda e Linha Cruzada, a distinção entre “direita” e “esquerda” opera como princípio organizador das entidades e de suas formas de atuação. A “direita” reúne espíritos de luz (Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças), associados à caridade, à cura e ao aconselhamento moral, com rituais marcados por ordem, sobriedade e ideais de elevação. A “esquerda”, domínio de Exus e Pombagiras (“povo da rua”), costuma atuar no enfrentamento direto de conflitos, demandas materiais e energias consideradas densas, mobilizando uma estética ritual de transgressão e intensidade. Ao invés de implicar em oposição absoluta, trata-se de uma lógica complementar: a esquerda, em sua força ambígua e capaz de lidar com o caos e a violência, é integrada pela cosmologia e as técnicas rituais do terreiro, que organiza inclusive espacialmente essa separação (ver Carvalho, 2003; Cardoso, 2004).

igualmente abarcadas pelo termo encantado ou vodunso. Lima (2025, p. 121) menciona o caso de uma entidade, João da Mata, que baixa em Codó tanto na linha de caboclo, quanto na linha de preto velho, comportando-se de maneira singular em cada situação.

Seja como for, na visão dos praticantes, mães e pais de santo do terecô de Codó, as entidades que “descem” por lá pertencem à mata, são das matas, das pedras, dos rios e das “encantorias”. Os encantados emergem, são, habitam, moram, adotam e encantam-se nas encantorias, territórios cosmológicos do terecô: é o “mistério”, como diriam os terecozeiros, dessas relações que não se enquadram em uma chave simplista. “Baixam” nos terreiros da cidade para “baiar” incorporados em seus cavalos, conversar, se divertir e trabalhar. Circulam em diferentes territórios e carregam histórias de suas andanças pelo mundo. Adentrar as matas de Codó, assim, parece fazer com que os encantados baixem de modos específicos, o que não os impede de circular por outras partes, mesmo manifestando-se em outras vertentes religiosas, como os terreiros de tambor de mina, as juremas, pajelanças e candomblés de caboclo pelo país. Zalis, Lima e Ahlert (2024) propõem pensar “Codó”, além de um território físico, como “uma linha espiritual que se desloca junto com seu território e suas entidades” que compõem vertentes religiosas para além do Maranhão, sobretudo em contextos amazônicos. Cada vertente manejará essas entidades a seu modo, fazendo distinções rituais, abrindo espaços rituais específicos para recebê-las e tomando as precauções que lhes forem contextualmente adequadas. Os praticantes frequentemente contam a respeito das suas primeiras experiências de incorporação em episódios quando entraram nas matas, passando horas ou mesmo dias sem que ninguém conseguisse localizá-los, para voltarem sem memória exata do que se passara. Os mistérios da mata e das encantorias não estão inteiramente abertos nem mesmo aos praticantes.

No caso da jurema no Recife, Silva (2021, p. 184-200) demonstra que os juremeiros fazem uma distinção⁵⁸ entre as entidades “da” Jurema e “na” Jurema. O

⁵⁸ A autora chama atenção, no entanto, para a percepção de que a distinção entre as entidades que são consideradas “da” Jurema e aquelas que estão “na” Jurema não deve ser compreendida como uma

grupo de entidades tidas como “da” Jurema compõe-se de índios e caboclos associados ao território da mata, entendida como espaço originário da Jurema. A esse grupo somam-se os mestres e mestras, concebidos como continuidades espirituais de pessoas que trabalharam na Jurema em vida e que, após a morte, “passaram-se” para esse universo, mantendo sua atuação no plano espiritual. No plano ritual, essas entidades ocupam posição de primazia: afirma-se que, na Jurema, tudo deve “começar na mata”, isto é, as obrigações e os rituais são inicialmente dedicados aos índios e caboclos, que comandam e organizam o modo como as demais entidades de um praticante irão trabalhar. Por sua vez, o regime das entidades que estão “na” Jurema refere-se a um conjunto mais amplo e heterogêneo de espíritos, caracterizados por um maior grau de alteridade. Nesse grupo incluem-se entidades como ciganas, turcos, pretos-velhos, boiadeiros, exus e pombagiras, “que conformam povos diversos, como o da rua e o do oriente, aqueles que “chegaram depois”” (2021, p. 188). A Jurema teria “acolhido” essas entidades, permitindo que passassem a habitar suas cidades sagradas. Nem todo juremeiro, contudo, trabalha com esse conjunto de espíritos. O trabalho constante “na” Jurema pode, ao longo do tempo, transformar uma entidade, de modo que aquela que inicialmente apenas “trabalha na Jurema” venha a ser reconhecida como “da Jurema”.

As “cidades da jurema”, assim, correspondem aos territórios cosmológicos onde habitam os espíritos, incluindo mestres e mestras. Conforme Silva (2021), destacam-se, entre essas moradas espirituais, as cidades de Angico, Junco e Vajucá, frequentemente mencionadas nos discursos rituais e nas narrativas dos praticantes. Tais cidades são concebidas como destinos daqueles que, ao “se passarem” após a

classificação tipológica ou fixa, mas como um recurso analítico e pedagógico empregado pelos praticantes para organizar os espíritos a partir de suas qualidades, do tempo de sua chegada ao universo juremeiro e das formas específicas de atuação ritual. Trata-se, portanto, de regimes distintos de participação e pertencimento, marcados menos por uma certa essencialização do que por relações, trajetórias e modos de engajamento no culto. Em seus termos, “A segmentação em domínios aqui descrita remete prioritariamente aos encadeamentos erigidos pelos juremeiros na criação de um ritual. Assim, os povos são mobilizados e com isso transformados, e seu espectro de atuação expandido ou contraído. Em suma, a ideia de que certas entidades “chegaram depois” e “trabalham na Jurema” não estabelece nem o período cronológico quando se começou a cultuá-las, nem uma origem específica e identificável (de qual universo religioso seriam ‘originárias’)” (Silva, 2021, p. 194).

morte, não se tornam mortos comuns, mas entidades espirituais que continuam a atuar no âmbito da Jurema. De modo próximo à elaboração dos terecozeiros de Codó, esses territórios não constituem espaços fixos ou exclusivos, de modo que os espíritos que habitam as cidades da Jurema também circulam por outros domínios, como a mata e a rua, ampliando seus campos de ação e relação com o mundo dos vivos. Nesse caso também os espíritos circulam por diferentes espaços, em uma relação dinâmica, e não fixa, com sua morada.

No caso da ilha de Marajó, de acordo com Vasconcelos (2020, 2021), as zonas de encanto estão atreladas ao “regime das águas”, característico da ilha. Caboclos e caruanas povoam esse universo e atuam de modos distintos junto aos pajés, trabalhando em seus próprios ritmos nas linhas que compõem a encantaria marajoara. Os caruanas possuem suas encantarias nos fundos dos rios, mares e matas, sendo os guias que trabalham na Linha de Fundo e tiram das águas seus fundamentos. As cidades submersas nos rios é de onde emergem essas entidades e para onde são levados os pajés nos processos de preparação: “a croação, momento em que se assentam as energias dos caruanas nos pajés, deve ser feita em um local com muitas ondas e correntezas, a pessoa deve submergir nas águas, pelas mãos de um pajé, e retornar trazendo a força do fundo” (Vasconcelos 2020, p. 66).

Como afirmou o pajé Hilário para Vasconcelos (2020, p. 115), caboclos, encantados e caruanas podem habitar diferentes mundos, mas podem se movimentar, circular e ser recebidos em diferentes partes, na medida em que cada um “vive na sua encantaria e baia aonde for chamad[o]”. Nesse caso também, os encantados são constituídos pelo movimento: conectados aos territórios, podem circular pelo mundo, por onde forem chamados para “baiar”, o que significa que o fato de terem morada não impede seus movimentos. São pertencimento e devir: circulares e em movimento, mas a partir dos territórios de onde emanam.

Na encantaria maranhense são comuns as menções a lugares de encantados, alguns, como relata Ferretti (2000, p. 84-85), passíveis de localização geográfica nos mapas do Maranhão e do Pará: as praias dos Lençóis, o Olho d’Água e a Pedra do

Itacolomi, por exemplo. A maioria desses locais, no entanto, é geralmente desconhecida, e mesmo no caso daqueles que é possível de algum modo identificar, diz-se que a morada em si não está nas superfícies, mas “em lugares submersos em águas profundas, em caminhos longos para dentro da terra” e “geralmente, quem afirma ter ido lá não costuma falar muito por medo de castigo ou para não perder alguns dons recebidos das entidades espirituais”. No âmbito do terecô, é comum ouvir os alertas de cuidado para que os desavisados não entrem em certas águas tidas como muito fortes: seja porque alguns rios podem ficar carregados de força e de energia oriundas dos objetos rituais que são depositados nos despachos, nos carregos e nos tambores de choro realizados por ocasião do falecimento de um praticante ou pelos frequentes rituais ali realizados, seja porque nunca se sabe exatamente quais seres habitam aqueles lugares. Ou seja, não se deve entrar de qualquer jeito, sem cuidado e respeito, para não correr o risco de afogar-se. Uma aproximação com esses territórios, então, é sempre um risco também de entrar em processo de se encantar.

No caso do batuque no Pará, Leacock e Leacock (1972) sugerem uma correlação entre a natureza e localização da encantaria e os tipos de encantados. As encantarias são descritas como moradas específicas dos encantados, situadas abaixo da superfície terrestre, nas profundezas das águas ou no interior das florestas. Sua configuração varia de acordo com o tipo de entidade: encantados indígenas habitariam aldeias localizadas em florestas virgens; espíritos das águas residiriam em encantarias submersas em rios, lagos ou mares; e determinados encantados viveriam em cidades invisíveis, por vezes situadas diretamente sob as cidades humanas. Exemplos locais, como a Praia do Lençol, no Maranhão, ilustram esses espaços liminares, sendo descrita como um lugar encantado onde se ouvem sons de crianças chorando e galos cantando sem que sejam vistos, funcionando como uma espécie de portal de acesso às profundezas da encantaria. Nesse domínio, os encantados possuem corpos próprios; contudo, ao ascenderem à terra para se manifestar por meio dos médiuns, tornam-se invisíveis aos olhos humanos, revelando-se apenas pela incorporação.

O encantamento, assim, é entendido como um processo irreversível que altera definitivamente o destino de um ser, impedindo seu retorno à condição humana ordinária. Esse processo pode se efetivar de múltiplas formas: o desaparecimento em vida, no qual indivíduos seriam levados “com corpo e tudo” para uma encantaria e, após um período - geralmente sete anos⁵⁹ -, retornariam à terra como encantados, portando novo nome e identidade; a transformação de médiuns falecidos, cujas almas seriam conduzidas por seus encantados chefes para as encantarias para permanecerem por um tempo mínimo para expiação antes de retornarem como novas entidades; e o encantamento decorrente de eventos míticos ou históricos, como no caso do Rei Sebastião, concebido como um monarca que não morreu, mas foi encantado, ou de figuras como Dom Carlos, cuja transformação ocorreu após um episódio extraordinário. Em todos os casos, o encantamento é descrito como a travessia de uma fronteira sem retorno, na qual a essência do ente é transmutada, integrando-o a uma linhagem espiritual imortal que mantém, de forma permanente, vínculos de proteção e reciprocidade com os humanos na terra. Nos termos dos autores,

Enquanto é verdade que alguns encantados são concebidos como antigos homens e mulheres [no sentido de terem tido uma vida humana], acredita-se que seu destino natural foi, de algum modo, permanentemente alterado e que nenhuma circunstância será capaz de revertê-los à condição humana. Ademais, muitos encantados já nasceram enquanto tais e nunca viveram na terra como mortais, e a origem de outros ainda é bastante desconhecida. Os encantados, os praticantes afirmam, são um mistério que os humanos não podem compreender. (Leacock e Leacock, 1972, p. 52, minha tradução)

Em sentido análogo, segundo Ferretti (1993, p. 149), “admite-se, na Mina maranhense, a existência de entidades espirituais que já nasceram encantadas ou que nunca tiveram matéria, como a divindade africana Iemanjá e as mães d’água e

⁵⁹ Assim afirmam os Leacock acerca dos casos de pessoas que desaparecem e são levadas para as encantarias: “...after living there seven years will be able to appear on earth as an encantado, but under a new name. However, if the body of the person who disappeared is ever found, one can be sure that he simply died and was not carried off, for the encantados, as living beings who have never died, will have nothing to do with dead souls” (Leacock e Leacock, 1972, p. 89).

curupiras, de origem indígena, de quem fala Laís Mourão (...), recebidas em alguns terreiros na ‘linha de Cura’’. Encantar-se, como me disse a mãe de santo terecozeira Teresinha, vai do merecimento da pessoa; nunca se sabe com precisão as razões pelas quais um ente se encanta. Na mesma direção, o pajé Hilário explicou a Vasconcelos que se em vida a pessoa “obteve o merecimento de se tornar um guia, Deus vai deixar (...) trabalhar no astral”, pois “não é só o vivente que se encanta, o vivente encarnado, mas o espírito também se encanta. Os pretos velhos, por exemplo, são descendentes de africanos escravizados que morreram e se encantaram, e aparecem para trabalhar” (Vasconcellos, 2020, p. 115-116). Em sentido análogo, Banaggia, a partir do jarê, afirma:

Pessoas que encantam, geralmente desaparecendo nas serras ou matas, e cujos corpos jamais são encontrados, indicam um fenômeno que pode ser pensado como inverso ao do já nascer feito: **trata-se de pessoas que não serão desfeitas pela morte.** Tanto essas como as pessoas que figuram entre os grandes nomes do jarê exibem também uma característica que mostra o cromatismo entre seres humanos, entidades do jarê e espíritos de mortos, já que – em função de sua considerável força pessoal – tanto aqueles que já nasceram feitos como os que ao longo da vida se tornaram prontos de forma muito intensa são particularmente propensos a se tornarem eles próprios entidades a serem cultuadas – do mesmo modo como no passado pode ter acontecido tanto com nativos do continente africano como com indígenas em território nacional, conforme conjecturam alguns adeptos. (Banaggia, 2013, p. 357, meu grifo)

Os pretos-velhos são entidades familiares em diversas religiões de matriz africana no Brasil, como a umbanda, o jarê e a jurema. De modo geral, são definidos como espíritos de africanos escravizados que viveram no território brasileiro e que, após a morte, passaram a atuar no plano espiritual. Profundamente vinculadas à ancestralidade africana, costumam carregar consigo memórias e relatos de trechos de suas trajetórias em vida, em geral remetidas diretamente aos acontecimentos trágicos da experiência da escravidão. Ao mesmo tempo, preservaram conhecimentos sobre plantas medicinais, práticas mágicas e os nomes africanos das divindades, garantindo a continuidade desses saberes em contextos de violência e repressão. Dessa experiência acumulada emanam tanto sua autoridade ritual quanto os tipos de trabalho espiritual que lhes são atribuídos.

Nos terreiros de Belmonte (Soares, 2014) entende-se que são espíritos que tiveram uma vida pregressa na Terra e que, após a morte, escolheram trabalhar para os orixás, colocando seus saberes a serviço da coletividade. Assim, podem desempenhar funções centrais como mensageiros e auxiliares dos orixás. Trabalham na chamada “linha” ou “enredo” do orixá de cabeça do iniciado, atuando como intermediários capazes de traduzir as demandas humanas para o plano divino e de trazer orientações práticas para o cotidiano dos fiéis. Uma de suas principais atribuições é a limpeza do “carrego”, entendido como o conjunto de energias negativas acumuladas tanto na terra quanto nas pessoas. Por essa razão, são amplamente procurados para a realização de trabalhos terapêuticos, passes e aconselhamentos, sendo reconhecidos como verdadeiros “doutores” no domínio da ciência mágica e do uso ritual das ervas. Em algumas casas, especialmente nas sessões conhecidas como “mesa branca” (Soares, 2014; Pedreira, 2015), os pretos-velhos também conduzem trabalhos voltados à doutrinação e ao encaminhamento de espíritos errantes ou obsessores. As formas de manifestação dos pretos-velhos são marcadas por características físicas e comportamentais específicas, que remetem à velhice e à experiência acumulada. Quando incorporados, apresentam postura encurvada, movimentos lentos e vacilantes expressando certo cansaço, e costumam sentar-se em tamboretas baixas durante os atendimentos, fazendo uso de cachimbos, bengalas, rosários e terços e consumo de café.

Por serem a “presentificação” talvez mais direta da escravidão enquanto acontecimento incontornável a delinear a negritude na diáspora, os pretos-velhos habitam um espaço de tensão entre o acolhimento afetivo, a caridade e a lembrança crua da violência; suas memórias do tempo do cativo e o modo como são acionadas perturbam uma pseudo-normalidade do presente. Assim, embora a imagem folclórica dos pretos-velhos frequentemente os retrate como figuras de bondade inequívoca, humildade e paciência, essa docilidade não é sua única forma de expressão. Essa

percepção de uma “negritude domada”⁶⁰ é, em grande parte, uma construção que atende ao desejo nacional por uma narrativa de harmonia racial, ocultando as tensões do acontecimento da escravidão que segue ecoando no presente e no futuro. No entanto, no cenário da macumba, a figura dos pretos-velhos é muito mais complexa e pode expressar resistência radical⁶¹. Nesse sentido, afirma Anjos (2019) que “não se trata de presentificar o passado, como quando se evocam ancestrais, mas de compor com eles numa mesma série de eventos presentes”, tendo em vista que o preto-velho que se manifesta em um terreiro “não tem uma identidade passada, como seria no caso de um herói ancestral lembrado. Não é ninguém que já tenha sido, porque é alguém que é”, de modo que “na intensidade do acontecimento da escravidão, o preto velho perdura como uma longa sequência de eventos a ela relacionados” (2019, p. 509).

As concepções sobre os pretos-velhos variam conforme a tradição religiosa em que estão inseridos. Nos candomblés de Belmonte (Soares, 2014), os pretos-velhos podem ser entendidos como eguns que trabalham para os orixás, atuando na linha de

⁶⁰ Sobre o estereótipo de docilidade dos pretos-velhos, Serra (2001, p. 227, nota 25) escreve: “Os pretos-velhos correspondem ao estereótipo romântico do *bom crioulo*, do *Pai João*. Assim como os *caboclos* conversam entre si em supostas línguas indígenas, os *cacurucai* usam um patuá semelhante a um *pidgin* luso-africano. O predicado essencial que os umbandistas lhes atribuem é a ciência mágica, em que seriam doutores consumados: muitos *pretos-velhos* se identificam como antigos chefes de terreiros. Têm uma postura característica: apresentam-se encurvados, vacilantes, incapazes de manter-se de pé por muito tempo: não dispensam um tamborete. Os *caboclos* geralmente são exemplares perfeitos do “*bon sauvage*”, cheios das virtudes alencarianas. Esses *espíritos de índios* geralmente atendem os fiéis de pé, numa pose altaneira, às vezes caminhando de um lado para o outro, com a cabeça erguida e o peito estufado. Mostram sempre uma atitude galharda. No panteão umbandista, classificam-se também como *caboclos* entidades que representam idealizações de tipos regionais brasileiros, ou de grupos de trabalho muito prestigiados na tradição popular: é o caso dos baianos, por um lado, e, por outro, dos *boiadeiros* e *marujos*.”

⁶¹ Cardoso (2004) trata de uma entidade que coloca os estereótipos de docilidade em questão de uma forma bastante própria, ecoando experiências análogas em meio à população negra sob o jugo da escravidão. A preta-velha Vovó Cambina expressa particular ojeriza à maternidade a partir de uma recusa à possibilidade de parir mais um escravo, já que, naquele âmbito, “uma mulher negra escravizada só poderia parir uma criança escrava” (2004, p. 194). Ela se recusa a cumprir o papel de reprodutora de força de trabalho ou de ama de leite para o sistema escravista, mesmo que isso implicasse nos recursos ao aborto e ao infanticídio. A forma como a preta-velha elabora a questão traz componentes de grotesco e de choque de tal forma que ela alcança “chocar as pessoas para fora de qualquer complacência simplista em relação à dimensão trágica da história que contava” (2004, p. 194). Vovó Cambina, assim, ecoa estratégias radicais de evitação do compartilhamento das dores inconcebíveis da escravidão com os filhos por parte de mulheres negras.

mensageiros. No jarê (Banaggia, 2013), são incluídos na linhagem dos chamados “espíritos de luz” ou dos “caboclos ignorantes”, expressão que, longe de indicar falta de conhecimento, remete à antiguidade e à pureza de suas raízes. Na jurema (Silva, 2021), os pretos-velhos são frequentemente descritos como entidades que “chegaram depois” para trabalhar nos territórios das cidades juremeiras, possuindo, assim, um grau de alteridade em relação aos mestres, o que também se percebe no terecô⁶². Como se vê, são entes que estão situados nas passagens ontológicas entre os mortos e os encantados, comportando uma aproximação também com os caboclos.

Os caboclos⁶³, por sua vez, são figuras um tanto transversais nas religiões de matriz africana. Em um primeiro momento, remetem tanto a pessoas quanto dizem respeito a entidades, na intercessão dos encontros históricos e cosmológicos entre as populações negras e indígenas. Nesse sentido, em parte os caboclos se aproximam das trajetórias biográficas dos povos originários, uma aproximação tal que em alguns contextos pode ocorrer que “os caboclos convers[e]m entre si em supostas línguas indígenas” (Serra, 2001, p. 227, nota 25). Em decorrência disso, é comum ouvir que eles são os “donos da terra”, habitantes originários das terras brasileiras. Por outro lado, “caboclo” também remete a “idealizações de tipos regionais brasileiros, ou de grupos de trabalho muito prestigiados na tradição popular: é o caso dos baianos, por um lado, e, por outro, dos boiadeiros e marujos” (Serra, 2001, p. 227, nota 25).

Por ocasião do II Encontro de Nações do Candomblé, o babalorixá Luiz Sérgio Barbosa responde assim a uma indagação acerca da natureza dos caboclos e sua relação com os espíritos de indígenas:

⁶² Chica Baiana me contou que está na família de seu Pedro, o médium que a incorpora, há anos; esteve com sua tataravó, bisavó, o avô, ocasião em que fez, ela mesma, o parto do pai de santo. Chegou no Brasil pela Bahia, veio para o Maranhão e desceu para o Codó, onde foi adotada pela família de seu Légua Boji Buá da Trindade. São muitas as histórias de encantados que, não tendo relações de parentesco consanguíneo, foram adotados pelas famílias já estabelecidas, particularmente a de Légua Boji, que parece estar se ampliando constantemente.

⁶³ Há uma ampla bibliografia sobre os caboclos nas religiões de matriz africana, tanto tratados de forma transversal, quanto como foco das análises. A título exemplificativo, ver Ferretti (1993); Prandi (2001); Santos (2005); Maués (2005); Pereira (2017); Flaksman e Rabelo (2020); Fialho (2026).

O caboclo, ele desencarnado é um espírito. Mas você há de analisar que há caboclo serviçal e caboclo chefe. E nós não podemos, aqui, analisar há quantos milênios existem os caboclos e a sua desencarnação. Então ele pode ser um caboclo espírito porque nós não vamos qualificar o caboclo como egum e ele pode ser um caboclo deificado. Porque ele vem cá, incorpora, com o prodígio dele, faz o bem. (II Encontro de nações de candomblé, 1997, p. 94)

Assim, em parte podem ser caracterizados como entidades brasileiras e nativas⁶⁴, frequentemente associadas a indígenas, boiadeiros, marujos e outras figuras regionais, que se distinguem dos orixás tanto por sua origem quanto por seus modos de atuação ritual. Essa distinção, no entanto, não implica homogeneidade ontológica, uma vez que os caboclos ocupam posições ambíguas e variáveis nos diferentes sistemas religiosos. Mais do que isso, o termo pode significar sobretudo um caráter processual, algo como um modo específico de se manifestar e apresentar a depender do contexto ritual. No jarê da Chapada Diamantina (Banaggia, 2013), “caboclo” é a designação mais recorrente para quase todas as entidades, incluindo os próprios orixás, que são “caboclarizados”, isto é, passam a agir como caboclos: dançam ritmos mais ligeiros, conversam, bebem e interagem diretamente com os fiéis. No caso de um terreiro de umbanda de Valença, no Rio de Janeiro, Lucinda (2016, p. 205) trata de um processo de “caboclarização” de uma parenta falecida. Nas primeiras manifestações, assim conta sua interlocutora, a cabocla não emitia som, mas foi se tornando comunicativa ao longo do tempo, riscando o próprio ponto e “agora ela vem, emendou a interlocutora, mas já se “desligou” da família, está em outra dimensão. (...) Ela chega e abraça todo mundo, mas não é mais a família biológica dela, agora ela está na dimensão espiritual. Ela é nossa irmã, só que agora é cabocla”.

Em alguns sentidos, os praticantes podem fazer uma aproximação entre caboclos e eguns. Do ponto de vista do candomblé nagô, por exemplo, os caboclos podem ser aproximados dos eguns. Pai Paulo faz uma distinção importante nesse

⁶⁴ A ideia de “natividade” não está necessariamente adstrita a uma concepção de origem histórica. Mundicarmo Ferretti (2000), a partir da mina maranhense, afirma que os caboclos podem ser considerados brasileiros porque foi no território brasileiro que tornaram-se entidades. O que confere a “brasilidade”, nesse caso, é a localidade do encantamento e dos processos de manifestação. Nesse sentido, os encantados “estrangeiros”, turcos, etc., também podem ser “brasileiros” ou “nativos”.

sentido: a depender do espaço ritual de manifestação, a entidade pode ser manejada como um egum (no balé) ou um mestre (na jurema) (Pinto Filho, 2020, p. 118). Já em determinadas linhas de Umbanda, os caboclos são concebidos como espíritos de índios que desencarnaram, mas que se distinguem dos mortos comuns⁶⁵ por terem escolhido trabalhar para os orixás, atuando como mensageiros entre diferentes planos. Mas, em grande parte, os caboclos são definidos como encantados, nos termos que temos discutido até então. Na Ilha de Marajó, por exemplo, os praticantes referem-se aos caboclos como “gente encantada”, estabelecendo uma diferenciação em relação aos espíritos dos mortos. Em outras regiões, representam espíritos de indígenas ou brasileiros, como os boiadeiros e marujos, que se encantaram. Em vertentes como o candomblé de Belmonte e a encantaria marajoara, afirma-se que os caboclos se aproximam mais dos orixás do que dos eguns, sendo descritos como “vivos”.

Diferentemente do que ocorre nas outras vertentes que têm as encantarias como eixo central, as elaborações sobre a morte e o encante no âmbito da jurema se dão em uma chave ligeiramente distinta. Embora o termo *encantado* possa aparecer em determinados espaços internos à prática, como na chamada “Jurema de encante”, os interlocutores de Silva (2021) indicam que a definição predominante dos mestres é a de seres que passaram pela experiência da morte biográfica, e não de sujeitos que tenham evitado ou transcendido esse limiar. Os mestres e mestras são compreendidos como pessoas que “se passaram”, expressão utilizada para designar a morte enquanto transição, e não como fim absoluto. Trata-se de pessoas que viveram, trabalharam com a jurema em vida e que, ao morrerem, não se tornam mortos comuns, mas continuam

⁶⁵ Francelino de Shapanan, dirigente da Casa das Minas de Tóia Jarina em Diadema, São Paulo, faz uma distinção interessante, a partir do ponto de vista da mina. Ele afirma: “Embora se fale indistintamente de encantado e caboclo, há diferenças bem marcantes em suas maneiras e posturas, já que o encantado não seria o mesmo caboclo da umbanda e do terreiro de candomblé. O encantado tem uma postura muito própria. Na mina ele é perfeitamente individualizado, tem sua família, tem seu mito próprio, ele tem uma descendência, ele tem história, enquanto na umbanda e no candomblé ele perdeu sua memória ancestral” (2011, p. 321). Se, nesse sentido, o “caboclo da umbanda e do candomblé” remetem a uma perspectiva que os concebe como eguns ou mortos, em contraste com a vivacidade dos encantados da mina, essa diferenciação parece basear-se menos em uma tipologia e mais no grau de individualização da entidade. Veremos mais sobre a ideia de individualização e os mortos na próxima seção.

existindo como espíritos vinculados a esse universo religioso. Essa continuidade espiritual implica sua ida para as cidades da Jurema, onde passam a habitar territórios cosmológicos específicos e a atuar ritualmente junto aos vivos. Os mestres mantêm biografias que informam diretamente sua atuação no culto. É o caso, por exemplo, de mestras que foram “mulheres da vida” e mestres descritos como boêmios, feiticeiros ou curadores, características que não apenas persistem após a morte, mas estruturam seus modos de trabalho, suas preferências e suas formas de relação com os praticantes. Essa dimensão biográfica reforça a compreensão dos mestres como continuidades espirituais de pessoas concretas, cujas trajetórias não se apagam com a morte, mas se reconfiguram.

Nesse sentido, “se passar”, “virar fumaça” e “viajar” são termos que se referem à morte, mas também aludem “ao fato de que as pessoas podem vir a ser como os espíritos, ou seja, feitos da mesma substância que eles (fumaça), passando pela mesma experiência que eles ao tornarem-se mestres” (2021, p. 196). “Virar fumaça”, nesse sentido, designa a mudança definitiva de regime existencial, por meio da qual o humano assume a natureza dos seres que anteriormente cultuava e com os quais se relacionava ritualmente. A convivência intensa e o trabalho ritual contínuo podem produzir uma aproximação significativa entre humanos e espíritos, tornando a distinção entre suas naturezas porosa. Essa porosidade, contudo, é também marcada por riscos, em geral evitados através de processos de preparação⁶⁶ da pessoa. Um transe mal conduzido, uma incorporação excessivamente profunda ou a permanência prolongada em “viagens” espirituais às cidades da Jurema podem levar o praticante a

⁶⁶ Os processos de preparação visam permitir que essas aproximações entre pessoas e espíritos aconteça de um modo mediado, controlado, positivo, mitigando os riscos. Nos termos da autora: “Alguns juremeiros passam grande parte da vida “só cultuando”, ou seja, fazendo obrigações pontuais e participando de reuniões e demais rituais até eventualmente serem cobrados para que realizem outros ritos. Um deles é o “batismo”, quando “lava-se um copo” e com isso a entidade é firmada em sua versão material. Para outros, a opção é fazer uma “confrontação” ou “consagração”, atos que também materializam os espíritos e fortificam a relação destes com os médiuns. Em certa medida esses (e outros) atos são análogos à iniciação, contudo, mais que um modelo específico, remetem à importância do corpo passar a estar preparado – “juremado” – de modo a conformar um vínculo entre pessoa e entidade, para que uma se adapte e atue na outra e, mais do que isso, para que participem de maneira apropriada nos mundos de uma e de outra” (Silva, 2021, p. 195).

“se passar” ou “virar fumaça” antes do tempo, isto é, a morrer fisicamente, o que constitui um perigo a ser manejado. Nos termos de Silva,

nós e os espíritos já compartilhamos a mesma constituição ontológica pois “eles já foram (gente) como nós” até o momento em que morreram e passaram a fazer parte da Jurema. Mas essa mudança de regime existencial não é uma possibilidade futura, pois a constituição espiritual é como uma contraparte humana que pode ser atualizada em decorrência da própria coexistência desses mundos. Por isso, uma aproximação excessiva, o compartilhamento de substâncias ou a semelhança indevida entre as partes pode fazer com que o espírito perca sua força ou a pessoa se torne fumaça. (Silva, 2021, p. 199)

Os mestres e mestras cultuados no presente são, portanto, aqueles que, no passado, “se passaram” e “viraram fumaça”, integrando-se de modo permanente ao domínio espiritual da Jurema. Mesmo após essa transição, mantêm suas singularidades, temperamentos, gostos e histórias de vida, que continuam a orientar sua atuação no mundo dos vivos.

Menos do que uma oposição dura entre morte e vida, retomemos a proposição de Banaggia no sentido de pensar que as pessoas que se encantam “indicam um fenômeno que pode ser pensado como inverso ao do já nascer feito: trata-se de pessoas que não serão desfeitas pela morte” (2013, p. 357). Trata-se de entes cuja força pessoal é tamanha que torna altamente provável a transformação em entidades a serem cultuadas, perspectiva que converge com a proposição de Senna (1998, p. 205 *apud* Banaggia, 2013, p. 357, nota 375), segundo a qual muitas entidades, menos do que divindades absolutas, podem ter se originado de seres humanos extraordinários. Transitando entre os domínios da morte e do encante, esses espíritos oferecem não uma tipologia estática, mas um universo com o qual a relação está ritualmente mediada, de tal modo que as aproximações são viabilizadas em certas chaves acionadas a depender das circunstâncias. Caboclos, mestres, encantados, caruanas, pretos-velhos e mesmo certas figuras aproximadas aos eguns não se distribuem em pólos fixos, mas situam-se em um contínuo marcado por diferentes modos de atravessar - ou não - a experiência da morte.

3.3 Atravessar

Se as encantarias de modo geral situam-se como horizonte de possibilidades, essa não é a única forma de continuidade após o encontro com a morte. Como vimos no bojo da discussão sobre os ritos mortuários nas religiões de matriz africana (em particular na seção 2.3, desta tese), estes desempenham um papel central na definição dos destinos possíveis do espírito após a morte, compondo trajetórias variadas para o egum. Longe de constituírem um estado homogêneo, como temos visto, os mortos podem assumir diferentes posições ontológicas e rituais: vagar como espíritos errantes, encantar-se e emergir como variações de entidades caboclas ou encantadas, integrar o balé de um terreiro, ser entronizados ou alcançar o estatuto de ancestrais cultuados, como no caso dos Baba Egum. Essas possibilidades são influenciadas pela ação ritual da comunidade de santo, que intervém tanto para encaminhar eguns perigosos quanto para promover a individuação e o fortalecimento daqueles destinados à ancestralidade, compondo a continuidade transformada da vida terrena de uma pessoa individualizada.

Nos espaços rituais voltados ao culto aos ancestrais individuados como no balé dos candomblés ou nos terreiros de Itaparica, assim, a transformação do morto em ancestral não é concebida como imediata nem automática, mas como o resultado de um ciclo funerário complexo e progressivo, no qual o egum passa por estágios sucessivos de individuação, podendo adquirir forma, nome, voz e autoridade ritual. Apenas aqueles que foram iniciados ou exerceram funções relevantes na vida religiosa alcançam o estatuto de ancestrais reverenciados coletivamente pela comunidade de santo, enquanto os antepassados consanguíneos não iniciados permanecem restritos ao culto doméstico de seus descendentes. Ao tornar-se plenamente constituído, o egum passa a integrar o conjunto de forças que protegem, orientam e regulam a vida da família de santo, assegurando a continuidade do axé entre gerações e reafirmando a permeabilidade, cuidadosamente regulada, entre os mundos dos vivos e dos mortos.

Assim, no âmbito do culto a Egungun (de acordo com Elbein dos Santos, 1975; Santos e Elbein dos Santos, 1993; D'Amatto, 2020; Pinto Filho, 2024), as entidades que se manifestam no culto aos ancestrais divinizados são entendidas segundo critérios que articulam o estágio de evolução espiritual do morto, o conjunto de ritos fúnebres que lhe foi destinado e a função que passa a exercer no interior da comunidade. De modo geral, o termo egum designa qualquer pessoa falecida em sua condição inicial e ainda pouco diferenciada, enquanto as expressões Baba Egum ou Egungun referem-se à forma plenamente potencializada de ancestrais masculinos que, em vida, ocuparam posições de destaque religioso, político ou familiar, especialmente no contexto da tradição nagô. São ancestrais ilustres, frequentemente antigos sacerdotes, líderes de linhagem ou personagens centrais na manutenção da vida ritual, cuja presença se materializa por meio do *axó* ou *opá*, vestimenta sagrada composta por múltiplas tiras de panos coloridos, adornadas com búzios, espelhos e pequenos sinos. É por meio dessa roupa que o ancestral se torna visível e adquire estatuto pleno, pois a materialidade do *axó* viabiliza simultaneamente a corporificação, a voz e a comunicação ritual. Os Baba Eguns possuem vozes próprias, que podem variar entre tons graves e guturais ou registros extremamente agudos, e se comunicam com os vivos em iorubá, oferecendo orientações, advertências e conselhos à comunidade.

Em contraste com essa forma plenamente constituída de ancestralidade, os aparakás correspondem a eguns em processo de formação ritual, geralmente manifestando-se após a obrigação de três anos de morte. São espíritos mudos, cuja identidade ainda não foi revelada ou fixada, e que utilizam vestimentas simples, consistindo em um pano quadrado de cor única, frequentemente bordado com figuras como caveiras ou caixões. Apesar de sua condição incompleta, os aparakás exercem funções relevantes no culto, sendo descritos como ágeis, brincalhões e impetuosos, atuando como guardiões do espaço ritual. Sua movimentação constante ao redor do terreiro exige vigilância e controle por parte dos sacerdotes, especialmente dos ojés, que utilizam o *ixan*, vareta que serve para invocar, acompanhar e conduzir os eguns durante suas aparições, assegurando que a separação entre vivos e mortos seja

mantida. Os mandus ou manduás, assim como os aparakás, são espíritos mudos e de vestimenta simplificada, cuja função principal é a proteção dos espaços rituais durante as festividades. Sua presença assegura a integridade do terreiro e a contenção de forças potencialmente desordenadoras durante as grandes celebrações. Há também a figura do alaorun, cuja manifestação é frequentemente associada a aparições assustadoras e abruptas. Pinto Filho (2024, p. 109) afirma que é comum sua associação com a cobrança dos espíritos para que não sejam esquecidos.

Sigamos a trilha de Pinto Filho (2024) para pensar algumas aproximações e contrastes entre os terreiros de Baba Egum na Ilha de Itaparica e o culto aos mortos no âmbito do candomblé nagô de Recife. As formas de culto aos eguns coexistem de modo complementar com o culto aos orixás, compondo uma estrutura cosmológica na qual diferentes modalidades de relação com o sagrado são distribuídas em espaços, tempos e regimes rituais distintos. No caso do candomblé de Recife, a distinção ritual se dá na separação do espaço ritual de culto aos mortos no âmbito do balé, com uma ritualidade temporal e espacialmente distinta no terreiro com a construção de um quarto separado para esse fim. O balé consiste geralmente em uma construção pequena, sem janelas, situada nos fundos do terreiro, frequentemente isolada por uma antecâmara ou cortina, destinada a impedir a visão direta de seu interior, sobretudo por mulheres⁶⁷. Em Itaparica, por sua vez, há terreiros inteiramente dedicados ao culto dos Babá Egum, organizados em territórios próprios, cercados por áreas de mata e concebidos

⁶⁷ As interdições, nesse sentido, têm por pano de fundo uma distribuição de tarefas em termos de gênero. Complementar ao papel dos homens, as mulheres têm responsabilidades próprias, tais como a liderança na condução dos cantos rituais e a outorga de determinados cargos. Mãe Lu elabora para Pinto Filho (2020, p. 117) um contraste interessante na passagem para o domínio da morte. A singular periculosidade atribuída aos eguns femininos, propõe, decorre de uma inversão pós-morte. Se em vida as mulheres são ritualmente afastadas do domínio dos mortos, após a morte acredita-se que liberem uma força espiritual extraordinária, tornando-se entidades muito fortes no balé. Essa força é descrita como “mais pesada” e, em certos casos, difícil ou mesmo impossível de ser controlada ritualmente, como admitem os próprios ojés. Assim, embora o manejo cotidiano dos eguns seja masculino, o poder último no mundo dos mortos permanece associado a uma soberania feminina, encarnada tanto em Oya quanto nos próprios eguns Obinrin: “Oyamesan, ela quem comanda os eguns, ali dentro o reinado é dela. Os homens cuidam, mas no balé os eguns mais fortes são os da mulherada. Um egum de uma mulher é mais forte e pesado” (2020, p. 117).

exclusivamente para a presença dos ancestrais. Por fim, o autor sublinha uma diferença importante na manifestação dos eguns nas duas vertentes:

Um estranho paradoxo se faz presente: se em Itaparica a presença do ancestral é visível e tangível (a roupa e a voz), mas não pode ser percebida pelo toque e contato entre os corpos de vivos e mortos, em Recife, onde atualmente não há roupa nem voz, é na pele dos iniciados e em seu corpo que se manifesta o indício da presença dos ancestrais. Ali, eles se apresentam recorrentemente na forma de “visagens”, de sensações corpóreas momentâneas, ou em sonhos específicos. (Pinto Filho, 2024, p. 117)

Essas manifestações reforçam a ideia de que a ancestralidade é concebida como um processo relacional e graduado, no qual a materialização plena do egum não é a única forma de percepção da sua presença. Em todo caso, o domínio técnico do ritual e o cultivo das “boas distâncias” operam como ferramentas fundamentais para manter o espaço necessário entre vivos e mortos, assegurando que os ancestrais possam ser alimentados, consultados e honrados sem que sua potência vital provoque desordem, doença ou infortúnio entre os viventes.

Essa, como já vimos ao longo da tese, é uma preocupação constante, dado que os eguns desindividuais, errantes, apresentam muitos perigos para os vivos. Os diferentes contextos etnográficos de religiões de matriz africana demonstram certa distinção entre eguns que trabalham, atuando como entidades que, mesmo quando entendidas como eguns, *baixam* como variações de encantados, caruanas, mestres; e aqueles que não aceitam a condição de mortos, permanecendo apegados ao mundo dos vivos e representando risco aos humanos. Esses eguns errantes, para utilizar a concepção dos candomblés de Belmonte conforme Soares (2014, p. 25), são caracterizados por sua baixa capacidade de distinção entre domínios e tendem a se aproximar dos vivos, borrando fronteiras ontológicas e podendo exercer influência nociva. Por essa razão, constituem alvo de rituais específicos de atração, contenção e encaminhamento, evidenciando que mesmo os mortos indiferenciados não permanecem fora do alcance do aparato ritual, inclusive com o recurso às mesas brancas, processos de desobsessão ou os lamentos às almas.

Esses eguns ficam em um registro mais genérico, desindividuado, suas identidades são indistintas. Essa indistinção talvez seja justamente o ponto alto do perigo que representam. “Os mortos perdem uma parte significativa de suas faculdades discriminatórias”, como afirmou Barbosa Neto (2012, p. 225): “são espíritos perigosos não porque sejam necessariamente maus, embora, claro, também possam ser, mas sim porque não sabem distinguir ou então porque a sua capacidade de diferenciação é muito baixa”. A partir do jarê, Banaggia (2013, p. 337) afirma que as reações de temor diante das aparições e sombras⁶⁸, fundamentam-se no reconhecimento de que tais presenças são portadoras de uma “antiforça”, capaz de anular o axé, provocar doenças e gerar estados de enfraquecimento físico e espiritual. Diferentemente dos caboclos, considerados entidades de luz e passíveis de diálogo ritual, as sombras dos mortos não admitem negociação, pois sua busca por vitalidade implica a drenagem da energia dos vivos, frequentemente exigindo a intervenção de curadores para a recomposição do equilíbrio. A percepção visual dessas presenças não é generalizada, sendo atribuída a indivíduos dotados de sensibilidade mediúnica específica, como grandes curadores, que descrevem as sombras como simulacros humanos cujos pés não tocam o chão. Assim, é fundamental manter a fronteira entre os mundos bem delimitada através do silêncio e da indiferença ritual.

As aproximações entre eguns e exus pode dar lugar àqueles conhecidos como o povo de rua (tratados em suas variações por Carvalho, 2003; Cardoso, 2004; Soares, 2014, Leistner, 2014, Santana Júnior, 2021, entre outros): exus e pombagiras que se apresentam como espíritos que, em suas vidas terrenas, ocuparam as margens da sociedade, tais como malandros, prostitutas, bandidos e boêmios, e que continuam a circular no plano mundano após a morte, especialmente aqueles marcados pela liminaridade e pela ambiguidade. Essa liminaridade constitutiva permite que atuem como mediadores privilegiados entre o mundo material e o espiritual. São, desse

⁶⁸ A definição de sombra, nesse caso, é de um “amálgama da pessoa que se foi somada a algo das entidades que lhe acompanharam em vida” (Banaggia, 2013, p. 356).

modo, associados aos espaços fronteiros, como encruzilhadas, ruas, cemitérios e portas, exercendo a função de guardiões dos caminhos. A eles é atribuída a capacidade de abrir e fechar passagens, tanto no plano espiritual quanto no cotidiano dos praticantes. Sua atuação volta-se diretamente para demandas pragmáticas da vida diária, incluindo questões financeiras, amorosas, de saúde e proteção contra inimigos ou forças adversas. Essa proximidade com o mundo concreto confere a essas entidades um papel fundamental na mediação entre o sagrado e as urgências da existência ordinária, sua natureza permitindo um trânsito em territórios restritos e mesmo indesejados, o que também lhes permite lidar com energias consideradas pesadas ou densas. Sua atuação envolve práticas de descarrego, limpeza espiritual e proteção do terreiro contra feitiçarias, ataques espirituais ou a ação de espíritos obsessores. Por não estarem submetidos a preceitos morais absolutos, são considerados entidades “mais rápidas” e eficazes na resolução de conflitos, sobretudo em situações nas quais outras entidades poderiam hesitar em função de critérios como merecimento ou pureza moral. Nesse sentido, sua ambiguidade ética não representa necessariamente desordem, mas uma forma específica de racionalidade ritual que toma para si as dores, os vícios, os desejos e as estratégias de sobrevivência dos cotidianos marginalizados.

Nesses casos, entretanto, ainda estamos lidando com uma dimensão de individuação. Essas entidades tidas como integrantes do povo de rua - que também podem ser entendidas como caboclos ou encantados a depender do contexto em que se manifestam, da vertente religiosa e do manejo ritual, como vimos na seção anterior, são em geral reconhecidas por um nome que remete a alguma localização geográfica, um contorno social e uma trajetória biográfica. Leistner (2014, p. 8-9), a partir da quimbanda afrogaúcha, fala em “Pombagira Maria Padilha” como uma “mulher de sete homens, dona de um cabaré”, cuja habitação são os cemitérios, e “Zé Pelintra, Exu muito respeitado, (...) um típico malandro urbano, marginal dos recantos mais obscuros do subúrbio, por onde seu espírito continua a perambular enquanto aguarda ser convocado a baixar em algum terreiro”. Nesse sentido, “as narrativas que descrevem o passado vívido dessas entidades podem ser recuperadas através dos

pontos cantados, cantigas rituais que acompanham as atividades litúrgicas de práticas como a Macumba, Umbanda, Quimbanda, Jurema e outras denominações” (2014, p. 8-9, nota 4), permitindo entrever alguns fragmentos dessas trajetórias. No entanto, como Cardoso (2004) chama atenção, não se trata de biografias lineares ou acabadas; elas existem em um espaço de tensão narrativa entre a narração excessiva e a obscuridade. Embora existam detalhes sobre suas vidas passadas, essas histórias são frequentemente fragmentadas, ambíguas e envoltas em mistério, oscilando entre uma certa coletivização de experiências e a singularidade da trajetória de cada entidade:

As histórias sobre a vida dos espíritos que você encontra em rituais ou que podem cruzar seu caminho no dia a dia são tão evasivas quanto os próprios espíritos. As intermináveis histórias que você ouve sobre as pessoas da rua nunca dizem exatamente onde elas moravam; nunca dizem exatamente quando suas vidas aconteceram; nunca dizem exatamente o que elas faziam na vida. Não é que esses detalhes não sejam importantes, pois fragmentos sempre surgem nas conversas. As referências, no entanto, são sempre ambíguas, com detalhes se acumulando aqui e ali, tecendo uma colagem impermanente de memórias que dá imagens fragmentadas de quem os espíritos eram. (Cardoso, 2004, p. 103, minha tradução)

No entanto, gostaria de pensar mais uma nuance da questão a partir do trabalho de Anjos (2025). A indistinção constitutiva desses eguns parece borrar as próprias fronteiras entre eles. Os processos de desindividuação, nesse sentido, poderiam levá-los a se encostarem nos vivos, tornando progressivamente frágil a distinção entre um e outro. Mas também podem se amalgamar com outras entidades e mesmo entre si. Um caso trazido à tona por Anjos (2025) mostra uma manifestação capaz de dar lugar mesmo à indistinção dos eguns errantes, em um processo radical de desindividuação. O exu rastejante aparece como uma manifestação que conjuga o “absolutamente abjeto” com o “quase divino”, apresentando uma performance ritual de extrema humilhação e sofrimento, apresentando-se como a cristalização de um estado agonizante que vem ao final da sessão para consumir todos os restos ritualísticos: tocos de vela, restos de comidas, “carregando pesadamente todo o mal desprendido durante o ritual”. Sem um nome, caracteriza-se justamente pela ausência de uma identificação individualizada ou de uma história pessoal:

Esse exu rastejante, que podia chegar como um zé caveira, o Tranca Rua tranca rua das almas, Mangueira, talvez possa ser mais perigosamente pensado nas proximidades dos eguns, os espíritos apenas presentes enquanto seus corpos de outrora estão simplesmente mortos. Nada é menos perigosamente controlável do que espíritos que não são – nem exu, nem caboclos, nem orixás, nem encantados, portanto, nada se não o imediatamente potente, uma ancestralidade, na maior parte das vezes, sem nome nem memória. O estado de simplesmente morto – do egun – é um processo de desindividuação da força vital em que entidades espirituais podem se condensar se compactando na forma de falanges. Se poderia presumir que aquele antigo exu que aparecia rastejando era a composição de ancestralidades indiscerníveis, uma falange de eguns, uma condensação descomunal de forças ancestrais sem memória sob um chamado que o torna tão cativo quanto perigosa e desmesuradamente potente. (Anjos, 2025, p. 6-7)

Esses eguns que se manifestam na forma de exu rastejante são os eguns desindividuados, sem nome e sem história, esses de quem já ninguém lembra o nome ou não se sabe nada dos rastros de suas passagens humanas, que povoam e assombram os mares e as terras manchadas de sangue, cujas existências podemos não conhecer pessoalmente, mas conhecemos historicamente, para usar uma formulação de James Baldwin. Mas esse mínimo indício dessa existência passada e aparentemente esquecida encontra espaços de manifestação nesse universo cosmológico que não ignora nem mesmo os aspectos mais violentos e duros da vida negra no mundo antinegro. Nos termos de Anjos (2025, p. 6), “que a espiritualidade possa também tomar a forma da queda é o que permite que humanos pensem e dancem como e com divinos caboclos, como orixás santificados, como resplandecentes espíritos de luz”. Não para encontrar uma saída fácil, um atalho ou um tom celebratório ignorante daquilo que é violentamente inominável, mas de uma forma capaz de colocar-se de pé no rastro desses acontecimentos irreparáveis, encarando sua aspereza de frente.

Encaminhando-nos para o fim desta seção, retomemos uma questão levantada por Siqueira (2012). Procederei a uma citação um tanto longa, mas porque ela ajuda a retomar alguns pontos que vimos até aqui e dar seguimento à reflexão da autora:

Como se sabe, discute-se se os orixás, exus e caboclos, que foram humanos, não seriam por isso eguns, isto é, mortos. (...) Por ora, a título de resumo, diria que, em minha experiência de campo, os eguns eram tidos por bastante diferentes de todos

os outros caboclos, sejam eles antepassados ou não (e mesmo seu Martim – o marinheiro bêbado –, que é um espírito de morto, não era por isso considerado um egum). “O exu, ele vive, não é morto”, me explicava Juca, e o mesmo poderia ser dito para caboclos, orixás e marinheiros (...). Porém, os mortos comuns, mesmo sem vida, não deixam de influir. A diferença é que sua influência em geral é considerada nefasta (...). Como não poderia deixar de ser, houve exceções. Em uma delas, vi uma senhora incorporar sua mãe morta recentemente, e isso não foi considerado um problema. Em duas outras ocasiões, ouvi falar de sessões eventuais de “mesa branca” presididas por pais ou mães-de-santo, realizadas nos próprios terreiros de candomblé, onde se invocaram eguns à maneira kardecista. Em outra, ainda, ouvi falar de uma moça, crente, cujo pai morto recentemente incorporou na filha para dizer que tinha sido assassinado. (Siqueira, 2012, p. 155, nota 20)

A descrição etnográfica de Siqueira sobre os modos de perceber as evitações em relação aos eguns e suas exceções faz pensar que a diferença está no fato de que exus, marinheiros, caboclos, encantados são forças que encontraram um modo de se manifestar mais ou menos organizado: uma ancoragem. Como vimos, os Baba Eguns, para serem cultuados, precisam passar por um processo de preparação que dura anos, até atingirem o estado que permite maior aproximação com os vivos – embora os riscos nunca estejam de fora, estão manejados de modo a permitir a interação pela voz, pela roupa, pela expressão “corporal”. De outra parte, Pai Paulo elaborou com Pinto Filho (2020) em sentido próximo:

Pai Paulo aludia às possíveis analogias dentro dos universos religiosos, “um morto é um morto”, uma definição sobre a transformação das pessoas pelo advento da morte. É uma condição geral. Por isso, é preciso “individuá-la” a partir do território em que se desenvolve o ritual, pois ao entrar em relação com esses espaços rituais o espírito se transforma: se for no balé, será um egum, se for na jurema, um mestre. Ou seja, tem-se um modo de diferenciação consciente contra um fundo de possíveis similaridades que a coletividade instaura. (Pinto Filho, 2020, p 118-119)

Os eguns ou mortos, nessa chave que atemoriza os praticantes, talvez sejam como energias descontroladas, desorganizadas, indiscerníveis, cuja aproximação pode atribular os vivos na medida em que não esteja mediada pelos mecanismos necessários. A exceção confirmando a regra, as manifestações de mortos através das ferramentas do kardecismo, por exemplo, promovem essa mediação ou modulação necessária para que a incorporação ou manifestação seja possível sem acarretar

grandes danos à pessoa. Mesmo o exu rastejante e seu amálgama de eguns encontra uma mediação ritual que permite a manifestação sem tomar de todo a ponto de causar prejuízos ao médium. Sebastião, praticante no âmbito da encantaria marajoara, sustenta para Vasconcelos que

o cruzamento de linhas não pode abolir suas diferenças mais ásperas, suas divergências, para manter seu solo restritivo de criação, respeitando os valores próprios de cada prática. **Essa é a única forma de lidar com essas energias: tendo uma linha mestra de fundamento, para conseguir manejá-las** (Vasconcelos, 2020, p. 114, meu grifo).

É preciso ancorar as energias, respeitando as singularidades próprias e os modos que cada prática elaborou para que seja possível manejá-las e, assim, compor com elas em um sentido desejável a partir de certo repertório ritual. Modular o indiscernível, ancorando-o, se faz fundamental.

Por fim, retomemos uma aproximação entre as crianças e os mortos tal como propôs Barbosa Neto (2012, p. 225-227) a partir do trabalho de Serra (1978) sobre os erês. É exatamente a incapacidade de discernir e diferenciar que aproxima as crianças dos mortos. Para Serra (1978), os erês ocupam posições liminares, localizando-se nos interstícios entre o mundo dos vivos e o domínio invisível. O erê, em particular, não se confunde nem com o orixá imortal nem com o iniciado humano, operando como uma figura mediadora e ambígua, que torna difícil sua classificação. Essa condição manifesta-se em comportamentos associados à “sujeira” e à desordem, entendidas não como impureza moral, mas como incapacidade de discernir: precisam aprender as distinções entre certo e errado, bem e mal, limpo e sujo. Isso as torna extremamente perigosas, na medida em que esses filtros lhes escapam.

Os mortos, por outro lado, são frequentemente concebidos como seres que perderam parte significativa de suas faculdades classificatórias, tornando-se perigosos não por serem necessariamente maus, mas por não saberem distinguir. Retomando os termos de Barbosa Neto, “distinguem-se os mortos como aqueles que não distinguem muito bem, e, muitas vezes, não distinguem as próprias separações que constituem a sua relação com os outros seres, como, por exemplo, os humanos” (2012, p. 226), o que

os leva, muitas vezes, a insistirem em permanecer junto aos vivos, borrando fronteiras ontológicas fundamentais. Essa propriedade torna os eguns suscetíveis tanto à manipulação humana, em contextos de feitiçaria, quanto à possibilidade de se fazerem passar por outras entidades, enganando os vivos. É, portanto, sua indistinção que os torna simultaneamente potentes e perigosos, frase que também se estende ao caso dos erês. Essa mesma propriedade, no entanto, produz efeitos distintos. Se nos mortos a incapacidade de discriminar exige distância, contenção e evitação ritual, nas crianças ela se converte em potência ambígua e criativa. A obscenidade de sua conduta verbal, longe de indicar corrupção, aparece como a contraface de uma inocência radical, que as torna imunes à vergonha e ao escândalo, de tal modo que “os erês abençoam quando xingam, e limpam quando parecem sujar” (Serra, 1978, p. 275). Passaremos agora a outras nuances da relação dos espíritos associados às crianças e a morte.

3.4 Negociar e adiar

Em diversos contextos africanos e de matriz africana aparece a figura das crianças que passam seu tempo indo e voltando entre o Orum e o Aiyê, sem nunca permanecerem muito tempo na terra. Natimortas ou falecidas em tenra idade, são geralmente conhecidas como abikus. Na tradição iorubá, de acordo com Verger (1983), os abikus são compreendidos como crianças espiritualmente vinculadas ao Orum, pertencentes a sociedades celestes denominadas *egbé orun*, com as quais mantêm pactos prévios que explicam seu ciclo recorrente de nascimentos e mortes precoces. A preferência dos abiku pelo mundo dos mortos não decorre necessariamente de rejeição ao mundo dos vivos, mas do compromisso assumido com seus companheiros no céu, aos quais prometem não se ausentar por muito tempo. Esse vínculo é reforçado pela autoridade exercida por figuras como Iyajansa, líder da sociedade masculina dos abiku, capaz de atrair coercitivamente o espírito de volta ao Orun caso ele tente romper sua promessa e permanecer na Terra. Nesse contexto, observa-se um paradoxo afetivo:

frequentemente, o cuidado e o apego intensos dos pais humanos funcionam como gatilhos para o retorno do abiku, revelando que o afeto terreno, por si só, é insuficiente para dissolver laços espirituais previamente estabelecidos.

A possibilidade de interromper esse ciclo reside no conhecimento dos segredos do pacto do abiku, tais como suas quizilas, o nome de suas vestes celestes ou as condições específicas de sua promessa de retorno. Quando esses segredos são revelados, sobretudo com a consulta aos oráculos, os pais podem recorrer a técnicas e oferendas para evitar os gatilhos do retorno ou adiá-los continuamente⁶⁹:

nossas histórias de Ifá nos dizem que oferendas feitas com conhecimento de causa são capazes de reter no mundo esses abiku e de lhes fazer esquecer suas promessas de volta, rompendo assim o ciclo de suas idas e vindas constantes entre o céu e a terra, porque, uma vez que o tempo marcado para a volta já tenha passado, seus companheiros se arriscam a perder o poder sobre eles. (Verger, 1983, p. 139)

Assim, as oferendas intencionam que o abiku esqueça⁷⁰ seus tratos com seus companheiros e o tempo faça o poder de influência deles esmorecer, embora ainda continuem a chamá-lo em lugares liminares, tais como muros, regatos e lugares

⁶⁹ Alguns casos descritos por Verger (1983, p. 139-140) ilustram esses expedientes mobilizados como um princípio recorrente nas práticas relacionadas aos abiku: uma vez revelado o segredo do acordo, torna-se possível quebrar ou contornar sua cláusula desencadeadora e, assim, adiar a morte da criança. Assim, conta as experiências de diferentes mães que recorreram a expedientes rituais destinados a frustrar ou suspender o cumprimento da promessa feita pelo abiku à sua sociedade celeste, promessa cujo conteúdo é revelado por meio da consulta ao oráculo de Ifá. Em um primeiro caso, a criança havia prometido regressar ao mundo espiritual quando o fogo mantido por sua mãe se apagasse; orientada pela adivinhação, a mãe colocou no braseiro um tronco de bananeira, cuja natureza úmida e esponjosa faz com que demore a consumir-se, criando a aparência de que a lenha nunca se extingue e, assim, adiando o momento estipulado para a morte. Em outro caso, o pacto previa que o abiku partiria quando o pano com que era carregado como bebê se rasgasse; para impedir que o sinal se realizasse, os pais reforçaram o tecido com pele de cabra, tornando-o resistente e neutralizando o gatilho ritual associado ao retorno. Por fim, Verger relata o caso de uma jovem cujo compromisso com seus companheiros celestes determinava que ela morreria no dia de seu casamento; para evitar que a condição prevista se concretizasse, seus pais conduziram-na subitamente à casa do marido, sem anúncio público ou fixação formal da data, impedindo que o marco temporal fosse reconhecido e, desse modo, prolongando sua permanência no mundo dos vivos.

⁷⁰ O esquecimento como um fator central e espelhado com a ideia de “fazer o morto”, cf. Capítulo 2, seção 3 desta tese. Os abikus, nesse caso, devem esquecer a vida no Orum e os combinados com seus amigos de sociedade para terem a chance de viver uma vida plena no Aiyê; em contraste, os ritos funerários podem ser vistos como voltados a propiciar também um esquecimento do morto da vida terrena, progressivamente amenizando sua vontade de retorno, para que possa vir a ocupar outra posição na cosmologia, podendo inclusive ser cultuado, na medida em que se desprende de um apego excessivo aos vivos que pode se fazer prejudicial.

pantanosos. Para evitar essas comunicações, algumas medidas são tomadas, como a colocação de guizos ou pulseiras metálicas para que o barulho os assuste e não permita uma aproximação a recordar os combinados. Complementarmente, procedimentos corporais e rituais, tais como incisões, aplicação de pós litúrgicos e a atribuição de nomes simbólicos como Kòkúmó (“não morra mais”) ou Bánjókó (“senta-se comigo”), visam “fechar o caminho do céu”, integrando definitivamente a criança ao mundo dos vivos e permitindo-lhe seguir um curso de vida considerado normal (Verger, 1983).

De um modo geral, impera a ideia de que os abikus não devem passar pelos ritos iniciáticos (Bastide, 1961; Verger, 1983; Augras, 1994; Rabelo, 2014; Goldman, 2023). Como afirma Goldman a partir do candomblé angola, a proximidade excessiva com a morte implicaria em um vínculo anterior com a divindade, de modo que as condições de negociação envolvem a vedação à iniciação, tanto “porque ela já “pertence” a uma divindade; [quanto] porque não parece adequado, ou mesmo possível, “fazer” (iniciar) aquilo que, paradoxalmente, é “dado” como já “feito””. (Goldman, 2023[2012], p. 172). Nesse sentido, o abiku é alguém que não precisa ser “construído” pelos vivos, pois já pertence intrinsecamente ao domínio das entidades. Por essa razão, em vez da iniciação tradicional, essas crianças costumam receber apenas precauções mágicas e oferendas para convencê-las a permanecer na terra e não retornar aos seus companheiros no Orum.

Em alguns casos, concebem-se outros modos de fixar os abikus que passam pela iniciação. Ordep Serra, em seu estudo sobre os erês⁷¹ em outro contexto do candomblé angola, fala dos casos de crianças que nascem no *orunkó*, a camarinha ou quarto sagrado onde ocorrem as iniciações, e são imediatamente iniciadas para que se prendam à terra. Barbosa Neto aborda um caso cuja resolução também passou pela

⁷¹ *Erê* é um termo que comumente se emprega para referir-se a entidades relacionadas às crianças nas religiões de matriz africana, embora, como quase tudo, não se trate de uma homogeneidade. Os erês no candomblé são entidades que participam do compósito pessoa-orixá, que tendem a simplesmente sumir com a morte do iniciado. Em verdade, ao longo da vida e de acordo com o grau de amadurecimento do iniciado na religião, a incorporação do erê vai gradualmente rareando. Em outros contextos religiosos, como a umbanda, o erê corresponde ao espírito de uma criança que faleceu e incorpora nos praticantes. Sobre a questão, ver Serra, 1978.

iniciação, embora esse fator tenha sido crucial para encaminhá-la de uma forma específica:

Pai Luis, ‘espírito fujão’, teve a sua fuga adiada, e quem o trouxe de volta, impedindo que fosse definitivamente embora, foi Iansã. Por ter nascido em um sábado, ele provavelmente seria da Oxum, orixá a quem pertence tal dia, mas Iansã, seguramente por ser a ‘rainha dos mortos’, foi quem o ‘segurou’ do lado de cá. Nunca me deparei com o termo abiku, ou becú, que tanto Norton Corrêa (2006) quanto Reginaldo Braga (2003) encontraram em suas pesquisas de campo realizadas na cidade de Porto Alegre. Mas quando mencionei a Pai Luis a existência de tal expressão, perguntando se este poderia ser o seu caso, ele assentiu com a cabeça. (Barbosa Neto, 2012, p. 23)

A presença de um orixá capaz de relacionar-se com os domínios da morte, assim, parece ter sido crucial para o sucesso da iniciação, mediando uma aproximação que de outro modo poderia se fazer negativa. Augras (2003) afirma que a vedação à iniciação do abiku e, conseqüentemente, da raspagem da cabeça, se dá em razão do ato iniciático voltar-se para propiciar a permeabilidade da cabeça às forças do além: sem uma barreira a dificultar os chamamentos dos irmãos da confraria daquele que já tem uma proximidade extremada com os planos espirituais, o abiku viria a óbito imediatamente. Em seus termos, “aquele a quem se subtrai cotidianamente à morte não deve, portanto, se expor jamais a ela. O laço que o liga à vida é tão tênue que se deve evitar toda tentação a essa pessoa” (Augras, 2003, p. 78). A criança que escapa a sucessivas tentativas de “retorno ao não nascimento” será constituída por um estado de liminaridade que “opõe à delimitação instituída pelos ritos de passagem”.

O abiku, concebido como um morto-vivo ou como um espírito que reencarna de forma incessante, ocupa uma posição marginal marcada por um estado permanente de alteridade. Essa condição impede o acesso a outro tipo de desdobramento ritual, a possessão, uma vez que a manifestação do orixá pressupõe uma “cabeça” ritualmente preparada segundo os preceitos estabelecidos. No caso do abiku, tudo se passa como se ele, ao encarnar o próprio duplo, não estivesse disponível para a manifestação do Outro divino. O domínio da morte, entendido como Outro absoluto, opõe-se ao universo dos deuses, razão pela qual, nas comunidades de candomblé, o culto aos orixás mantém-se rigorosamente separado do culto aos espíritos ancestrais: “a

iniciação opera, de algum modo, uma domesticação da morte no plano simbólico, necessária à construção ritual da dualidade que, no instante culminante da possessão, se faz síntese” (Augras, 1994, p. 78). Se os rituais iniciáticos voltam-se a essa permeabilização ou à preparação para que a aproximação das divindades seja possível em uma chave positiva, é como se os atos rituais para cuidar que os abikus tenham uma vida terrena longa sejam, ao contrário, de um modo geral voltados para marcar o distanciamento de uma aproximação intensiva com o Orum e as divindades.

Verger (1983) argumenta que as crianças que nascem em circunstâncias excepcionais se agrupam em uma mesma categoria, traçando, assim, uma aproximação entre os abikus e os gêmeos ibeji. Ambos são percebidos como categorias singulares de crianças cujo vínculo com o mundo dos vivos é considerado mais frágil ou complexo. Essa associação é reforçada pela ligação com Obatalá (Duduá), orixá da criação, nessa perspectiva relacionado a nascimentos incomuns, como os de gêmeos, abikus, albinos ou indivíduos com características corporais consideradas extraordinárias.

Os Ibeji são entendidos nas religiões de matriz africana como gêmeos sagrados, personificando o princípio da gemelaridade, da continuidade da vida e da renovação do mundo, sendo concebidos como entidades ligadas à jovialidade, à vivacidade e à inocência. O caráter excepcional de seu nascimento, por virem sempre e apenas em dupla, os aproximaria, nesse sentido, aos abikus. Os rituais que lhes são dedicados configuram uma das chaves para a análise de Verger. Uma cerimônia observada por ele (Verger, 1983, p. 158, nota 7) em Porto Novo, no Benim, ilustra de modo exemplar a questão. O ritual consistia na realização de oferendas alimentares dirigidas simultaneamente a essas duas categorias de crianças, reunindo em um mesmo culto aquelas que “não desejam permanecer no mundo” e aquelas que “nascem duas ao mesmo tempo”, ambas singularizadas pelas circunstâncias excepcionais de seu nascimento. Na ocasião, Verger registrou a presença de oito estatuetas de madeira, sendo seis representações de abiku e duas de ibeji, todas vestidas com tecidos da mesma qualidade. Essa uniformidade simbólica indica que, na concepção tradicional,

tais entidades são percebidas como pertencentes a uma mesma sociedade espiritual, a *egbe orun*. A oferenda do caruru, central no culto aos ibeji no Brasil, reproduz de forma significativa a cerimônia destinada aos abiku no Benin. Tal convergência ritual evidencia que abiku e ibeji ocupam posições liminares próximas, situando-se nas margens do mundo dos vivos e exigindo, por isso, cuidados rituais compartilhados, voltados à garantia de sua permanência, estabilidade e equilíbrio na terra.

O candomblé brasileiro permite evidenciar uma aproximação adicional (cf. Augras, 1994, p. 83), na medida em que, assim como não se realiza a raspagem ritual da cabeça de um abiku, tampouco se prepara a cabeça para a recepção de Ibeji (como também demonstraram Flaksman, 2014, no caso do candomblé ketu, e Pinto Filho, 2020, a partir do nagô pernambucano). Nesse caso, a interdição não se fundamenta em um risco ritual associado ao procedimento, mas em outra lógica, qual seja, a ideia de que Ibeji não se manifesta por meio da possessão. Embora as pessoas sob sua tutela possam ser iniciadas e, inclusive, ocupar posições hierárquicas elevadas no interior do culto, o orixá prescinde da incorporação ritual, abstendo-se de se manifestar diretamente no corpo de seus devotos. A questão seria menos de um capricho dos deuses e mais de uma “impossibilidade estrutural”: o orixá se apresenta como sendo ao mesmo tempo *um* e *duplo*, de modo que tratar-se-ia de um *ori* cuja dualidade já se encontra presente, impossibilitando a função de estabelecimento da alteridade dos ritos iniciáticos. Nos termos da autora:

O desdobramento e a síntese já são instaurados pela singular condição da situação gemelar. Encontramos aqui, como para os *abiku*, um estado permanente de alteridade, uma ambiguidade que pode deslizar para o reino da liminaridade. Duplo por definição, o gêmeo iorubá apresenta a mesma estranheza que constitui a marca da comunidade das crianças do além, isto é, daquelas que parecem condenadas a serem apenas a expressão de um puro desejo fantasmático. (Augras, 1994, p. 83)

Nesse sentido, Ibeji, de modo geral, se faz presente de outros modos, já que não é iniciado de forma individualizada no *ori*; sua presença ritual manifesta-se sobretudo por meio dos erês, estados infantis associados aos orixás dos iniciados. Os erês atuam como agentes de renovação da energia ritual após a retirada dos orixás, expressando-

se por meio de comportamentos lúdicos, pedidos de presentes e de contribuições rituais, reafirmando o caráter vital, brincalhão e regenerador atribuído aos Ibeji. No caso do jarê da Chapada Diamantina, Banaggia (2013, p. 307) afirma que as festas sempre terminam com um toque para Cosme e Damião, associados aos gêmeos. Seu amigo Elias estabelece uma aproximação direta com os Ibeji e lhe conta:

Segundo o mito, muito tempo atrás havia num reino africano um par de irmãos absolutamente idênticos, já por isso considerados muito especiais. Certo dia, durante uma celebração às entidades, a Morte chegou ao reino dizendo que iria levar consigo todos os seus habitantes, assim que o couro dos atabaques parasse de soar. Diante da sina nefasta, os irmãos tiveram uma ideia e decidiram se revezar nos atabaques, de modo que um pudesse descansar enquanto o outro mantinha a música viva, estendendo indefinidamente a duração da festa. Como eram idênticos e trocavam de lugar quando a Morte estava distraída, ela não foi capaz de distingui-los e imaginou que se tratava de uma mesma pessoa tocando ininterruptamente. Cansando-se de esperar, ela finalmente desistiu de seu intento e deixou o reino sem levar nenhum de seus habitantes. Os gêmeos foram saudados como heróis, tendo vindo eles próprios, posteriormente, a se tornarem divindades. (Banaggia, 2013, p. 360)

Como afirmou Banaggia, de um modo que pode ser estendido a outras vertentes das religiões de matriz africana, bater jarê é manter vivas práticas cuja interrupção implicaria o risco de comprometer a própria ordem da vida. Ainda que atravessada por adversidades e pelas insidiosas ameaças aos modos de vida das comunidades negras e suas práticas sagradas, seguir insistindo nas conexões e manifestações constitui, entre tantas coisas, uma escolha deliberada de seus adeptos por uma forma de existência marcada pela vitalidade e pela afirmação da vida. Se a morte prematura antinegra persegue incessantemente a aniquilação total e o fim categórico, Iku é impulsionador de um movimento vital de afirmação e continuidade, a criatividade dos Ibeji permitindo que uma batida e um passo de dança permitam inscrever, infinitamente, mais uma possibilidade de seguir. Tocar os tambores ininterruptamente, seguir dançando, brincar, dar um novo conselho, fazer mais uma oferenda, dar lugar aos encontros e conexões que emergem das infinitas possibilidades de manifestação, dar vazão aos encontros entre entes em diferentes estados de existência, ouvir ou contar *mais uma história*, tudo aquilo que engana, contorna, encanta

e adia a morte por mais um e outro instante, propiciando, como diria Despret (2023), *mais existência* para os mortos como também para os vivos.

Longe de qualquer pretensão de classificação geral dos espíritos, de conformação de uma tipologia ou um conjunto fechado, coerente e homogêneo, o presente capítulo pretendeu ser uma incursão na paisagem espiritual da religiosidade de matriz africana, tendo por eixo as variações das entidades em suas relações com a morte. É com a multiplicidade, as aproximações, contrastes e com os ruídos que ficamos. Seguimos para o próximo capítulo junto com a polifonia que compõe esse universo, pois é *com* ela que proponho seguir pensando os sentidos da morte e da experiência negra na diáspora em uma perspectiva que emana das religiões de matriz africana, suas entidades, seus rituais e seus praticantes. A partir daí, o próximo capítulo se dedicará a colocar em contato as percepções sobre a morte e a presença dos espíritos com as asperezas que a *morte negra* impõe; a reflexão é marcada transversalmente pelas concepções de negritude e tempo implicadas nessas emanções emergentes das religiões de matriz africana, assim como nos deteremos particularmente nas noções de sonho e suas inflexões sobre o tempo ancoradas nos terreiros para pensar os experimentos de liberdade no cuidado com os mortos e as possibilidades de vida que, enfrentando o meio antinegro em que se constroem, também emanam desses contextos.

Capítulo 4 - Pensar a morte negra com os espíritos

4.1 Contar uma história, instaurar a vida

A quem pertence a história? Esta pergunta abriu um painel composto por Rosana Paulino e Denise Ferreira da Silva (2020). Paulino é uma artista que trabalha recorrentemente tanto com as suas memórias familiares como com uma iconografia típica da população negra no Brasil colonial e escravista (Pinacoteca de São Paulo, 2018; Paulino, 2011, 2019; Ferreira, 2024). Especificamente, algumas fotos tiradas no contexto da Expedição Thayer, liderada por Louis Agassiz, um zoólogo que queria provar a superioridade da etnia branca sobre as outras. Para defender seu ponto de vista racista, Agassiz encomendou uma série de fotografias antropométricas⁷² a Augusto Stahl, fotógrafo que vivia no Rio de Janeiro por volta da década de 1860. A intenção era retratar essas figuras em caráter científico, de forma que homens e mulheres negros foram fotografados em três posições diferentes: de frente, de costas e de perfil. Sujeitos frios e distantes retratados apenas como tipos, coisas, objetos, elementos a serem medidos, observados cientificamente e estudados. Paulino intervém nessas fotos bordando coração, feto, raízes e galhos na figura humana retratada, dissolvendo a suposta neutralidade científica para destacar as forças que a compõem, reveladas no ato de costurar⁷³. Isso faz com que, em grande parte, não se trate de lidar exatamente com “aspectos do belo e do sublime”, mas com as “realidades dos espaços apagados por linhas abissais que continuam a organizar o mundo contemporâneo literalmente, subjetivamente e metaforicamente”, produzindo um movimento de cura pelo refazimento, nos termos de Ferreira (2024, p. 25). Como

⁷² Sobre as fotografias antropométricas, ver capítulo 1, nota 2.

⁷³ Para uma abordagem mais profunda da obra de Paulino e suas reverberações, os movimentos de transformação dos registros científicos opressores em ferramentas de cura e refazimento, bem como os tensionamentos que coloca no marco da antinegitude, ver a tese da própria artista (Paulino, 2011) e a belíssima análise de Ferreira (2024).

escreveu Hélio Menezes (2019), referindo-se à obra *Assentamento*, “a alma dividida da diáspora negra ganha forma na inquietação no rosto da mulher cujo nome não foi registrado, nas costuras tortas que tentam remendar partes de seu corpo”. Trata-se de uma sutura das imagens, um gesto artístico que contém tanto a violência de juntar partes quanto um ato de cuidado sobre aquelas figuras cuja identidade é, em grande parte, desconhecida, mas nem por isso devem ser esquecidas.

A população negra ao longo da diáspora depara-se com esta falta de informação sobre a sua família, antepassados e o destino daqueles que vieram antes para esta terra. É como se os processos que visam a obliteração da existência negra também reverberassem na direção temporal oposta: sem passado, caminhando em direção ao horizonte da morte, como diria Ferreira da Silva (2007). No entanto, na abordagem da artista, este fato - aquilo que é desconhecido - torna-se um instrumento: ela presta respeito ao cuidar dessas imagens tomadas como materializações, evocando um tipo de presença dessas pessoas para considerar que poderiam ser a sua família, na costura de um vínculo ético-afetivo. Poderiam ser a sua bisavó ou tataravô e é assim que devem ser tratadas. O que é desconhecido se transforma, assim, na possibilidade de recuperar o que ficou interrompido, que só aparentemente foi deixado para trás ou que parece ausente. Como afirmou Ferreira da Silva (e Paulino, 2020) naquela ocasião, se assumirmos que a temporalidade não é linear, então o gesto artístico de Paulino é uma intervenção no próprio tempo.

Este movimento ressoa naquele realizado por Saidiya Hartman e as suas intervenções sobre o arquivo e os documentos históricos. Nas suas próprias palavras:

Como escritora empenhada em contar histórias, esforcei-me por representar as vidas dos sem nome e dos esquecidos, por contar com a perda, e por respeitar os limites do que não pode ser conhecido. Para mim, narrar *contra-histórias* da escravidão sempre foi inseparável de escrever uma história do presente, ou seja, o projeto incompleto de liberdade, e a vida precária do ex-escravo, condição definida pela vulnerabilidade à morte prematura e a atos gratuitos de violência. Tal como a entendo, uma história do presente esforça-se por iluminar a intimidade da nossa experiência com as vidas dos mortos, por escrever o nosso agora tal como é interrompido por este passado, e por imaginar um estado livre, não como o tempo antes do cativeiro ou da escravidão, mas sim como o futuro antecipado desta escrita. (Hartman, 2008, p. 4, minha tradução)

A morte prematura, como vimos no capítulo 2, é constitutiva da negritude no mundo antinegro, na medida em que a morte social, consubstanciada no tripé violência gratuita, alienação natal e desonra, opera como a condição de possibilidade para a sistemática abreviação da vida negra (Patterson, 1971; Vargas, 2010, 2017). Diante disso, Hartman faz uso daquilo que não está no centro do quadro, dos detalhes, do que está ausente ou apenas insinuado, do que indica outras possibilidades; dos rastros daquelas presenças. A autora parte sobretudo de uma documentação histórica, jurídica, policial – ou seja, aquela produzida pelos poderes instituídos – em busca de vestígios de existências em meio às ruínas e horrores da escravidão e sua sobrevida. Para narrá-las, buscando reinstituir uma dignidade usurpada na mesma medida em que reconhece o caráter irreparável da violência, uma dimensão de fracasso antecipado constituinte do próprio esforço, ela lança mão de uma fabulação crítica, algo que permita conceber essas existências em termos de força. Em seus termos, um trabalho que está marcado pela “impossibilidade”: “ouvir o que não foi dito, traduzir palavras mal interpretadas e remodelar vidas desfiguradas” (Hartman, 2008, p. 2-3). Nos termos de Sousa (2024) comentando as possibilidades de apropriações da noção:

Assumindo, de antemão, o fracasso na sua tentativa de resgatar vidas para sempre perdidas, Hartman aposta na fabulação crítica como recurso para vislumbrar o que não está no arquivo, mas que pode ser imaginado a partir dele quando se cria um vínculo ético e afetivo com uma vida que, apesar de reduzida a poucas linhas desumanas num documento, não deixa de ser complexa. (Sousa, 2024, p. 20)

Neste sentido, Hartman trabalha não só com atualizações históricas - as formas já constituídas de história -, mas também com virtualidades - o que está na ordem do devir. Isto não implica em recontar a história, promover uma versão alternativa ou uma superficial celebração de uma negritude triunfante. Tampouco a autora desenvolve algum tipo de fórmula universal destinada a ser aplicada homogeneamente, independentemente das singularidades de cada caso. Pelo contrário, ela lança mão de uma experimentação, no sentido forte da palavra, uma ativação daquilo que só aparentemente foi deixado para trás, um movimento em

direção a outras possíveis atualizações, o desencadeamento de outras potenciais ligações: trata-se de “perceber o vislumbre da possibilidade, sentir o anseio do que poderia ser” (Hartman, 2019, p. 30).

De algum modo, trata-se de uma escuta ativa sobre os desejos sufocados dos mortos. Como diria Despret (2021, 2023), os mortos - ousaria acrescentar que mesmo aqueles de quem temos apenas vagas lembranças e nenhuma informação - sempre têm um último desejo, mas, como a autora alerta, não se trata de um encerramento: “os últimos desejos, muitas vezes esquecemos, exigem uma continuação” (Despret, 2021, p. 299) que coloca coisas em movimento, faz os vivos fazerem coisas, dão início a outros ciclos de encadeamento. Nesse caso, o luto emerge como a disponibilidade para responder às solicitações dos mortos, permitindo que eles concluam o que foram feitos para ser e, nesse processo, transformem as vidas daqueles que ficaram. Nesse sentido, “os mortos podem, através de perguntas que obrigam a fazer, ativar aqueles que se colocam à disposição dos encontros que suscitam”, de modo que eles “fazem daqueles que ficam fabricantes de narrativas”, movimentando algo que insufla a vida (Despret, 2023, p. 22). Aos vivos, então, caberá um trabalho de luto que implica também em criar as condições de possibilidade para que a proximidade e a comunicação sejam viáveis. O ato de lembrar, assim, não implica em mero ato da memória, mas sim em um ato de criação, de fabulação, de instauração; *remember*, o termo em inglês para “lembrar”, nesse caso, permite “um bonito metaplasmo”, na medida em que corresponde a “lembrar”, mas, “pausadamente, *re-member*, significa recompor, remembrar” (2023, p. 63-64). É assim que se abre a possibilidade de recomposição e reconexão dos mortos, mas também das narrativas, “histórias que falem deles, que se situam *a partir deles* para serem enviadas a outros lugares, a outras narrativas que “re-suscitem” e que peçam elas mesmas para ser “re-suscitadas” (2023, p. 64), ou seja, retomadas.

Todos esses gestos em relação aos mortos ecoam o ato de iluminar o que aparentemente estava escondido, mudando o foco e a perspectiva, trazendo para frente o que ficou em segundo plano. Luz negra, esta “ferramenta po[ét]ica” (“poethical”, no original), como Ferreira da Silva propõe:

Embora invisível ao olho humano, a radiação ultravioleta transforma coisas opacas em coisas luminosas. Em outras palavras, a luz negra não ilumina: faz as coisas emanarem ou brilharem. Por esta razão, é perfeita para a tarefa de imaginar um procedimento de leitura que, em vez de confiar na transparência, se move para dissolvê-la: uma prática composicional concebida para decompor as formas abstratas (o conceito e as categorias) do entendimento e da reflexão que tanto pressupõem quanto ensaiam a oclusão da violência colonial e a indiferença à violência racial. (Ferreira da Silva, 2016, p. 245, minha tradução)

A luz negra funciona, assim, como uma ferramenta poderosa para abordar este movimento de deslocamento da historicidade e dos discursos dominantes que impuseram a inscrição de certas existências diante do horizonte da morte. Os efeitos de tal gesto reverberam através do tempo, revelando e atualizando virtualidades, desdobrando-se sobre o passado e o futuro, fora de uma linha temporal linear-evolucionista. O que Hartman chama uma “história do presente”, lidando com um passado que assombra o presente, implica que a própria morte não inscreve pessoas fora dos acontecimentos que afetam a existência. O passado não está realmente no passado. Enfrentá-lo e lidar com os fantasmas é, portanto, vital. É um movimento que abarca um certo tipo de cuidado com os mortos, com aqueles que passaram pela terra antes de nós. Mas, pensando com essa dita “ferramenta poética”⁷⁴ que Ferreira da Silva propõe, entre “iluminar algo” e “fazer as coisas emanarem sua própria luz” coloca-se uma diferença sutil, mas determinante.

Assim, retornamos a essa que tem sido uma certa aposta transversal nessa tese: pensar com a presença dos espíritos. A questão que move é o que acontece quando

⁷⁴ Nos termos de Ferreira (2024), que mobiliza a noção de Ferreira da Silva para pensar a obra de Rosana Paulino, a luz negra, em sua condição de “espectro que age e faz brilhar”, tendo a capacidade de transformar e reprogramar até mesmo os códigos genéticos, “é como a quebra da substância moderna, isto é, a separação de forma e matéria. Uma vez liberta pela luz negra a matéria torna-se disponível para algo que pode ser recodificado, e disponível as interpretações fora dos pilares onto-epistemológicos do pensamento moderno. Pensamento que segundo a autora se encontram três categorias a “separabilidade”, a “determinabilidade” e a “sequencialidade”. Resumidamente o que é a luz negra, então? É simplesmente pensar o mundo sobre outra luz que não seja clara, é despensar o mundo único e universal”, um processo que pode ser demorado e doloroso na medida em que emerge de um engajamento profundo a partir da experiência “negrodescendente” (Ferreira, 2024, p. 25-26).

consideramos os espíritos nesses movimentos? Quer dizer: se exercícios como o de Hartman, direcionados a um tipo de reativação de existências sobre as quais ela encontra apenas fragmentos, passagens, em geral marcadas por registros violentos nos arquivos (históricos, jurídicos, policiais), lançam mão disso que está na ordem da fabulação, a presença dos espíritos parece mudar o quadro. Porque não se trata apenas de lançar um outro olhar sobre acontecimentos passados e puxar outros fios narrativos a partir das possibilidades deixadas no ar em meio às ruínas, nem mesmo exatamente de sentir as reverberações dos acontecimentos passados ou dos modos pelos quais o passado se desdobra no presente, como a autora afirma. Se essa proposição, por si só, pode ser pensada em termos outros que não algum revisionismo histórico, mas, para usar as palavras de Ferreira da Silva mencionadas acima, algo da ordem de uma intervenção na própria temporalidade, a presença dos espíritos que povoam o universo das religiões de matriz africana oferece novas nuances para a questão – melhor dizendo, muda completamente o sentido desse movimento. Nesse caso, o exercício demandaria fabular não sobre, mas junto *com* espíritos, ancestrais, orixás, encantados, eguns. E a própria fabulação se torna outra coisa.

Comentando seu próprio trabalho, Hartman (2016, p. 210) afirma: em “Vênus em Dois Atos”, “eu esperava que as minhas palavras fossem um caminho que me permitisse chegar a duas meninas no porão [de um navio negreiro, submetidas a atos de violência inimagináveis], uma resposta ao apelo que ainda ecoava através da passagem atlântica”. De certo modo, e com muito cuidado, talvez seja possível formular a questão assim: o que acontece, então, se considerarmos que o caminho aberto pelas palavras da autora encontra não apenas o apelo emitido naquele momento, no passado, mas que esse caminho é percorrido e povoado também por outras formas de presença, presenças que podem fabular por si próprias, mesmo que tenham atravessado as fronteiras entre-mundos?

Anjos (2019) propõe, em um inspirador artigo, pensar a persistência da escravidão e uma certa filosofia do tempo das religiões afro-brasileiras com os pretos-velhos. Essas entidades, a partir dessa perspectiva, podem ser compreendidas como

operadores centrais de uma crítica radical à temporalidade linear moderna e às narrativas hegemônicas de progresso. Longe de constituírem meras representações folclóricas do passado escravista, os pretos-velhos instauram, no interior do terreiro, um regime temporal específico no qual passado e presente coexistem como séries disjuntivas, porém simultâneas. Nesse regime, a escravidão não aparece como evento superado, mas como persistência atualizada. A religiosidade afro-brasileira, conforme argumenta Anjos, promove uma decomposição da linearidade temporal que sustenta as narrativas nacionais e o imaginário ocidental de progresso. Em vez de conceber o tempo como uma sucessão irreversível de acontecimentos, ela opera com uma temporalidade “folheada” - nem estritamente cíclica, nem linear - na qual o passado funciona como dobra constitutiva do presente. O terreiro torna-se, assim, um espaço de coexistência de múltiplas camadas temporais, onde o acontecimento da escravidão permanece ativo.

Essa lógica se manifesta de modo particularmente intenso no fenômeno da possessão ritual. Quando um preto-velho incorpora, o que está em jogo não é a *representação* de uma figura histórica, mas a efetivação do passado no corpo do médium. O corpo torna-se acontecimento: ele não simboliza o cativo, mas o atualiza. As marcas do trabalho forçado, o cansaço, a dor e as disposições corporais da vida na senzala emergem “aqui e agora” sob a forma de uma gestualidade específica - corpo encurvado, movimentos lentos, pernas trêmulas, rigidez muscular, andar pesado. Tais disposições são reforçadas por artefatos como cachimbo, bengala, chapéu de palha e rosário, que não funcionam como adereços cenográficos, mas como dispositivos de presentificação da corporalidade escravizada.

Nesse contexto, Anjos identifica um paradoxo temporal constitutivo da incorporação: enquanto o corpo do “cavalo de santo” se instala na série temporal do passado, assumindo as marcas do sofrimento escravo, a voz do preto-velho dirige-se ao auditório no presente, aconselhando, narrando e intervindo nas aflições contemporâneas. Essa disjunção entre corpo e voz rompe a sequência cronológica ordinária e faz coexistirem temporalidades heterogêneas. O passado não é lembrado;

ele é atualizado de maneira ativa. Ao afirmar, na prática ritual, que a escravidão não acabou, o terreiro rasura a crença na linearidade do progresso humanista branco. A presença do preto-velho introduz a senzala no interior do espaço religioso contemporâneo, demonstrando que a promessa moderna de libertação não se realizou plenamente. A escravidão não é tratada como memória monumentalizada ou como etapa superada do desenvolvimento nacional; ela opera como passado virtualmente presente, constantemente atualizado por meio de disposições corporais, artefatos e afetações rituais: “é o conjunto corporalizado de movimentos que, ao trazer a presença do passado, provoca nos presentes a reverência ao estranho poder de sublimação de sofrimentos incomensuráveis” (Anjos, 2019, p. 509).

A presença do preto-velho, assim, encena os mortos e a ancestralidade no presente, transformando o corpo em denúncia da catástrofe racial que sustenta o projeto moderno de nação. Ao mesmo tempo, essa encenação não se reduz à repetição da dor. O que se produz é uma operação de sublimação: a “carne pisada pelo racismo” converte-se em fonte de autoridade moral e potência espiritual:

Por um desvio na temporalidade dos terreiros se abrem os espaços para a fúria contestadora como futuro paralelo à serenidade benevolente de nossos espíritos ancestrais que celebram a dor da escravidão como caridade. Sujeitos fendidos, tanto presentes como já passados, são pontos de interrogação cravados diante da linha imaginária de uma humanidade que progride em direção a um futuro melhor; vidas que rasuram a crença no progresso e instalam a coexistência do mortal pesadelo racial e da vivacidade que se lhe ergue em contraponto. (Anjos, 2019, p. 514)

A ancestralidade não é evocada como memória distante, mas vivida como intensidade atuante: “Essas mulheres e homens não indicam um tempo porvir. Há muito se instalou em seus corpos um campo de batalha racial, corpos que figuram como quem se faz cavalo de santo da história” (Anjos, 2019, p. 513). O preto-velho, assim, irrompe de um passado persistente para narrar sua própria história, enquanto narra também uma infinidade de outras que ecoam aí, uma irrupção de múltiplas experiências passadas no presente. Como busquei tratar nos dois capítulos anteriores, os diferentes regimes ontológicos dos espíritos tensionam e complicam todas essas questões, ressoando o ruído da vida negra que irrompe em meio aos violentos

constrangimentos da antinegritude, tal como o “grito de Tia Hester”, reação vocal a um episódio de violência brutal descrito por seu sobrinho, Frederick Douglass, de que fala Moten (2003): nos paradoxos que se implicam no *objeto* que fala, a materialização fônica - os sons como gritos, gemidos e respirações que excedem o sentido gramatical - expressa a resistência humana.

De todas essas manifestações negras e muitas mais, emerge aquilo que Hartman (2019) nomeou como *terrível beleza* no trabalho de pensar com as trajetórias de mulheres negras rebeldes, insurgentes, aquelas que desafiaram normas sociais, jurídicas e morais para viver *como se fossem* livres. *Terrível beleza* refere-se aos modos pelos quais a vida negra produz sentido, estética e liberdade em contextos atravessados pelo terror e pela violência de toda ordem; é a insistência na beleza, no prazer e na liberdade como práticas cotidianas, mesmo sob condições extremas de violência, clausura e desumanização. Nessa perspectiva, a beleza não aparece como ornamento ou privilégio, mas como uma prática radical de sobrevivência. Trata-se de uma estética que emerge precisamente nos espaços em que a morte, a precariedade e a negação da humanidade constituem a norma. Em vez de negar o horror inscrito na experiência histórica negra, essa noção o acolhe como matéria sensível, transformando-o em potência estética e política. Nesse ponto, Sousa (2024) sublinha um diálogo íntimo entre o pensamento de Hartman (2019) e as formulações de Moten (2020), especialmente quando este identifica, nos gritos de dor de pessoas escravizadas, aquela dimensão sonora que excede o registro da violência. Nesse sentido, os gritos são transfigurados em música e fala pretas, constituindo uma *música terrível* que expressa a dilacerante realidade da carne que sente, da “mercadoria que fala” (2020, p. 20).

A terrível beleza também se define por sua recusa às narrativas totalizantes que reduzem a vida negra ao sofrimento, à reação imediata ou mesmo à pretensão de uma compreensão total, cujo sentido estaria restrito a dissecar cada víscera e cada célula para delas tirar algum sentido de dignidade. Hartman adverte contra os dispositivos coloniais de classificação que tentam capturar essas existências sob categorias de

desvio, patologia ou carência, insistindo que tais vidas permanecem, em grande medida, opacas aos regimes de inteligibilidade hegemônicos (Hartman, 2022). Sousa (2024, p. 59) retoma essa advertência e a estende para afirmar a soberania da vida e a complexidade afetiva da experiência negra inclusive em suas dimensões mais íntimas, irreduzível a uma leitura exclusivamente trágica, cuja potência não demanda uma compreensão pretensamente totalizante: “a beleza também pode estar em tudo que não sabemos nem nunca saberemos sobre ela”.

É nesse mesmo horizonte que Hartman analisa os “belos experimentos” presentes na cultura negra como práticas de “fazer do viver uma arte”. Sousa (2024) mobiliza todo esse aparato de pensamento para ler os diários de Lima Barreto e Carolina Maria de Jesus como registros íntimos de uma vida abundante em desejos, sonhos e imaginação, mesmo quando escritos a partir de contextos de extrema violência, como o hospício ou a favela. Nesses escritos, a “terrível beleza” manifesta-se como uma aposta contínua na vida, uma recusa em reduzir a existência à mera sobrevivência material. Acessar as partes luminosas - ou iluminadas pela luz negra - não implica em ignorar as partes árduas, os atritos, os percursos brutais.

Num certo sentido, todos esses esforços autorais trazidos aqui buscam nos rastros das passagens de figuras negras que, em maior ou menor medida, foram posicionadas “às margens”, para puxar de volta os fios interrompidos de suas vidas e proposições. Trata-se de experimentações que também levam com seriedade aquilo que Despret (2021) nomeia como uma *ética dos relatos*, uma escuta aos desejos dos mortos como o compromisso de não buscar “a palavra final” de uma história, recusando-se a impor uma conclusão definitiva que encerre o sentido de um acontecimento ou de uma experiência.

As fugidias menções a certas dimensões das experiências dos espíritos irrompidas no presente através das formas de transe e possessão, as histórias sobre suas mortes ou fragmentos de suas vidas nas passagens entre os domínios da vida e da morte também podem ser pensadas como rastros e retomadas de fios interrompidos. Pistas, marcas deixadas em seus percursos, algo que permite

vislumbrar passagens dessas existências sem que haja uma visão de todo. E não porque haja lacunas a serem preenchidas, uma afirmação da falta, da desestrutura, aquilo que os discursos hegemônicos diuturnamente utilizaram para afirmar uma suposta ausência intrínseca: de alma, história, futuro, estrutura, conexões, afetos, pensamentos, reflexões e o que mais. Uma lógica da falta servindo a fundamentar todo tipo de intervenção externa imersa em diferentes formas de violência, incluindo as “denúncias” de invenções de tradição ou a desconfiança atávica direcionada a subsumir as experiências aos planos de realidade que “realmente importam”. Dessa perspectiva, o que decorre é um apego às Grandes Narrativas, àquelas que tenderam a enquadrar uma infinidade de experiências sob uma forma única, destinada a explicar as causas e os desdobramentos dos acontecimentos de um modo linear, mas uma linearidade que ainda assim serve à aniquilação em todas as direções – para trás, já que entende que não há origens ou história, ao mesmo tempo em que os empurra para o horizonte da morte; sem passado e sem futuro, portanto. No entanto, a vida parece explodir tudo isso, fazendo perceber os vislumbres do que constitui as existências. Os caminhos são feitos de pequenos gestos, coisas que escapam, dias de fúria, dias de amor. E talvez seja exatamente esse ponto que os espíritos sublinham: baixar para celebrar, dançar, beber, curar, conversar, rir, chorar, dar conselhos, contar piadas e histórias trágicas, em uma explosão de pequenas pistas da multiplicidade que constitui os entes. Baixam até mesmo para extravasar a força das vidas enquadradas como abjetas, irrompidas “como a violência espiritual em que os socialmente mortos se levantam e, em desvario, colocam em ruína a consistência ontológica de todos os sistemas de engrandecimento colonial”, como tão habilmente propôs Anjos (2025, p. 8) a partir das giras de Exu.

As contra-histórias, nesse caso, residiriam menos na ordem da fabulação a partir dos fragmentos encontrados em meio às ruínas – um tipo de cuidado que considera que os apelos dos mortos podem ecoar do passado em direção ao presente -, e mais na ordem de um tipo de presença que faz com que essas existências atuem, transitem, falem por si e promovam suas próprias conexões. Justamente porque não são páginas

viradas nos livros e documentos históricos; no caso dos espíritos, são presenças que seguem vivendo, interagindo, deixando marcas de seus percursos, rastros que permitem entrever, participar e conectar sem a preocupação com a conformação de um todo apreensível, mas com a intensidade das experiências vividas. Não se trata, é preciso lembrar ainda uma e outra vez, de uma narrativa meramente celebratória, uma história de vencedores, ainda que em meio aos vencidos. Lidar com o caráter irreparável da violência implica em lidar com essa eclosão dos espíritos tal como ela se apresenta, ancorada pelas linhas de força elaboradas caso a caso, sem que uma manifestação seja equiparável a outra.

Despret se pergunta:

São os mortos que reclamam a necessidade de serem lembrados? Somos nós que lhes imputamos esse desejo? Não dar a última palavra é respeitar o que Gilles Deleuze denominava um “agenciamento”. É a relação de forças que sustenta um acontecimento; o desejo de ser lembrado e o desejo de lembrar “estão acoplados”, juntos. Não há precedência. (Despret, 2021, p. 295)

Se não há precedência entre os desejos dos mortos e os dos vivos e se trata de um agenciamento; e se o trabalho do luto, como diria a autora (Despret, 2023, p. 15-17), se volta para a “instauração do morto”, ajudando-o a ser quem ele é a partir de um suplemento biográfico que lhe ofereça um prolongamento de sua presença; e, mais ainda, se “toda existência, qualquer que seja ela, deve ser instaurada”, também os mortos ajudam a instaurar os vivos, esses mortos socialmente pela antinegitude. Se a ética dos relatos (Despret, 2023, p. 295-296) implica no compromisso de “dar continuação”, esse é um movimento que gera a “obrigação de imaginar, de pensar, de honrar a recusa de a história se encerrar”, um “protesto contra o que se dá por acabado”. Os espíritos que povoam a paisagem das religiões de matriz africana podem ajudar a nos dar *mais existência* em meio aos esforços aniquilantes da antinegitude, narrando também as vidas dos vivos.

Novamente, a questão não é meramente abstrata. Os espíritos, de muitos modos, narram as vidas dos vivos: os santos de herança, sobrevivendo aos humanos, carregam consigo “pedaços de seus mundos”, conectando “tempos e paisagens,

práticas e entidades diferentes” como afirmaram Flaksman e Rabelo sobre os caboclos (2020, p. 146-147). Os encantados, sendo para várias cabeças, contam dos aprendizados que tiveram em cada encontro com um médium, guardando memórias das passagens deles pelo mundo, mesmo quando outros humanos já não são capazes de lembrar. As entidades, assim, também guardam aquilo que eventualmente os humanos não podem guardar ou são constrangidos a esquecer. Barbosa Neto (2024) conta de uma série de impedimentos e constrangimentos à continuidade das práticas religiosas de matriz africana e os modos de lidar com elas. Em uma dessas situações, Dona Francisca, parte de uma comunidade quilombola em Pernambuco, foi paulatinamente constrangida a suspender suas práticas, na medida em que seus vizinhos entraram em um processo de conversão religiosa que criou um ambiente psicossocial insustentável para a continuidade de sua umbanda. Diante disso, ela não se desfez do seu aparato sagrado, mas guardou-o no fundo de um armário. “Por respeito às entidades”, ela não se desfez de tudo, não jogou no mato, mas guardou a umbanda, na mesma medida em que “guardou uma parte de si mesma, uma parte de sua própria história”, o que implicou em “um último gesto de resistência e de cuidado, para se libertar da tristeza que sentia, mas, ao mesmo tempo, para não permitir que essa tristeza a fizesse esquecer das entidades da umbanda que um dia ajudaram a ela e aos seus” (2024, p. 27). Agiu provavelmente orientada pelas próprias entidades. Assim, Barbosa Neto se pergunta:

A umbanda terá morrido ou apenas adormeceu para (quem sabe?) acordar em uma circunstância menos violenta e mais favorável, eventualmente herdada por algum familiar seu? São muitos os casos nos quais os vínculos, que pareciam ter sido destruídos para sempre, encontram um modo de voltar, de reeditar a si próprios, mas, diante de todas essas coisas, não se pode ter certeza de absolutamente nada. (2024, p. 28)

Não são poucos os casos de praticantes que precisam suspender suas práticas, escondê-las, guardá-las, para que tenham a chance de continuar, de algum modo. Paralelamente, as entidades também (se) guardam, submergem, aguardam condições de possibilidade para reemergirem. Isso implica uma série de técnicas que sempre guardam seus próprios riscos. Não se sabe bem se casos como o de dona Francisca

preparam “para um fim ou para um recomeço”, pois há sempre “um risco inseparável dessa técnica” que faz com que “a possibilidade de recomeçar” esteja guardada “em um pequeno refúgio que estreit[a] ao máximo o intervalo entre a morte, o nascimento e o sono” (Barbosa Neto, 2024, p. 31-32). Nesse ponto, enquanto nos encaminhamos para o final dessa tese, gostaria de fazer uma breve reflexão para que nos atentemos às nuances do que podem o sono e o sonho na perspectiva das religiões de matriz africana.

4.2 Possibilidades oníricas e as intermitências do tempo

*Eis o que a Cosmologia Kongo me ensinou:
Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais.
Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente.
Fu-Kiau*

O que é um sonho? O que ele faz? Manifestação do inconsciente, idealização de futuro, projeção dos desejos? Sonhos de ascensão e mobilidade social, de superação das dificuldades? Uma ilusão a motivar aqueles assolados por condições precárias de vida, preenchendo superficialmente lacunas de algum tipo de falta, disfarçando violências? No que concerne os acontecimentos políticos e as dinâmicas violentas constituintes da sociedade, são comuns variações de discursos que se apoiam em certa analogia ao estado de vigília como oposição ao que seria um adormecimento, amortecimento, embriaguez, indicativos de uma alienação e inconsciência em relação à realidade política. Estar alerta, acordado, consciente da realidade ao redor aparecem como premissas de uma “verdadeira” atuação política e da efetiva incidência na vida pública, em contraponto às disposições de entorpecimento alienante. Assim, reina certo pressuposto de que muitas pessoas vivem uma situação simultânea de opressão e de ausência de resposta adequada a essa opressão: inconscientes das dinâmicas sociais que engendram o complexo quadro de violências e exclusões, incapazes de identificá-lo e nomeá-lo adequadamente e, conseqüentemente, de se organizar e encontrar formas de reação contundente, de produzir uma revolução apta a libertá-las

- a busca por um tempo porvir. Vidas adiadas, semivivas porque alienadas. Adormecidas.

Impera aí uma concepção linear-evolutiva do tempo que imagina a superação dos acontecimentos atuais para vislumbrar um futuro projetado. A superação da opressão e a realização do acontecimento revolucionário trariam alguma variação de um tipo de paraíso alcançado, possível apenas mediante a consciência sobre as condições opressivas indesejadas, da realidade posta no presente, da sucessão de episódios que culminaram na construção histórica da realidade atual, bem como a consciência dos atos que seriam necessários para encaminhar o desenrolar dos fatos para uma evolução na direção da melhora que se deseja. Sonhos de um futuro porvir.

Quando se trata de pessoas negras, em particular aquelas organizadas em comunidades religiosas, a questão toma nuances específicas. Como vimos no capítulo 1, uma série de dicotomias se impôs ao longo do tempo - tanto na literatura acadêmica quanto em espaços próprios dos movimentos negros -, dividindo os modos de presença no mundo em chaves insistentes, promovendo divisões entre o que é da ordem da política ou da cultura, do real ou do simbólico, da crença ou da descrença, do corpo ou do espírito. As religiões de matriz africana via de regra foram alçadas à posição de manifestações culturais, mantenedoras das crenças e heranças espirituais africanas, guardiãs de um arcabouço simbólico. Mesmo quando essa visão não parte de uma desqualificação generalizada das experiências diuturnamente localizadas nessa chave da cultura - como uma certa oposição àquelas eminentemente políticas -, talvez haja algo que insistentemente as empurre para aquilo que Mãe Olga de Alaketu (1984, p. 32) nomeou de processos de folclorização: algo como formas de produção simbólicas, mas desancoradas do real. Isso porque, no limite, poderiam ser encaradas como peculiaridades culturais passíveis de reconhecimento e celebração, caracterizadoras da experiência de determinados grupos, que podem até ter posicionamentos “políticos” no sentido de defender seu direito de praticá-las, mas sem que haja desdobramentos mais significativos sobre experiências mais abrangentes.

Como engajar com essa profunda ancoragem sem recair na tentação de uma romantização folclorizante?

“Agora você está começando a ver o mundo como a gente vê”. Assim Mãe Carmem do Terreiro do Gantois asseverou para Flaksman (2014, p. 225), depois que esta lhe narrou alguns sonhos que havia tido. E seguiu:

Sonhos são maneiras de ter acesso ao "outro mundo", ela me explicou. Podemos ver neles com clareza o que está lá, dar uma espiada numa vida plena, o quadro completo que existe em outro plano da existência. Mas também servem como meio, um caminho através do qual as entidades se comunicam com os humanos. E também podem ser mensagens, que precisam ser decifradas com a ajuda de especialistas, de preferência alguém que consiga acessar essa totalidade extraterrena por outros meios, como o jogo de búzios. (Flaksman, 2014, p. 225)

Nas religiões de matriz africana, o sonho constitui uma dimensão fundamental e constitutiva da experiência religiosa. Longe de ser interpretado como mero produto do inconsciente individual, o sonho é compreendido como um território povoado, um espaço de trânsito e comunicação entre o mundo humano e os domínios espirituais, no qual orixás, encantados, guias, ancestrais e almas se manifestam de maneira ativa. Trata-se, assim, de um dos principais canais de revelação, aprendizado, diagnóstico e regulação das relações entre vivos e não vivos, participando na circulação do axé. Enquanto canal de comunicação, o sonho funciona como meio privilegiado para a transmissão de recados, avisos e pedidos. Entidades espirituais utilizam o sono para alertar sobre perigos iminentes, cobrar obrigações rituais pendentes, indicar caminhos ou anunciar acontecimentos futuros. Espíritos de pessoas falecidas podem aparecer em sonho para tranquilizar seus familiares, solicitar o cumprimento de promessas ou denunciar pendências que impedem seu descanso.

Sergio Ferretti (2009), a partir da Casa das Minas, afirma que a comunicação com pessoas falecidas ocorre apenas de maneira indireta, por meio de sonhos, visões ou aparições, e nunca no espaço ritual público do culto. No contexto afrocolombiano, Quiceno assim explica:

No caso das almas e dos ancestrais, os sonhos aparecem como a principal via de comunicação. Nesse sentido, são considerados uma presença espiritual, portanto,

seguem presentes guiando a vida dos vivos, seja através do que deixaram ou de indicações diretas. Como me relatou em Bellavista Seu José de la Cruz, seus pais, que completaram trinta e cinquenta anos de mortos, muitas vezes aparecem em sonhos. "*Hablo con ellos como si estuvieran vivos*", conta.

Algo parecido descreveu Maximino, um importante curandeiro que percorre povoados do Medio Atrato e que, através dos sonhos, pode saber se alguém vai ou não se salvar de algum mal. (...) Poderíamos dizer que as heranças dos ancestrais se materializam e individualizam de muitos modos. Além do nome do fundador de um povoado ou de um antigo membro da parentela, os antepassados se fazem presentes através de segredos, cantos, músicas, ensinamentos, e, de alguma maneira, continuam atualizando-se no presente. (Quiceno, 2015, p. 197).

Foi também através dos sonhos que os mortos do massacre de Boyajá comunicaram a seus parentes a necessidade de buscar meios para que pudessem ter um enterro digno e finalmente repousar, dando início aos processos de reparação acompanhados por Quiceno (2021) de que tratamos no capítulo 2, seção 2.4. Além de canal comunicativo, o sonho é um meio central de transmissão de conhecimento religioso. Diferentemente de um aprendizado formal ou exclusivamente intelectual, grande parte da chamada *ciência* das entidades é ensinada oniricamente. Os praticantes podem aprender, em sonho, cantigas, fórmulas rituais, modos de conduzir trabalhos espirituais e até ofícios divinatórios, como o jogo de búzios, sem mediação humana direta. Banaggia (2013), a partir do jarê, conta que muitos dos filhos de santo de um dos maiores curadores da região, Pedro de Lara, que veio a falecer, tinham sonhos variados com a liderança religiosa, quase todos implicando em repercussões no cotidiano. Uma filha de santo afirmou ter sonhado com o pai-de-santo confirmando o sucesso do seu processo de migração para uma nova casa. Em outras situações, o curador aparece para ensinar "novas cantigas que serão então reproduzidas nas cerimônias de jarê, transmitir procedimentos e fórmulas para realização de trabalhos rituais específicos, cobrar dívidas pendentes que aquele que sonha procura quitar imediatamente" e mesmo para realizar diretamente algum tipo de ação (2013, p. 254-255). Nessa última hipótese, o relato de uma senhora que sofria de agruras de saúde que nenhum médico lograva diagnosticar e fora, assim, tratada diretamente no sonho por Pedro de Lara, mostra que paira uma certa dúvida sobre a identidade da aparição:

se é o curador ou alguma de suas entidades, manifestada, mesmo no sonho, “sob a feição deste” (2013, p. 255).

Em outros casos, enfermidades persistentes que a medicina convencional não consegue curar são reveladas em sonho como chamados para a iniciação, sinalizando que um orixá ou entidade precisa ser assentado ou cuidado, sob pena de agravamento do sofrimento físico e psíquico. Rabelo (2014) conta a história de uma de suas interlocutoras que assim se desenrolou:

Embora muitos de seus parentes fossem ligados ao candomblé, Jucélia foi criada em contexto católico. Muito doente e várias vezes internada com problemas na bexiga, foi instruída por um médico (que se revelou espírita) a tratar o seu lado espiritual. Passou então a sonhar com um velho, cuja imagem inicialmente se confundia com a do médico. Nos sonhos, o velho lhe ensinava a preparar chás e banhos curativos e, seguindo suas prescrições, obteve finalmente a cura. Foi a pedido do velho, para que cuidasse dele, que Jucélia aproximou-se de uma tia de candomblé. Lá, descobriu que seu protetor era Omulu, orixá da doença e da cura, e terminou sendo iniciada. (Rabelo, 2014, p. 48)

Landes (2002[1947]), de outra parte, também conta de seu encontro com uma liderança, Sabina, que afirma ter sido feita sem a mediação humana: “nós, as mães caboclas, não somos tocadas por mão humana. Quem me fez foi o espírito de um índio que veio a mim em sonho. Ele está morto há centenas de anos e ele é o meu guardião”.

O sono é igualmente concebido como ocasião de deslocamento espiritual. Durante o sonho, o espírito pode deixar o corpo físico e viajar por territórios encantados - cidades da Jurema, matas, serras ou o fundo das águas. Silva (2021) afirma que, no âmbito da jurema, o acesso às suas cidades sagradas por parte dos juremeiros vivos ocorre por meio de estados alterados de consciência, como o transe, além de visões, sonhos e “viagens” espirituais. É através dessas experiências que o praticante pode “chamar seu povo” ou “abalar” os espíritos de suas cidades, convocando-os a descer ao mundo material para trabalhar, orientar e oferecer soluções às demandas humanas. Essas viagens, no entanto, são consideradas potencialmente perigosas, pois o excesso de permanência no domínio espiritual pode dificultar o retorno ao corpo físico, produzindo estados de fraqueza, adoecimento ou desorientação. Por essa razão, os praticantes devem preparar o corpo “para receber o

espírito, mas também para participar de seu domínio por meio de visões, viagens e sonhos” (Silva, 2021, p. 195), além de tomar certas precauções para que a experiência não desande:

Roberto conta de uma viagem para uma “cidade” onde havia muitos índios e caboclos. Era um local tão bonito que em determinado momento ele teve que lembrar a si mesmo “eu não pertenco aqui, devo ir embora”; acrescentou ainda que se tivesse ficado mais tempo provavelmente não teria conseguido voltar. (Silva, 2021, p. 196)

Dada a complexidade dessas experiências, os sonhos podem exigir mediação sacerdotal para sua correta interpretação. Mães e pais de santo recorrem a sistemas divinatórios, como o jogo de búzios, para discernir se o sonho tem origem externa, isto é, se constitui uma revelação espiritual que demanda ação ritual, ou se é caso de um processo interno, um “sonho psicanalítico”. Flaksman assim descreve a distinção fornecida por Mãe Carmen: em relação aos sonhos que ela identificou como atinentes ao campo do candomblé, ela “podia me fornecer um diagnóstico preciso: olhar nos búzios e descobrir de que tipo de entidade se tratava, se queriam alguma coisa de mim, ou se vinham me transmitir algum recado. O outro não: este teria que ser tratado numa outra instância”. Essa distinção orienta a resposta adequada à experiência onírica e evita intervenções desnecessárias. Nesse caso, existem ainda prescrições rituais associadas ao manejo do sonho, como a recomendação de não narrá-lo à noite, a fim de evitar a sobreposição indevida entre os domínios do sono e da vigília, noite e dia, que fazem eco às distinções entre a morte e a vida.

Os sonhos desempenham também papel central no diagnóstico de desequilíbrios espirituais e doenças. Sonhos recorrentes com mortos, vultos ou figuras sombrias, como afirma Pedreira (2015), podem indicar a presença de eguns ou espíritos desgarrados que se “encostam” no indivíduo, drenando sua força vital. Sonhos envolvendo animais podem ser associados ao mundo dos mortos ou cenas perturbadoras funcionam como alertas contra feitiçaria, traições ou perigos rituais. “É comum santos, exus e caboclos deixarem na mente de seus médiuns avisos, pistas e orientações”, como afirmou Siqueira (2012, p. 182), o que pode ocorrer pelos sonhos,

inclusive avisando de feitiços. O conhecimento sobre um enfeitiçamento já atenua o efeito da intenção.

Por fim, os sonhos constituem um espaço privilegiado para a transmissão de saberes terapêuticos. Entidades e ancestrais aparecem para prescrever chás, banhos, massagens e procedimentos curativos, muitas vezes desconhecidos pela medicina convencional. Em certos relatos, a própria cura ocorre no plano onírico, quando o sonhador é tratado diretamente por um curador falecido ou por uma entidade encantada. Assim, o sonho opera como um oráculo cotidiano e pragmático, por meio do qual se acessa a farmacopeia espiritual, se diagnosticam desequilíbrios e se restabelecem as condições necessárias à saúde, à proteção e à continuidade da vida. A relação com as entidades, quando bem cuidada, opera de maneira positiva para o adepto; quando há desequilíbrios, as consequências podem ser bastante negativas. Assim escreve Pedreira (2015), de um modo que pode se estender a outros casos: “quando se cumpre o dever de acender suas velas, por exemplo, elas concedem poder de vidência: a pessoa passa a ver o que quiser, especialmente em sonhos. Mas caso a pessoa falhe no compromisso, as Almas não a deixarão dormir” (2015, p. 38).

Diante desse panorama, arrisco dizer que sonhar, no âmbito das religiões de matriz africana, está bem distante de alguma concepção alienante, operando, sobretudo, como espaço de comunicação entre-mundos, como também reconheceu Bastide (2016). Em sua análise, o campo religioso seria o único a escapar da relação entre sonho e desejos de ascensão social ou reflexo das questões sociais. Os sonhos de pessoas negras, a seu ver, corresponderiam a manifestações psíquicas atravessadas pelas estruturas sociais e raciais, funcionando como prolongamento das tensões da vida diurna. Seu conteúdo variaria conforme a posição social: entre a classe média negra, os sonhos expressando o desejo de ascensão, o anseio latente de anular o “olhar do outro” e a culpa associada ao desejo de embranquecimento; entre as classes populares, predominariam desejos ligados ao afeto, ao lazer e ao consumo imediato, interpretados como compensação frente às repressões e faltas cotidianas. Todas, no entanto, seriam atravessadas por complexos raciais, entendidos como o desejo

inconsciente de compensação social ou embranquecimento, que pode assumir formas agressivas conforme a intensidade do preconceito vivido. Nos termos de Barbosa Neto, tratar-se-ia justamente daqueles mecanismos operativos que constroem as pessoas a separarem-se de si mesmas, impondo uma renúncia a coisas que lhes são mesmo muito caras em busca de algum sentimento de pertencimento – ou agindo com medo de não pertencer: “o medo expõe a pessoa ao desejo de se tornar outra pessoa, um conhecido efeito subjetivo do racismo religioso em sua forma etnocida” (2024, p. 25) - diria que a questão se estende para o racismo em todas as suas formas.

Em contextos vinculados às religiões, no entanto, Bastide argumenta que o sonho preservaria sua função tradicional de mensagem divina, prolongando os mitos e orientando condutas. Não vamos adentrar aqui as muitas questões que essa visão de Bastide sobre os “sonhos de negros” levanta, na medida em que condiciona a imaginação negra a meros desejos de inversão da ordem social e a faz refém absoluta das imposições racistas, mas sua análise sobre o ponto demonstra um olhar onde as comunidades negras, das quais fazem parte também os praticantes das religiões de matriz africana, ficariam constrangidas sempre aos parâmetros da sociedade branca, mesmo no campo da mais íntima imaginação desejante.

Mas, como afirmou Anjos (2009, p. 513), “sob os ritmos dos tambores a perfeição se instala antes do progresso como outro modo de eclodir do tempo que não o dos relógios da ascensão social sob a teleologia da felicidade ilimitada ao sol do consumo meritocrático”, de modo que, como destacou Sogbossi (2004, p. 8), além de funcionar como oráculo, o sonho é também “uma introspecção no tempo”, se fazendo espaço de ação, mediação, trabalho ritual, diálogo entre distintos regimes existenciais. Para usar os termos de Despret, “a potência comunicativa dos sonhos é inigualável” (Despret, 2023, p. 29). De vários modos, sonhar, então, é definitivamente melhor do que “dormir com os olhos dos outros”, como admoestou uma entidade que baixou em uma filha de Mãe Hilsa Mukalê, alertando para os perigos de não se proteger diante dos iminentes

perigos dos feitiços lançados por oponentes⁷⁵ (Goldman, 2006). Assim, no lugar de sonhos de um futuro porvir, um futuro revolucionário que nunca chega - para o qual morremos sempre cedo demais -, trata-se de considerar uma noção de sonho que é multiplicidade criativa, não restrito às projeções lineares para frente, mas algo que compõe os próprios processos presentes e passados: sonho que permite relembrar ou acessar um acontecimento passado; sonhos que “entregam” aquilo que havia sido *guardado*; sonho que faz antecipar um futuro que está para ocorrer - e, por isso mesmo, pode ser de algum modo alterado ou ativamente encarado; sonho que traz vislumbres do que pode-vir-a-ser; sonhos que são avisos; sonhos que trazem histórias; sonhos que são encontros; sonhos que são espaços onde trabalhos espirituais acontecem... coloca em evidência as dimensões de ação, dos efeitos engendrados pelos encontros, da participação ativa nas maneiras de ser, em entrelaçamentos espaço-temporais “fora dos tempos da brancura e do progresso” (Anjos, 2019, p. 514) e sua escassez constitutiva.

Novamente, a história-em-sucessão tende a enquadrar uma infinidade de experiências sob uma forma única, destinada a explicar as causas e os desdobramentos dos acontecimentos de um modo linear, mas uma linearidade que, mesmo quando bem intencionada, ainda assim serve à aniquilação em todas as direções – para trás, já que entende que não haveria origens ou história (um passado, destituído e destituente, que não passa), ao mesmo tempo em que empurra para o horizonte da morte (um futuro que nunca chega); alienados da realidade presente, sem passado e sem futuro, portanto. Fora do tempo.

⁷⁵ Trata-se de uma situação descrita por Goldman (2006), na qual os membros do terreiro de Mãe Hilsa, também componentes de um bloco de carnaval, haviam de certo modo negligenciado os cuidados espirituais recomendados para que a brincadeira pudesse ocorrer de forma pacífica: “quando o espírito proclama, em estilo quase shakespeariano, que “parece que vocês estão dormindo com os olhos dos outros para não perceberem o que fizeram contra vocês”, notamos que não está ali para brincar: O que ele anuncia é que o bloco fora vítima de um feitiço, lançado por rivais que queriam impedi-lo de vencer a competição. Repreendendo a todos por termos esquecido os ingredientes que deviam ter sido utilizados em um sacrifício propiciatório na véspera, Dona Ilza improvisa uma oferenda; em seguida, sopra sobre todos nós grandes quantidades de um pó branco que serve para purificar e afastar as influências negativas, e decreta que o bloco pode enfim desfilar”.

No entanto, a experiência das religiões de matriz africana é constituída por um mundo povoado por seres outros, ou em outros regimes de existência, que fazem conexões em outros termos. E então o que acontece se considerarmos que acordar, adormecer, experimentar o entorpecimento dos sentidos, entrar em transe, incorporar, sair de si ou sonhar e mesmo morrer podem ser concepções que ultrapassam uma simples oposição entre consciência e alienação e propõem diferentes camadas de significado, experiência e desdobramento, compondo formas de conceber a existência e de se relacionar com as dinâmicas que a atravessam? Incorporação, transe, intuição, sonho, formas de comunicação que passam por exercícios de alteridade e deslocamentos espaço-temporais distantes de uma linearidade impositiva ou de concepções estritamente individualizantes de presença. Quando nos desembaraçamos dessa concepção de tempo linear, a própria questão da superação da situação/estágio atual em que as pessoas se encontram e dos desafios que enfrentam, se embaralha e nos permite colocar uma série de questões. A presença dos espíritos muda radicalmente o sentido do movimento e dispara uma espécie de existência acompanhada, que engendra outros riscos e possibilidades.

Como vimos ao longo desta tese, a morte, assim como os mortos, é multifacetada. Se em certo sentido, sem dúvida referida aos horrores da dominação colonial, é um tipo de movimento em direção à aniquilação total do *outro*, em tantos outros pode ser tomada em suas dimensões de transformação e passagem entre diferentes planos. Passagens essas percorridas de modos distintos pelos diversos tipos de entidades: orixás, voduns, caboclos, espíritos, eguns, mortos, encantados, entes com quem qualquer aproximação demanda procedimentos específicos, ritualização e cuidado e se referem a um sem-número de texturas e status existenciais. Desse ponto de vista, nem mesmo Ela - esse destino aparentemente universal e incontornável - inviabiliza a potência das presenças, influências e atuações no mundo - nem a capacidade de participar na tessitura de caminhos, futuros e sonhos.

Se considerarmos, assim, que se trata da inserção em outro regime de temporalidade, isso permite pensar que as pessoas respondem aos desafios de pensar, produzir vida, viver a partir de perspectivas e modulações completamente diferentes das formas de aprisionamento racial (captura, encarceramento, escassez)... e, por esse prisma, não há espaço para pressupor alguma falta constitutiva. Essa inquietação subverte a lógica da irreabilidade, de descolamento do real, já que podem estar vivendo vidas inteiras, completas, mesmo que navegando no meio da complexidade do mundo e lidando com todas as faltas impostas, não inerentes a elas, mas violentamente enxertadas – diferente da lógica de vidas privadas, carentes de emancipação e de recursos e, por isso mesmo, sujeitas às interpretações e intervenções externas. Trata-se, como escreveu Goldman, de um mundo no qual “o facto de nada faltar não significa que nada haja a fazer — muito pelo contrário” (Goldman, 2009, p. 134). A espoliação, portanto, não como condição inerente da negritude, mas sim da brancura.

Como escreveu, outra vez, Anjos (2019, p. 514):

Não é apenas que a modernidade não cumpre suas promessas em nossos corpos enegrecidos por sangue coagulado, mas que sempre estivemos fora desse tempo do progresso, vivendo intensamente... Recusamos suas profecias (marxistas, liberais, pós-modernas...) com a gargalhada de Exu.

Essas vidas, assim, só são espoliadas do ponto de vista das vidas que os brancos vivem, produzindo miserabilidade, escassez e violência. Mas não do ponto de vista do mundo forjado, das vidas criadas nas margens desse mundo dominante e que não esperam um momento porvir. Sonhos que movem na direção de lidar, lembrar, agir, retomar, voltar, avançar, fazer, vislumbrar, projetar, tudo ao mesmo tempo.

A presença desses seres que povoam o universo das religiões afro-diaspóricas permite encontros que obscurecem as linhas temporais, apresentando novas possibilidades de conexão. Não que sirvam para preencher lacunas ou apaziguar uma história tão angustiante, mas porque aprofundam esse “vislumbre de possibilidade” e apresentam outras maneiras de experimentar essa realidade, implicando uma travessia de tempos que se desdobra sobre si mesma, reverberando em múltiplas

existências. Retomando as palavras de Ferreira da Silva, se essa temporalidade não é linear, essas presenças são um certo tipo de intervenção no próprio tempo. As forças que compõem as religiões afro-brasileiras permitem uma forma de perceber o mundo onde é possível experimentar um cruzamento de temporalidades. Isso não cairia necessariamente em uma direção linear, progressiva ou mesmo evolutiva, inevitável e irreversível, nem em um circuito fechado, destinado a repetir infinitamente o que já aconteceu.

Conceber uma certa reversibilidade dessas forças é compreender que, se os eventos do passado produzem efeitos hoje, os processos de luta e cura também reverberam em outras direções, projetando futuros e se desdobrando simultaneamente no que já aconteceu. Isso não implica um simples apagamento dos eventos passados. Nos termos de Martins (2022, p. 63), a “pessoa é a materialidade do que prevalece na temporalidade agora, habitada de passado, de presente e de um provável futuro, um em ser e um sistema no qual incide a ontologia ancestral”, uma “complexidade ontológica” tal que “o tempo gira para a frente e para trás, constituindo o presente”. Se o passado pode assombrar e afetar o futuro, de acordo com essa perspectiva, os movimentos realizados - também pelas entidades - no presente também podem liberar uma lufada de ar fresco em direção ao passado; no mesmo passo em que os vislumbres de futuro fertilizam o presente com as virtualidades que podem vir a se efetivar, fora dos destinos impositivamente trágicos da linearidade temporal. “O tempo ancestral (...) [é] um em si mesmo, íntegro e pleno, cuja recheada por instâncias de presente, de passado e de futuro, sem elisão, sem forclusão, sem sobressaltos, sem fim dos tempos. Um tempo espiralar” (Martins, 2022, p. 206). Nesse sentido, nunca é realmente tarde demais para recolher o que aparentemente foi interrompido, perdido ou deixado para trás. Sempre é tempo de retomar, atualizando e escrevendo outras possibilidades, contando outras histórias, mais uma história. Mesmo que interrompidas, as presenças não são páginas viradas para quem o tempo já se esgotou ou já é tarde demais. Nem mesmo para os mortos.

Mais uma volta no parafuso. Em seu *Mapa para a Porta do Não Retorno*, a escritora Dionne Brand mobiliza o *esquecimento* como um lugar estruturante na compreensão da experiência diaspórica negra. Ao invés de concebê-lo como mera falha da memória individual ou como perda acidental de informações sobre o passado, o esquecimento aparece como uma condição histórica produzida pela violência do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas. A Porta do Não Retorno seria o limiar material e simbólico onde nomes foram apagados, linhagens interrompidas e origens esvaziadas. Ela marca, assim, o fim dos “começos rastreáveis”, isto é, a impossibilidade de reconectar-se de maneira contínua a histórias familiares, pertencimentos étnicos específicos ou territórios identificáveis. Ao atravessá-la, instaura-se uma fissura irreparável entre passado e presente.

Não ter um nome ao qual recorrer é não ter passado; não ter passado apontava para uma fissura entre o passado e o presente. Essa fissura é representada na Porta do Não Retorno: aquele lugar de onde nossa ancestralidade partiu de um mundo para o outro; do Velho Mundo para o Novo. O lugar onde todos os nomes foram esquecidos e todos os começos, reencenados. Em um sentido desolador, essa porta foi o lugar de criação das pessoas Negras na Diáspora do Novo Mundo e significou ao mesmo tempo o fim de começos rastreáveis. Começos que se deixam observar por meio de um nome ou um conjunto de histórias familiares que vão ainda mais longe no passado do que quinhentos e poucos anos, ou os tipos de começos que podem ser expressos em um nome que, por sua vez, marca nosso território ou ocupação. Estou interessada em explorar esse lugar de criação – a Porta do Não Retorno, um lugar de começos esvaziados – como um local de pertencimento e de não pertencimento. (Brand, 2022, p. 19-20)

Não se trata apenas de deslocamento geográfico, mas de uma ruptura ontológica e histórica que compromete a própria qualidade do ser. O sujeito diaspórico passa a habitar um intervalo: não pertence plenamente ao lugar onde vive e tampouco pode lembrar, de modo íntegro, o lugar de onde veio. Nesse sentido, o esquecimento, para Brand, constitui uma fratura que organiza a consciência da diáspora negra feita genocídio, como diria Vargas (2010). A lacuna de memória não é apenas ausência; é evidência de uma violência fundadora que interrompeu genealogias e dissolveu continuidades. A história, nesse quadro, apresenta-se como descontinuidade, e a

subjetividade diaspórica é forjada nesse hiato. Paradoxalmente, o esquecimento também opera como condição de sobrevivência⁷⁶. Diante do trauma extremo da captura, da travessia atlântica e da escravização, a impossibilidade de manter intactas as referências do passado torna-se parte do mecanismo psíquico para permanecer vivo. É sobre esse solo instável, marcado pela perda de nomes, de línguas e de coordenadas originárias, que se edifica uma consciência diaspórica que sabe que seu passado foi violentamente interrompido. Em outro trabalho, Brand poeticamente narra uma visita à Porta do Não Retorno, na qual, nos termos de Sharpe (2016, p. 59), ela não apenas revisita suas proposições sobre a Porta do Não Retorno e a imaginação acerca da consciência diaspórica, como “também imagina um encontro entre pessoas retornadas da Diáspora e aquelas que foram detidas nas celas das fortificações” e ali sucumbiram à morte. Peço licença para a citação um tanto longa, mas gostaria de guardar, ao menos em parte, sua carga *poética*:

(...) Nossos deuses estavam nas celas. Nós os despertamos e os deixamos lá, porque nunca mais precisamos de deuses. Não tínhamos deuses perversos, então entenderam. Deitavam em seus cantos, em seus chãos desintegrados, deitavam em sua parede de poeira de pele. Se levantaram quando entramos, felizes em nos ver. Nosso guia disse, esta era a cela da prisão para os homens, esta era a cela da prisão para as mulheres. Eu quis estrangular o guia como se ele fosse o guia original. Precisei me controlar com todas as minhas forças. Agora nos espaços o guia era irrelevante, os deuses acordaram e sentimos pena deles, carinho e amor; eles ficaram felizes por nós, ainda estávamos vivas. Sim, ainda estamos vivas, dissemos. E retornamos para lhes agradecer. Vocês ainda estão vivas, disseram. Sim, ainda estamos vivas. Eles nos olharam como violetas; como chás de violeta, nos beberam. Dissemos aqui estamos. Disseram, vocês ainda estão vivas. Dissemos, sim, sim, ainda estamos vivas. Como limão, disseram, tão azul como a sorte. Tiramos a garrafa de rum de nossas veias, lavamos seus rostos. Nós éramos peregrinas, eles eram deuses. Costuramos a borda de suas peles com algodão. Isso é o que tínhamos. Disseram com maravilhamento e admiração, vocês ainda estão vivas, como hidrogênio, como oxigênio. Ficamos todas paradas lá por um tempo infinito. Choramos, mas em comparação isso não é nada. (Brand, Verso 55 *apud* Sharpe, 2016, p. 59)

⁷⁶ O *esquecimento*, se bem nos recordarmos, é parte importante dos processos de “fazer o morto” de que tratamos na seção 2.3, e também em relação às possibilidades de fixação dos abikus, tratadas na seção 3.4. É condição para que o morto possa seguir seu caminho no pós-morte, assim como fazer os abikus, “aqueles que nasceram para morrer”, esquecerem seus pactos com seus irmãos no egbe orum é parte da condição para a longevidade de suas vidas terrenas. Um eco na ideia de morte social, na medida em que poderíamos estender essa condição “nascido para morrer” à população negra no marco da antinegritude. Esquecer operaria como condição para seguir? Mas em que termos? Sobreviver como sujeitar-se às imposições e constrangimentos capitalísticas e do mundo antinegro? Pensamos aqui com as forças que operam contra o esquecimento nesses termos, como um obstáculo à efetivação completa da equação negritude = morte (Vargas, 2010).

“Como hidrogênio, como oxigênio”, as peregrinas e os mortos apresentam-se uns aos outros, mediados por um repertório ritual guardado em algum lugar da memória, maravilhados, vivos. Ler esse episódio à luz das religiões de matriz africana traduz como os espíritos, nesse sentido, irrompem como uma impossibilidade do esquecimento se efetivar completamente, uma materialização do passado persistente no presente, como os pretos-velhos tal qual pensados com Anjos (2019) fazem perceber. Mesmo aqueles de quem não temos nomes nem traços de histórias, eguns radicalmente desindividuais (Anjos, 2025), irrompem como quem, mesmo sem nome, não se permite virar poeira de memória, trazendo consigo, através dos tempos, a lembrança de toda a violência e abjeção que lhe atravessou. Nada disso resolve de todo as angústias, paradoxos e impossibilidades que marcam a vida negra no mundo antinegro, alienando a possibilidade de qualquer senso estável de pertencimento. Mas oferece a disponibilidade da companhia aos vivos nesse trabalho do luto diante da morte negra. Os mortos trabalham conosco, os mortos socialmente pela antinegitude, para conferir também a nós um prolongamento de presença. Nesse sentido, como afirmou Martins (2022, p. 213), “O olhar e a voz dos antepassados asseguram a existência, pois sua lembrança garante a produção da própria memória. Assim, enquanto os ancestrais de nós se lembrarem, nós ainda seremos”.

Alguma conclusão

Chegando às páginas finais, retorno ao gesto inaugural que guiou esta tese. O primeiro capítulo, dedicado a uma revisão da literatura sobre religiões de matriz africana, buscou acompanhar as mobilizações, apropriações e distanciamentos das noções de raça e negritude no interior das ciências sociais, articulando-as às proposições e inflexões dos movimentos negros que lhes eram contemporâneos. Não se tratou de esgotar um campo vasto de acontecimentos complexos, mas de percorrer seus momentos teóricos à luz de uma pergunta insistente: de que modo as elaborações

sobre religiosidade negra foram atravessadas - e também atravessaram - as disputas em torno da negritude? Ao fazê-lo, a tese voltou-se também sobre si mesma, reconhecendo o espelhamento entre as dinâmicas que marcaram a produção acadêmica sobre comunidades negras e a presença (ou ausência) de pesquisadores negros nesse mesmo campo, bem como os efeitos epistemológicos e políticos dessa configuração.

A segunda parte da tese, englobando os capítulos 2, 3 e 4, lançou-se mais diretamente às questões que motivaram o trabalho: pensar a morte com os espíritos, a partir de diferentes contextos etnográficos de religiões de matriz africana. Isso exigiu, antes, deter-se sobre o que pode ser a morte nessas perspectivas - suas acepções, variações e consequências - e sobre quem ou o que são os espíritos nesse universo cosmológico. O capítulo 2, dedicado à morte, percorreu as noções de pessoa, os vínculos que se constituem e se desfazem, as oferendas e os ritos mortuários, os impedimentos que perturbam esse desfazimento e as consequências dos diferentes modos de morrer sobre corpos, espíritos e comunidades.

Em seguida, ao navegar pela paisagem espiritual afro-religiosa, o capítulo 3, dedicado aos espíritos, recusou classificações rígidas e tipologias totalizantes, propondo antes uma estabilização provisória em torno de suas relações com a morte: entidades que atravessam, que se afastam, que sucumbem, que encantam, que compõem, que negociam, que mediam. Ficamos com a multiplicidade e com a polifonia desse universo, atentos às suas variações ontológicas e às formas pelas quais participam tanto dos ritos mortuários quanto das vidas, bem como das mortes, dos vivos.

O último movimento procurou colocar em contato essas elaborações com as asperezas impostas pela morte negra em contextos de antinegritude, retomando as discussões sobre negritude e tempo e aproximando as experimentações radicais do pensamento negro às experimentações que emergem dos terreiros. Sonho, cuidado com os mortos, renascimento, presença espiritual, elementos que estruturam práticas concretas de enfrentamento a um meio antinegro que insiste em produzir mortes

prematuras de todas as ordens. Pensar a morte negra com os espíritos implicou, assim, reconhecer que essas concepções não apenas descrevem um além, mas intervêm no aqui e agora, abrindo frestas para experimentos de liberdade.

Se ao longo do percurso a morte apareceu como não sendo um fim, essa afirmação só ganha densidade quando levada a sério na presença das entidades que povoam a espiritualidade negra. Escutar os mortos, esses morridos das muitas mortes matadas, tornou-se, então, menos uma metáfora do que um método em experimentação: um exercício prolongado de escavação que busca reabrir proposições interditadas pela violência racial e sustentar o reconhecimento da coexistência entre o pesadelo mortal do racismo e a vivacidade que a ele se contrapõe. É a partir dessa escuta, atravessada por vozes passadas e presentes, que retomamos as trilhas percorridas para perguntar, uma vez mais, que sentidos a morte negra pode assumir quando pensada com os espíritos e o aparato ritual, filosófico e existencial que compõe a religiosidade negra.

As religiões de matriz africana talvez apareçam frequentemente quase como um contraponto ao estado de coisas inerentemente depressivo ou, se quiserem, pessimista, que marca a vida negra no mundo antinegro. Quando elas aparecem, surgem quase como um respiro diante da tragédia da vida negra. Coloridas, inspiradoras, subversoras das imposições do mundo, festejantes, catalizadoras das agruras que marcam suas comunidades, chaves de elaboração da tristeza através das celebrações, ainda que se constate todos os tipos de violências às quais estão quase sempre submetidas. Daí porque frequentemente sua análise caminha junto das articulações sobre liberdade religiosa e sua atuação política no sentido de combate à intolerância religiosa e ao racismo religioso.

Obviamente esta tese não contrapõe nada disso, no sentido em que parto do pressuposto de que, assim como absolutamente tudo o que concerne a vida negra nesse mundo de antinegitude demanda uma batalha pela simples possibilidade de existir. A questão está em que disso pode decorrer uma certa compartimentalização das coisas. Guardiães daquilo que nos sobrou de luminosidade, só se interessariam

politicamente pelos caminhos do mundo quando este está prestes a ruir em um sentido muito adstrito: quando os braços do racismo lhes atingem diretamente, como se estivessem apartadas até mesmo dos outros processos genocidários que afetam as comunidades negras, alheias e alienadas em relação ao que se passa fora do espaço dos terreiros.

Não se trata, evidentemente, de entrar numa oposição entre crença e descrença. Os discursos que emanam dos terreiros, como vimos ao longo dessa tese, foram tantas vezes ouvidos na chave da metáfora ou do simbolismo. Se, em parte, isso ofusca a concretude de certas experiências, por outro lado, não se trata necessariamente de estabelecer qual é a “verdade” das coisas, recaindo numa inquirição sobre a fé íntima de cada um; trata-se de levar a sério a vida das pessoas e as formas como pensam as vidas que levam, engajar com elas e tomar as proposições elaboradas teórica, conceitual, mitológica, filosófica ou ritualmente na seriedade com que são expressas. Nesse sentido, acompanho Goldman (2014) quando parte de uma experiência etnográfica justamente em um terreiro de candomblé, junto da clássica análise de Evans-Pritchard sobre a bruxaria Azande, para questionar a tendência acadêmica de reduzir concepções nativas a meras metáforas simbólicas. Goldman propõe um exercício de simetrização que exige levar a sério o pensamento alheio, tratando conceitos locais como filosofias legítimas em vez de erros de percepção, o que exige uma postura ética diante das “verdades dos outros”. Dessa forma, contrapõe-se à “tentação sempre experimentada pela análise antropológica de dissolver como imaginário, ou simbólico”, o que as pessoas que estuda definem como sendo existencial, ou seja, da ordem do real.

E não são estas manifestações negras atravessadas por absolutamente todas as dimensões desses acontecimentos genocidários?

Paira, nesse sentido, uma pergunta que assombra os praticantes de religião desde sempre. Talvez guardada nos recônditos da alma enquanto a vida segue, mas fica lá, insistindo: por que é que, mesmo com um contato tão próximo com o divino, o universo, as divindades ou quem quer que seja tenha permitido que tantas atrocidades

acometessem um povo ao longo dos séculos, essa marca insistente, sufocante, insuportável, que persegue insidiosamente em todos os campos da existência?

Pensando as narrativas nostálgicas do candomblé nagô pernambucano após o falecimento de uma geração de grandes lideranças, Carvalho (1987) registra esse questionamento cuja complexidade justifica a citação um tanto longa:

o silêncio do xangô em relação à escravidão pode ser visto também como um sinal de repressão, uma reação da ideologia do culto a enfrentar-se com a experiência traumática do negro escravo. O que acontece, de fato, é que a degradação a que foi submetido o africano no Brasil é incompatível com a visão de mundo do culto, que transmite a idéia do orixá todo-poderoso e senhor absoluto da cabeça (ori) do filho-de-santo. No ato da iniciação, o indivíduo entrega sua cabeça ao orixá, que passa a ser o único dono da volição do filho. "Não fui eu, foi o santo quem quis", é uma frase repetida constantemente em conversas entre filhos-de-santo. Por outro lado, no contexto da escravidão, o senhor tinha poder absoluto de decisão sobre a vida do negro, cuja volição (ou ori, em um certo sentido) se anulava praticamente. Como explicar, dentro da visão de mundo do xangô, que os orixás todo-poderosos hajam permitido algum dia que os senhores de escravo se apoderassem do ori do negro, quando tal domínio deveria ser, por definição, exclusivo dessas entidades sobrenaturais? Entendo, portanto, que há uma forte razão ideológica para a supressão total da história da escravidão no Brasil: ela retiraria poder tanto dos orixás quanto dos líderes dos primeiros tempos, retratados como seres extraordinariamente dotados. Conseqüentemente, está implícito nessa história suspensa do xangô que os orixás abandonaram o negro à tragédia da diáspora, permanecendo na costa africana e só regressando ao convívio dos seus filhos após consumada a abolição. Ao mesmo tempo que foram incapazes de evitar ou, pelo menos, amenizar a desgraça que se abateu sobre a raça negra, preservaram seus plenos poderes, que foram restabelecidos e postos a serviço dos negros em Recife a partir do final do século passado, e que, desde então, só tem decrescido, conforme já discutido anteriormente, o que fica bastante evidente nos sentimentos crescentes de nostalgia e carência expressos pelos filhos-de-santo. (Carvalho, 1987, p. 53-54)

A questão levantada por Carvalho certamente não se detém aí, mas toma um rumo - depois continuado e, de muitas formas, confirmado, por Pinto Filho (2020) - de uma maneira absolutamente potente acerca dos afastamentos e encontros, passados e futuros, entre africanos e seus descendentes diaspóricos. Mas gostaria de ficar com a questão que, creio, segue pertinente e abrindo para outras reflexões.

Como puderam os deuses permitir que a escravidão - e todas as suas atualizações - se efetivasse? Disso me parece decorrer uma certa isenção dos *Homens* da responsabilidade por suas escolhas. Como vimos, a religiosidade negra de matriz africana parte menos de uma prescrição absoluta e totalizante, um roteiro fixo

divinamente estabelecido, operando de um modo a determinar de maneira categórica quem deve morrer e quem pode viver – um registro, arrisco dizer, perigosamente próximo daquele da necropolítica. Embora a ideia de destino não seja de modo algum estranha a essa perspectiva, ele tem menos a ver com uma determinação incontornável, uma prescrição absoluta sobre micro e macro acontecimentos, ignorante das contingências, das escolhas, das variáveis, e mais com um conjunto de agenciamentos que se efetivam em torno dele, que opera como uma espécie de linha de força a ancorar as experiências. Disso decorre que as coisas se dirijam mais à conformação de virtualidades que podem ou não se efetivar, a depender de uma série de pequenos detalhes infinitamente variáveis. Como expressa a elaboração atribuída a Jorge Luis Borges, “a prova que o destino existe é que ele acontece”, mas isso só se sabe *a posteriori*, quando alguma ancoragem permite dar algum contorno e sentido às predições.

As religiões de matriz africana não costumam oferecer promessas proselitistas de vida eterna que apontam que os caminhos da salvação estão em viver a vida mirando um horizonte eventualmente futuro de felicidade e plenitude. Não há a promessa de futuros sem dores, de glórias insuspeitas, de triunfos definitivos. Não. Recorrentemente, as lideranças religiosas, sobretudo as mais antigas, reforçam que “Orixá não dá nada a ninguém. Orixá dá caminho. Você dá o passo e ele dá o caminho”. Isso implica em que não haja garantia de resultados prósperos sem que a pessoa efetivamente percorra o caminho aberto para ela, lide com a vida, com o presente, o passado e o futuro, a partir de onde ela está, de onde pode agir. Aqui até estão implicadas noções de merecimento e algum tipo de destino, ainda que um manejável e negociável ao longo da vida. Mas o ponto é que não há como se esquivar da responsabilidade de trilhar seu próprio caminho e lidar com as consequências que se seguem. É preciso fazer o esforço, o trabalho, o movimento. O que há de diferente nessa proposição de mundo está em que ela não oferece a solidão diante dos desafios do mundo, mas sim uma espécie de existência acompanhada, cheia de vínculos intensificando-se a cada gesto, viabilizados pelo cultivo das boas distâncias, afastando o temor da solidão das vidas – e mortes – vividas sem um testemunho a afirmar que

não passaram despercebidas; que estiveram aqui; que sempre estiveram e ainda estão aqui. Um mundo em abundância, transbordante, saturado de presenças que se fazem presentes em variadas formas, materializadas ou não, das quais normalmente só temos relances, traços, rastros, pequenos vestígios.

Fosse culpa do destino ou dos deuses, não haveria qualquer coisa que concebemos como maldade, consequências e sobretudo não teria lugar algum para as mortes prematuras, anomalias diante, aí sim, das vontades dos deuses. Afinal, o que é a escravidão e sua vida póstuma senão a exacerbação além do inconcebível da generalização de mortes prematuras e suas interrupções de toda ordem? A negritude sob o signo da antinegritude equivale sempre e mais uma vez à morte prematura que acontece de novo e a todo instante, exponenciando ao infinito suas consequências de todas as ordens.

Isso, me parece, tem muito pouco a ver com a potência dos deuses e muito a ver com os espaços de livre arbítrio em que transitam os homens. Mas menos do que perscrutar os mistérios da existência, do destino e da raiz do bem e do mal, o que mais interessa aqui é a ideia de que, por essa perspectiva, a dimensão de responsabilidade e consequência é a tal ponto incontornável que as religiões operam como dispositivos que permitem as aproximações entre regimes existenciais distintos, manejando os riscos diante daquilo que nunca é totalmente conhecido, que está no campo do indiscernível, variável, e por isso mesmo é sempre tão potente quanto perigoso, demandando precauções determinadas caso a caso. Em um mundo que persegue incessantemente a destruição dos vínculos, que é feito de uma alienação natal constitutiva, a força dos deuses se manifesta justamente na sua *presença*: não só não desapareceram – esperaram, submergiram, se camuflaram –, como sempre encontraram caminhos para estarem junto aos humanos, tomando parte nas experiências belas e terríveis, participando das escavações em meio às ruínas, recolhendo, junto à humanidade, os cacos para refazer possibilidades de vida. É, nesse sentido, o “imperativo libertário imanente da diáspora negra” (Vargas, 2010). Se a solidão parecia, aí sim, um destino incontornável, uma prescrição a uma solitária

morte prematura sem qualquer testemunha, há qualquer coisa mais cara do que ficar de pé junto a nós no rastro dos acontecimentos e se lançar ao trabalho do luto e da vigília conosco?

Assim como Anjos, Sousa, Paulino, Hartman, Brand e tantos outros se lançam no árduo trabalho do luto e da vigília – *wake work*, como propôs Sharpe (2016) – tratando do movimento de acompanhar aquelas figuras aparentemente sucumbidas da história, os praticantes das religiões de matriz africana também acompanham e cuidam dos seus mortos e sucumbidos, mesmo aqueles aparentemente mais esquecidos, sem nome ou individualidade; mas, mais do que isso, os deuses - e os mortos - também se lançam a esse trabalho, posicionando-se junto com os vivos, conosco, ativando as formas de aproximação que permitirão fazer desse um espaço de prática em direção àquilo que, em meio às ruínas de um mundo em estado permanente de guerra racial, pode ser mais caro: uma proliferação infinita de experimentações de liberdade.

Referências

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Trad. Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AHLERT, Martina. 2013. **Cidade relicário**: uma etnografia sobre terecô, “precisão” e Encantaria em Codó (MA). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; e FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, A.A.S; ODA, A. M. G. R.; e DALGALARRONDO, P. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. **Rev. Psiq. Clín.** 34, supl 1; p. 34-41, 2007.

ALVES, Jaime Amparo. From necropolis to blackpolis: Necropolitical governance and black spatial praxis in São Paulo, Brazil. **Antipode** 46, no. 2, p. 323-339, 2014.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Trad. Édna de Marco. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229–236, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 3 de janeiro de 2026.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: LEAL, O. F. (Org.). **Corpo e significado**. Porto Alegre, p. 139-153, 1995.

_____. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. 1. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

_____. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER** (UFRGS), v. 13, p. 77-96, 2008.

_____. Os sentidos do sacrifício na religiosidade afro-brasileira. **Sul21**, 2015. Disponível em <<https://sul21.com.br/opinioao/2015/03/os-sentidos-do-sacrificio-na-religiosidade-afro-brasileira-do-nucleo-de-estudos-da-religiao-da-ufrgs/>>. Acesso em 23 de dezembro de 2025.

_____. Brasil: uma nação contra as suas minorias. **Revista de Psicanálise da SPPA**, v. 26, n. 3, p. 507-522, dezembro 2019.

_____. **A Gira de Exu e o mundo sem estrutura outrem**: por uma leitura fanoniana das exigências da liberdade negra. Manuscrito não publicado de apoio à apresentação “Negritude nas Giras de Exu do Rio Grande do Sul” na Sessão 455 (virtual) dos Encontros Sextas no NAnSi, PPGAS/MN e IFCS, UFRJ, 2025.

AUGRAS, Monique. **Os gêmeos e a morte: notas sobre os mitos dos ibeji e dos abiku na cultura afro-brasileira**. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, p. 73-84, 2003.

AYOH'OMIDIRE, Félix; AMOS, Alcione A. O Babalaô Fala: A autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim. **Afro-Ásia**, núm. 46, pp. 229-261, 2012.

AZEVEDO, Thales de. **As Elites de Cor**: Um Estudo de Ascensão Social. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. **Festa da Boa Morte**. Cadernos do IPAC, 2, 2011.

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2008.

_____. **As forças do jarê**: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina. Tese de Doutorado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2013.

_____. Religiões de matriz africana em perspectiva transformacional. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, 6(2), pp.57-70, 2014.

_____. Canalizar o Fluxo: Lidando com a morte numa religião de matriz africana. **MANA** 24(3), p. 9-32, 2018.

BARBOSA, Muryatan Santana. O TEN e a negritude francófona no Brasil: Recepção e inovações. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, V. 28 nº 81, p. 171-184. 2013.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A Máquina do Mundo**: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros. Tese de Doutorado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

_____. O meio é o começo. In: **Anais dos Seminários do NAnSi**, Volume 3, 2024

BASCOM, William. Conceção Iorubá da Alma. Aulo Barretti Filho e Luiz L. Marins (trad.). **Men and Culture**, p. 401-410, 1960.

BASTIDE, Roger. Variations Sur La Négritude. **Présence Africaine**, no. 36, p. 7-17, 1961. <http://www.jstor.org/stable/24347923>.

_____. Négritude et Intégration Nationale: La classe moyenne de couleur devant les religions afro-brésiliennes. **Afro-Ásia**, n. 12, p. 17-30, 1976.

_____. 1960. **Religiões Africanas no Brasil**: Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações, vols. 1 e 2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

_____. 1958. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. Maria Isaura Pereira de Queiroz (trad.). São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

_____. **O sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BASTIDE, Roger, e FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo: Brasiliana; Cia. Ed. Nacional, 1959.

BIKO, Steve. **Escrevo o que eu quero**. São Paulo: Veneta, 2025.

BIRMAN, Patrícia. **Feitiço, carregado e olho grande**: os males do Brasil são. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1980.

BOMFIM, Martiniano. **Os Ministros de Xangô**. In: Antologia do Negro Brasileiro. Edison Carneiro (org.). Rio de Janeiro: Ediouro, p. 307-308, 1950.

BRAGA, Ana Paula Musatti; ROSA, Miriam Debieux. Articulações entre psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. **Revista da ABPN**, Goiânia, v. 10, n. 24, p. 89-107, 2018.

BRAND, Dionne. **The blue clerk: Ars Poetica in 59 Versos**. Durham, NC: Duke University Press, 2018.

_____. **A Map to the Door of No Return: Notes on Belonging**. Estados Unidos: Picador, 2024.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução nº 601, de 13 de dezembro de 2024**. Dispõe sobre o dever de reconhecer e retificar os assentos de óbito de todos os mortos e desaparecidos vítimas da ditadura militar. Diário da Justiça Eletrônico do Conselho Nacional de Justiça (DJe/CNJ), Brasília, DF, Edição n. 315, 16 dez. 2024, p. 11-12. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/5906>. Acesso em: 08 fev. 2026.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução nº 644, de 22 de setembro de 2025**. Dispõe sobre a lavratura e retificação dos assentos de óbito das vítimas da Chacina de Acari, em cumprimento à sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos no Caso Leite de Souza e outros vs. Brasil. Diário da Justiça Eletrônico do Conselho Nacional de Justiça (DJe/CNJ), Brasília, DF, Edição n. 209, 24 set. 2025, p. 8-10. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/6322>. Acesso em: 08 fev. 2026.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Sítio arqueológico do Cais do Valongo**: proposta de inscrição na lista do patrimônio mundial. Rio de Janeiro: Iphan, Prefeitura do Rio de Janeiro, 2016.

BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na umbanda. **Religião e Sociedade**, 1 (1). Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, Civilização Brasileira, pp. 31-42, 1977.

_____. **Umbanda**: religion and politics in urban Brazil. Ann Harbor: UMI Research Press, 1986.

BUTLER, Judith. **Precarious Life: The Power of Mourning and Violence**. New York: Verso. 2006.

CAPONE, Stefania. **Èsù má se mí o**: le pouvoir de la tradition dans le candomblé brésilien. Tese de Doutorado em Etnologia. Paris: Université Paris X Nanterre, 1997.

_____. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, Contra Capa, 2004[1999].

CARDOSO, Vânia Zikan. **Working with spirits**: enigmatic signs of black sociality. The University of Texas at Austin, 2004.

CARNEIRO, Édison. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

_____. 1937. **Carta a Arthur Ramos**. In: Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos 1936-1938, Bahia: Editora Corrupio, 1987.

_____. Antologia do Negro Brasileiro. Edison Carneiro (org.). Rio de Janeiro: Ediouro, 1950.

_____. (org.). **O negro no Brasil**: Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1940.

_____. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019[1948].

_____. **Ladinos e Crioulos**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Martins Fontes, 2019[1964].

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de Racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

CARVALHO, José Jorge de. **Ritual and music of the sango cults of Recife, Brazil**. Doctoral Dissertation, Queen's University, 1984.

_____. A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afrobrasileiros tradicionais. **Religião e Sociedade**, 14 (2), p. 36-61, 1987.

_____. Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). **As Senhoras do Pássaro da Noite**. São Paulo: Edusp, p. 85-120, 2003.

_____. Ações Afirmativas como resposta ao racismo acadêmico. **Teoria & Pesquisa**: Revista de Ciência Política, p. 1-42, 2003b.

_____. O Confinamento Racial do Mundo Acadêmico Brasileiro. **Revista USP**, v. 68, p. 88-103, 2006.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a Oralidade e a Escrita**: etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010

CÉSAIRE, Aimé. **Cahier d'un retour au pays natal**. Paris: Volontés, 1939.

_____. **Discurso sobre a Negritude**. Carlos Moore (org.). Coleção Vozes da Diáspora Negra, Volume 3. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. **Discurso sobre o colonialismo**. Claudio Willer (trad.). Ilustração de Marcelo D'Saete. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020[1950].

_____. **Negro sou, negro serei**. Entrevista a Françoise Vèrgès. São Paulo: Bazar do Tempo, 2024.

CORRÊA, Mariza. **As Ilusões da Liberdade**. A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. 2a ed. Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco, 2001[1982].

_____. **Raimundo Nina Rodrigues e a "garantia da ordem social"**. REVISTA USP, São Paulo, n. 68, p. 130-139, dezembro/fevereiro, 2005-2006

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O batuque no Rio Grande do Sul**: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. São Luís: Cultura e Arte, 2006[1992].

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. **O negro no Rio de Janeiro**: relações de raças numa sociedade em mudança. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1953.

CRUZ, Barbara Pimentel da Silva. **Confluências e Transfluências no Terecô, Religião de Matriz Africana de Codó, Maranhão**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UFRJ/MN, 2018.

_____. Encontros Entre Tambor da Mata e Tambor de Mina a partir do Terecô de Codó no Maranhão. **Desigualdade & Diversidade** (PUCRJ), v. 19, p. 92-119, 2020.

_____. Pensamento como percurso: ensaio sobre encontros afropindorâmicos. In: Marcio Goldman. (Org.). **Outras histórias**: ensaios sobre a composição de mundos na América e na África. 1ed. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 23-40, 2021.

_____. Rastros de encantados na Mata de Codó - Maranhão. In: **Anais do II Seminário do Núcleo de Antropologia Simétrica**, v. 2. 2021b.

_____. Entre tempos: ensaio para uma antropologia depois da encruzilhada. **MEDIAÇÕES - REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS**, v. 27, p. 1-15, 2022.

_____. Antropologia hesitante ou a experiência afro-diaspórica sob uma gramática dos terreiros. In: **Outras Histórias II: Saberes Orgânicos e Reedições Afroindígenas**, 2024, Rio de Janeiro. **Anais dos Seminários do NanSi**, v. 3. p. 11-20. Rio de Janeiro, 2024.

CRUZ, Paulo Vicente. **Não Caberá**. São Paulo: Quêlônio, 2024.

CRUZ, Robson. **Carrego de egum**: Contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGASMN/UFRJ, 1995.

CRUZ DA SILVA, Ana Claudia. **Devir Negro**: Uma Etnografia de Encontros e Movimentos Afroculturais. 1ed. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2016.

CULTNE. **III Lavagem do Cais do Valongo**, vídeo (8 min) publicado pelo canal Cultne, 2014. Disponível em <<https://acervo.cultne.tv/cultura/turismo-afro/305/pequena-africa/video/1613/iii-lavagem-do-cais-do-valongo-2014>>. Acesso em 10 de janeiro de 2026.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **Intenção e Gesto**: Política de Identificação e Repressão à Vadiagem no Rio de Janeiro dos anos 30. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGASMN/UFRJ, 1998.

_____. Depois da festa: movimentos negros e “políticas de identidade” no Brasil. **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: UFMG, p. 333-380, 2000.

_____. Vivendo em mundos saturados de várias presenças. **Etnográfica**. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, 24(2), 401-425, 2020.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies**. Daniel Moreira Miranda (trad.) São Paulo: Edipro, 2018[1859].

DESPRET, Vinciane. Pesquisar junto aos mortos. **Campos**, 22(1), p. 289-307, 2021.

_____. **Um brinde aos mortos:** histórias daqueles que ficam. Hortência Lencastre (trad.). N-1 edições. 2023.

DIOP, Cheikh Anta. **Nations, Nègres et Culture.** Paris: Présence Africaine, 1954.

_____. **L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire.** Paris: Présence Africaine, 1960.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os Nàgô e a morte:** Padê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Rio de Janeiro: Vozes. 2012[1975].

FERES JÚNIOR, João; CAMPOS, Luiz Augusto; DAFLON, Veronica Toste; VENTURINI, Anna. **Ação Afirmativa:** História, Conceito e Debates. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Sebastião Nascimento (trad.). São Paulo: UBU Editora, 2020[1952].

_____. **Os condenados da Terra.** Rio de Janeiro: Zahar, 2022[1961].

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro.** São Paulo: Cortez Editora/Autores Associados. Coleção Polêmicas do Nosso Tempo, v. 33, 1989.

FERREIRA, Lígia. "Negritude", "Negritude", "Negricia": história e sentidos de três conceitos viajantes. **Via Atlântica** nº 9, p. 163-183, 2006.

FERREIRA, Lucineia. **"Despensar o Mundo":** a poética da luz negra na arte de Rosana Paulino e suas ressonâncias. Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFRJ/MN, 2024.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **Toward a global idea of race.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

_____. **Blacklight.** In: NKANGA, Otobong. Luster and Lucre. Berlin: Sternberg Press, 2016.

FERREIRA DA SILVA, Denise e PAULINO, Rosana. **A quem pertence a história?.** Painel apresentado no Festival ZUM 2020. Instituto Moreira Salles, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AhtBvTlrdF8>>

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma:** o Caboclo no Tambor de Mina no Processo de Mudança de um Terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: SIOGE, 1993.

_____. Maranhão Encantado: **Encantaria Maranhense e Outras Histórias.** São Luís: UEMA, 2000.

_____. **Encantaria de Barba Soeira:** Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano. 2001.

FERRETTI, Sergio. **Querebentã de Zomadonu:** etnografia da Casa das Minas. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2009.

FIALHO, Gustavo Ferreira. **Viver com os caboclos nos sertões de Jacobina:** o Peji e as travessias. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, UFRJ, 2026.

FIRMIN, Anténor. **De l'égalité des races humaines: anthropologie positive**. Paris: LIBRAIRIE COTILLON, 1885.

FLAKSMAN, Clara. **Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

FLAKSMAN, C. RABELO, M. C. M (org.). Dossiê temático caboclo. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 38, 2020.

_____. Dossiê temático caboclo: apresentação. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 137-143, 2020.

FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. **Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology**. American Anthropologist. Volume 102, Issue 3 pp. 449-466, 2000.

FOLHA DE S.PAULO. **Confira a íntegra dos manifestos contra e a favor das cotas**. São Paulo: Folha de S.Paulo, 4 jul. 2006. Educação. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u18773.shtml>. Acesso em: 15 de janeiro de 2026.

FRAZIER, E. F. The negro family in Bahia, Brazil. **American Sociological Review**, 7(4), 465-478, 1942.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2003[1933].

_____. **O que foi o 1º Congresso Afro-brasileiro do Recife**. In: FREYRE, Gilberto et al. **Novos Estudos Afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Ariel; Civilização Brasileira, 1937. Disponível em <https://icaa.mfah.org/s/es/item/783512#c=&m=&s=&cv=&xywh=152%2C466%2C3072%2C1719>

FREYRE, Gilberto e outros. **Novos estudos afro-brasileiros: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife, 2º tomo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FRIKEL, Protásio. Traços da doutrina gêge e nagôu sobre a crença na alma. **Revista de Antropologia**, v. 12, n. 1-2, p. 51-81, 1964.

FRY, Peter. Feijoada e “soul food”: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais” In: **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, pp. 47-53, 1977 [1982].

_____. Feijoada e soul food 25 anos depois”. In: Neide Esterci, Peter Fry & Mirian Goldenberg (orgs.). **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, pp. 35-54, 2001.

FU-KIAU, Bunseki. **O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo**. Tradução e nota à edição brasileira de Tiganá Santana. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

GLEDHILL, Sabrina. Velhos respeitáveis: notas sobre a pesquisa de Manuel Querino e as origens dos africanos na Bahia. **Rev. História Unisinos**, Vol. 14 nº 3, setembro/dezembro de 2010.

_____. **Travessias no Atlântico Negro**: reflexões sobre Booker T. Washington e Manuel R. Querino. Salvador: EDUFBA, 2020.

GOBINEAU, Arthur de. **Essai sur l'inegalité des races humaines**. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, 1853.

GOLDMAN, Marcio. **A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.

_____. A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 12, n.1, p. 22-54, 1985.

_____. Dormindo com os Olhos dos Outros... **Etnográfica**, Número especial, p. 85-86, 2006.

_____. **Como Funciona a Democracia**. Uma Teoria Etnográfica da Política. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2006.

_____. Da Existência dos Bruxos (ou Como Funciona a Antropologia). **R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR**, v. 6 (1), p. 7-24, 2014.

_____. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem. **Estudos Etnográficos. R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR**, v. 9 (2), p. 11-28, 2017.

_____. (org.) **Outras Histórias**: Ensaios sobre a composição de mundos na América e na África. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 letras, 2021.

_____. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. 2005. In: **Do Outro Lado do Tempo**. Ensaios Sobre as Religiões de Matriz Africana. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 102-119, 2023.

_____. Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras. Ensaio de Simetrização Antropológica. 2009. In: **Do Outro Lado do Tempo**. Ensaios Sobre as Religiões de Matriz Africana. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 120-149, 2023.

_____. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as Transformações das Religiões de Matriz Africana no Brasil. 2012. In: **Do Outro Lado do Tempo**. Ensaios Sobre as Religiões de Matriz Africana. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 150-165, 2023.

_____. O Dom e a Iniciação Revisitados: o Dado e o Feito em Religiões de Matriz Africana no Brasil., 2012. In: **Do Outro Lado do Tempo**. Ensaios Sobre as Religiões de Matriz Africana. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 166-183, 2023.

_____. Das oferendas nas religiões de matriz africana. In: **Do Outro Lado do Tempo**. Ensaios Sobre as Religiões de Matriz Africana. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 216-243, 2023.

GOMES, Janaína Damasceno. **Os Segredos de Virgínia**: Estudo de Atitudes Raciais em São Paulo (1945-1955). Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2013.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Flavia Rios e Marcia Lima (org.). São Paulo: Zahar, 2020.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema do Negro na Sociologia Brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, 2 (2): 189-220, jan./jun. 1954.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. **Raça e os Estudos de Relações Raciais no Brasil**. 1999.

HALLOY, Arnaud. **Dans l'intimité des orixás**. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil. These de Doctorat, ULB-Bruxelles/EHESS-Paris, 2005.

HARAWAY, Donna. Sharing suffering. Instrumental relations between laboratory animals and their people. In: **Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature**, p. 149-181. Nova York: Routledge. 2008.

HARTMAN, Saidiya. Venus in Two Acts. **Small Axe: A Caribbean journal of criticism**, 12, no. 2: 1-14, 2008.

_____. The Dead Book Revisited. In: **History of the Present**, Vol. 6, No. 2, University of Illinois Press, 2016.

_____. 2019. **Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval**. W. W. Norton & Co.

_____. **Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America**. WW Norton & Company, 2022.

HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; e HOSHINO, Tiago de Azevedo Pinheiro. (Orgs.). **Direitos dos povos de terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018.

HERSKOVITS, Melville. **Acculturation: the study of culture contact**. New York, 1938.

_____. **The Myth of the Negro Past**. New York; Londo: Harper & Brothers Publishers, 1941.

JACKSON, Walter. Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture. In: George W. Stocking Jr. Malinowski, Rivers, Benedict and Others. **Essays on Culture and Personality**, p. 95-126. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986.

JONES, Leroy [Amiri Baraka]. **Blues People: Negro Music in White America**. New York: Harper Perennial, 2002.

LAMY, Marcos. **Força e criatividade a partir da música no Terecô em Codó (Maranhão)**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2016.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002[1947].

LEACOCK, Seth. e LEACOCK, Ruth. **Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult**. New York: Anchor Press, 1972.

LEISTNER, Rodrigo Marques. **Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. São Leopoldo, 2014.

LIMA, Ari. A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual? *Afro-Ásia*, 25-26, 281-312, 2001.

LIMA, Fábio Batista. **Os iniciados no mistério não morrem**: Axexê - ritos mortuários no candomblé. 1. ed. Avaré, São Paulo: Editora Contracorrente, 2025.

LIMA, Isan Almeida. **Liberdade de Religião, Dever de Tolerância, Discurso de Ódio e Religiões de Matriz Africana**. In: Direitos dos povos de terreiro. Bruno Barbosa Heim; Maurício Azevedo de Araújo e Tiago de Azevedo Pinheiro Hoshino (Orgs.). – Salvador: EDUNEB, 2018.

LIMA, C. G. e Sepúlveda, P. M. **A bruxaria exploratória nas malhas da polícia**: a psiquiatria e a perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1930. *Revista Brasileira de História da Ciência*, ISSN 2176-3275, v. 18, e1055, 2025

LIMA, Vivaldo da Costa & OLIVEIRA, Waldir Freitas. (Org.). **Carta de Édison Carneiro a Arthur Ramos**. São Paulo, Corrupio, 1987.

LOPES DOS SANTOS, Ynaê. **Juliano Moreira**: o médico negro na fundação da psiquiatria brasileira [livro eletrônico]. Niterói: Eduff, 2020.

_____. **Race et folie dans la psychiatrie de Juliano Moreira au Brésil (1873-1933)**. *Histoire, médecine et santé*, n. 20, p. 69-88, 2022.

LUCINDA, Maria da Consolação. **Territórios Religiosos**: Conexões entre Passado e Presente. Curitiba: Appris, 2016.

MACEDO, Marcio. **Abdias do Nascimento**: o negro revoltado. São Paulo, Dissertação de mestrado, Departamento de Sociologia, FFLCH/USP, 2005.

MACHADO, Cauê Fraga. **Desfazer laços e obrigações**: sobre a morte e a transformação das relações no batuque de Oyó. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2013.

_____. **Sobre a morte e a transformação das relações no batuque de Oyó/RS**. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal/RN, 2014.

MAGGIE [Alves Velho], Yvonne. **Guerra de orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001[1975].

_____. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAIO, Marcos Chor. **A história do Projeto Unesco**: estudos raciais e Ciências Sociais no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Políticas) – IUPERJ, Rio de Janeiro, 1997.

_____. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista brasileira de ciências sociais**, 14, p. 141-158, 1999.

_____. **Modernidade e racismo**: Costa Pinto e o projeto Unesco de relações raciais. In Pereira, Claudio Luiz, e Sansone, Livio. *Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos*. Salvador: EDUFBA, 2007.

MARQUES, Lucas. **Volviendo a lo propio**: espiritualidades afro-americanas e seus encontros no Pacífico Sul colombiano. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2022.

MARTINS, Leda Maria. **Tempo espiralar**: Performances em corpo tela. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2022.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos avançados**, 19 (53), p. 259-274, 2005.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Editora Antígona, 2017.

MENEZES, Hélio. Rosana Paulino: the suturing of history. **América Latina Magazine**, 2019. Disponível em: <<http://amlatina.contemporaryand.com/editorial/rosana-paulino-the-suturing-of-history>>.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: Sergio Miceli (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**: antropologia (volume I). São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, pp. 327-367, 1999.

MOORE, Carlos. **Negro Sou, Negro Ficarei** - Prefácio ao Discurso sobre a Negritude. Carlos Moore (org.). Coleção Vozes da Diáspora Negra, Volume 3. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

MORAIS, Mariana Ramos de. Raça, cultura e religião: os Congressos Afro-Brasileiros e a antropologia feita no Brasil nos anos 1930. **Bérose-Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie**, Paris, 2020.

MORMIN-CHAUVAC, Léa. **As irmãs Nardal**: a vanguarda da causa negra. Bazar do Tempo, 2025.

MOTEN, Fred. **In the Break**: The Aesthetics of the Black Radical Tradition. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. 2 ed. São Paulo, Ática (série Princípios). 2010.

_____. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**: Identidade Nacional versus Identidade Negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O negro revoltado**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.

_____. **O negro revoltado**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.

_____. **Teatro Experimental do Negro**: trajetória e reflexões. Estudos Avançados, 50: 209-224, jan./abr., 2004.

_____. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016[1978].

NASCIMENTO, Aline Maia. **“Dar vida” aos mortos: O cotidiano das mães e familiares de vítimas da violência letal no Rio de Janeiro.** Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2026 (em andamento).

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Culturalismo e contracultura. *In*: Grupo Cultural André Rebouças (org.). **Semana de estudos sobre a contribuição do negro na formação social brasileira.** Niterói: UFF, p. 2-6, 1976.

_____. Por uma história do homem negro. *In*: Alex Ratts (org.). **Eu sou Atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial, p. 93-98, 2006.

_____. **Uma história escrita por mãos negras:** relações raciais, quilombos e movimentos. Alex Ratts (org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2021.[]

NINA RODRIGUES, Raimundo. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil.** Companhia Editora Nacional, 1894[1938].

_____. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed., 1896[1935].

_____. **Os Africanos no Brasil.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932[1935].

_____. **As coletividades anormais.** Organização e prefácio de Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca.** As relações raciais em Itapetininga. São Paulo, Edusp, 1998[1955].

NUNES PEREIRA. **A Casa das Minas:** culto dos voduns jeje no Maranhão, 2º ed. Brasília –DF: Editora Vozes, 1979.

ODA, Ana Maria Galdini e DALGALARRONDO, Paulo. Juliano Moreira: um psiquiatra negro frente ao racismo científico. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, v. 22, n. 4. 2000.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. A sociologia de Guerreiro Ramos. *In*: Pereira, Claudio Luiz, e Sansone, Livio. **Projeto UNESCO no Brasil:** textos críticos. Salvador: EDUFBA, 2007.

OPIPARI, Carmen. **O candomblé:** imagens em movimento. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. **Religião e sociedade**, 1 (1). Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, Civilização Brasileira, p. 43-50, 1977.

PAI Rodney. **Sacrifício de animais: algumas reflexões.** Carta Capital, 2017. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/sacrificio-de-animais-algumas-reflexoes/>>

PATTERSON, Orlando. **Slavery and Social Death:** A Comparative Study. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

PAULINO, Rosana. **Artist of the Suture: How Rosana Paulino became the first woman of color with a retrospective at the Pinacoteca**. 2019. Interview by Cynthia Garcia. Available at: <https://www.newcitybrazil.com/2019/01/15/artist-of-the-suture-how-rosana-paulino-became-the-first-woman-of-color-with-a-retrospective-at-the-pinacoteca/>.

_____. **Imagens de Sombras**. PhD Thesis. School of Communications and Arts, University of São Paulo, 2011.

PEDREIRA, Carolina. **Tecidos do mundo: almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia**. Tese de Doutorado em Antropologia. UnB, 2015.

PEREIRA, Anderson Lucas da Costa. **A Cabocla Mariana e a sua Corte Ajuremada: Modos de pensar e fazer festa em um Terreiro de Umbanda em Santarém, Pará**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UFRJ/MN, 2017.

PEREIRA, Claudio Luiz. O Primeiro Congresso do Negro Brasileiro e a UNESCO. In: **Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos**. Cláudio Luiz Pereira e Livio Sansone (org.). Salvador: EDUFBA, 2007, p. 207-227.

PEREIRA, Claudio Luiz, e SANSONE, Livio. **Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos**. Salvador: EDUFBA, 2007.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

PEREIRA, Valmir (Valmir da Boa Morte). **Valmir Pereira fala sobre história, devoção, liturgia e gastronomia na Irmandade da Boa Morte**. Video aula. 2023. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=awgJT9OYaqs&t=332s>>

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial**. 2ª. edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971[1942].

Pinacoteca de São Paulo. **A Costura da Memória**. Catálogo da Exibição. Valéria Piccoli, Pedro Nery (orgs.). São Paulo: Pinacoteca de São Paulo. Disponível em: <http://pinacoteca.org.br/wp-content/uploads/2019/07/AF_ROSANAPaulino_18.pdf>

PINTO FILHO, Olavo Souza. **Cadernos nagô**. A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

_____. **A Família Nagô**. Composições entre o Sangue e o Santo no Candomblé do Recife. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo, 2020.

_____. Os mortos no candomblé em dois contextos etnográficos. In: Outras Histórias II: Saberes Orgânicos e Reedições Afroindígenas, 2024, Rio de Janeiro. **Anais dos Seminários do NanSi**, v. 3. p. 11-20. Rio de Janeiro, 2024.

PINTO FILHO, Olavo S. e CRUZ, Barbara. Police Stole Sacred Objects From Afro-Brazilian People. Now Museums Hoard Them... **Truthout**, 11 jul. 2021. Disponível em <

<https://truthout.org/articles/police-stole-sacred-objects-from-afro-brazilian-people-now-museums-hoard-them/>>

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê. In: OC Lody (org.). **Faraimará-o caçador traz alegria**, p. 174-184, 2000.

_____. (org.). **Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRICE-MARS, Jean. (1964). **Joseph Antenor Firmin**. Port-au-Prince: Imprimerie Seminaire Adventiste.

_____. **Ainsi Parle l'Oncle**.

QUEIROZ, Marcos. **Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro**. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 5ª ed., 2025

QUERINO, Manuel. Artistas Baianos. **Rev. Inst. Hist. e Geogr. Da Bahia**, n.º 31, pgs. 43-115, 1906.

_____. **As Artes na Bahia**. coleção de artigos publicados no jornal "Diário de Notícias", durante os anos de 1908 e 1909, sob o título de "Contribuição para a História das Artes na Bahia". Bahia, 1909.

_____. **Elementos de desenho geométrico**. Bahia, 1911

_____. 1916a. **A Bahia de Outrora**. Bahia: Progresso Editora, 1955[1916]

_____. 1916b. **A Raça Africana e os seus costumes**. Bahia: Progresso Editora, (1955[1916]).

_____. **O colono preto como fator da civilização brasileira**. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1918.

_____. **Costumes Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

QUICENO [Toro], Natalia. **Vivir Sabroso: Poéticas da luta e o movimento afrotratenho em Bojayá, Chocó, Colômbia**. Tese de doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

_____. Honrar los sagrados espíritus: rehabilitar relaciones entre vivos y muertos para armonizar el territorio en el Río Atrato. In: **Outras Histórias: ensaios sobre a composição de mundos na América e na África**. Marcio Goldman (org.). Rio de Janeiro: Editora 7Letras, p. 268-287, 2021.

RABELO, Miriam. **Enredos e Modos de Cuidado: Dimensões de Vida e da Convivência no Candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam e ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e Orixás no Terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. **Religião & Sociedade**, 38.1, p. 84-109, 2018.

RABELO, Miriam; FLAKSMAN, Clara. "Na Rota dos Caboclos". **Revista Debates do NER**, Porto Alegre, 2(38), p. 145 – 180, 2020.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro no Brasil**, 1935.

_____. **As culturas negras no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. **Prefácio a Costumes Africanos no Brasil**, de Manoel Querino (Publicação póstuma organizada por Ramos). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **Rebelião escrava**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RÉGIS, Olga Francisca (Olga de Alaketo). Nação-Queto. In: **Encontro de Nações-de-Candomblé**. Apresentações do Encontro de Nações-de-Candomblé. Salvador: Ianamá, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.

RIBEIRO, René. **Religião e relações raciais**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1956.

RODRIGUES, Hilsa e GOLDMAN, Marcio (orgs.). **Do lado do tempo**. O terreiro de Matamba Tombenci Neto – Histórias contadas a Marcio Goldman. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

ROMERO, Sylvio. O Negro - Objeto de Ciência. In: **Antologia do Negro Brasileiro**, Édison Carneiro (org.), 1879.

ROSSI, Luiz Gustavo. **O intelectual “feiticeiro”**: Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil. Tese de doutorado em Antropologia Social. Unicamp, Campinas, São Paulo, 2011.

_____. Uma “vocação perdida”? Vida e obra de Edison Carneiro, expoente dos estudos afro-brasileiros, **Encyclopédie Béroise des histoires de l'anthropologie**, 2020.

SANSONE, Livio. **Estados Unidos e Brasil no Gantois**: O poder e a origem transnacional dos Estudos Afro-brasileiros. Fabio Baqueiro (trad.). REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - VOL. 27 N° 79, p. 9-29, 2012.

SANTANA, Esmeraldo Emetério. Nação Angola. In: **Encontro de Nações do Candomblé**. Vários autores. Salvador: Ianamá, 1984.

SANTANA JÚNIOR, Humberto Manoel de. **"Acende a luz do candeeiro pra receber pessoa amiga"**: encontros e acertos na encruzilhada. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas Campinas, São Paulo, 2021.

SANTOS, Deoscoredes M. dos. [Mestre Didi]. **História de um terreiro Nagô**. Max Limonad, 1988.

SANTOS, Deoscoredes M. dos; Juana Elbein dos Santos. A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade. **Revista da USP** (18), p. 40-51, 1993.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

_____. **O Dono da Terra:** o Caboclo nos Candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora.** São Paulo: Odudua, 1993.

SBAE. **Manifesto da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia.** Rio de Janeiro, Arquivo Gustavo Capanema, 11/09/1942. Disponível em http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=ARQ_GC_B&PagFis=8396&Pesq=

SERRA, Ordep. **Na Trilha das Crianças:** os erês num terreiro angola. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB. 1978.

_____. **Águas do Rei.** Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. No Caminho de Aruanda: A Umbanda Candanga Revisitada. **Afro-Ásia**, 25-26, p. 215-256, 2001.

SCHWARCZ, Lilia. **O Espetáculo das Raças:** Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. O Espetáculo da Miscigenação. **Revista do Instituto de Estudos Avançados**, 8(20):137-152, 1994.

SILVA, Jerônimo da Silva e. **Cartografia de afetos na encantaria:** narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2014.

SILVA, Noshua Amoras de Moraes e. A Jurema no Recife e seus povos. In: Marcio Goldman. (Org.). **Outras histórias:** ensaios sobre a composição de mundos na América e na África. 1ed. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 23-40, 2021.

SILVA, Roberto Jardim. (2020). **Joseph Anténor Firmin:** conflitos teóricos e políticos entre Haiti e França. Tese de doutorado em Sociologia, UFPR

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e etnicidade: religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil. In: **Raça:** Novas Perspectivas. 2008.

SIQUEIRA, Paula. **O sotaque dos santos:** movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

SHAPANAN, Francelino de. Entre Caboclos e Encantados. In: R. Prandi (org.). **Encantaria brasileira:** o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SHARPE, Christina. **In the Wake:** On Blackness and Being. Durham: Duke University Press, 2016.

SMITH, Llewellyn M.; BROWN, Vincent; and HERBES-SOMMERS, Christine. **Herskovits at the Heart of Blackness.** Documentário. California Newsreel, 2010.

SPILLERS, Hortense J. Mama's baby, papa's maybe. **Diacritics**, Vol. 17, No. 2, Culture and Countermemory: The "American" Connection, pp. 64-81, 1987.

SOARES, Bianca. **Os candomblés de Belmonte**. Tese de Doutorado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2014.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil**: Bahia e Maranhão. Tese de Doutorado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2004.

_____. **Morte e Parentesco na Bahia em Perspectiva Comparada**: O Bogum e o Axé Opô Afonja. Trabalho Apresentado no GT Número 23: Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas, no 35º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, MG, 24-28 de outubro de 2011.

SOLANKE, Ladipo. A concepção de Deus entre os negros iorubás. In: CARNEIRO, Édison (org.). **O negro no Brasil**. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p. 239-243, 1940.

SOUSA, Fernanda Silva e. **A terrível beleza cotidiana do negro drama**: uma leitura com e contra o arquivo da escravidão dos diários de Lima Barreto e Carolina Maria de Jesus. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. doi:10.11606/T.8.2023.tde-16072024-183550. Acesso em: 2025-12-24.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de; SANTOS, Ricardo Ventura. O Congresso Universal de Raças, Londres, 1911: contextos, temas e debates. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 7, n. 3, p. 745-760, set.-dez. 2012

TEIXEIRA, Heloísa Maria. **Circulação de ideias**: a influência de Melville Herskovits na trajetória intelectual de Arthur Ramos (1935-1949). *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, ISSN 1679-1061, Nº 27, p. 185-221, Ago./, Dez., 2019.

THE BLACK PANTHER JOURNAL. **Black Panther Party Book List**. 19 de outubro de 1968.

UBINGER, Helen Catalina. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro**: Religiosidade e Territorialidade na Luta pela Terra Indígena. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, 2012.

VASCONCELLOS, Christianne Silva. **O Uso de Fotografias de Africanos no Estudo Etnográfico de Manuel Querino**. Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, nº 4, 2009.

VASCONCELOS, Kauã. **Nas Margens de Lá**. Entre Caboclos e Caruanas na Encantaria Marajoara. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

_____. Fuga das Linhas: extinção e afastamento no convívio com os encantados na ilha de Marajó. **Amazônica-Revista de Antropologia**, 14(2), p. 254-268, 2022.

VARGAS, João Costa. A diáspora negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas. **Revista da ABPN**, v.1, n.2 – jul. – out. de 2010, p. 31-65.

_____. Por uma Mudança de Paradigma: Antinegitude e Antagonismo Estrutural. **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza, v.48, n. 2, p.83-105, jul./dez., 2017

_____. **The Denial of Antiblackness: Multiracial redemption and black suffering**. University of Minnesota Press, 2018.

_____. O Cyborg e a Escrava: Geografias da Morte e Imaginação Política na Diáspora Negra. **Revista da ABPN**, v. 12, n. 34, p.54-72, 2020.

VERAS, Hermes de Sousa. **O Sacerdote e o Aprendiz**: Etnografia, Experiência e Ritual em um Terreiro de Mina Nagô na Amazônia. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Pará, 2015.

VERGER, Pierre. A sociedade egbe òrun dos abikü, as crianças nascem para morrer várias vezes. **Afro-Ásia**, n. 14. 1983.

VICENTINI, Renato. **Entre sanatórios e terreiros**: Ulysses Pernambucano, René Ribeiro e o projeto reformista da psiquiatria social de Recife. Dissertação de Mestrado. Fiocruz. 20

VIDA, Samuel Santana. **Sacrifício animal em rituais religiosos**: liberdade de culto versus direito animal (parte 1). *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 2, n. 2, 2007.

VOGT, Carlos e FRY, Peter. A “descoberta” do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil. **Religião e sociedade**, 8. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 45-52, 1982.

ZALIS, Lior; LIMA, C. M. T.; AHLERT, Martina. O canto e o voo: Seu Légua, Codó e encantorias em dispersão. **Anais da III JICS: Bioeconomia, Produção familiar e estratégias para o desenvolvimento de atividades sustentáveis na Amazônia**, São Luis-MA, v. 3, p.814-829, 2024.

ZIEGLER, Jean. **Os Vivos e a Morte**: Uma “sociologia da morte” no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais. Tradução de Aurea Weissenberg. Rio de Janeiro: Zahar. 1977[1975].