

O *BEM VIVER* E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: uma aproximação possível?

Táisa Domiciano Castanha¹

RESUMO

Este artigo visa fazer uma aproximação entre o conceito de *Bem Viver* e as práticas religiosas afro-brasileiras. A pergunta que guia a reflexão é a seguinte: as religiões afro-brasileiras, fruto direto do colonialismo, podem ser interpretadas sob as bases epistemológicas do *Bem Viver* e como uma alternativa ao desenvolvimento? Através de uma revisão bibliográfica, alguns aspectos dessas religiões foram destacados, como a relação das religiões afro-brasileiras com a Natureza, sendo os *Orixás* elementos da Natureza divinizados; sua ética da transformação e circulação, manifesta sobretudo através do preparo, circulação e distribuição da comida; a relação dessas religiões com a propriedade onde acontecem os cultos – os terreiros, que são espaços sociais e comuns, chamados inclusive de “casa de santo”, indicando que a propriedade aí é da divindade e não dos seres humanos; além da ancestralidade, da convivencialidade e da reciprocidade presente nos terreiros. Não obstante as práticas religiosas afro-brasileiras serem formas de resistência e apontarem a outras possibilidades de vida que se aproximam ao *Bem Viver*, ressalta-se a ausência de uma proposta econômica explícita ao desenvolvimento e ao capitalismo nessas religiões.

PALAVRAS-CHAVE

Religiões afro-brasileiras; Bem viver; terreiros.

¹ Mestre em Sociologia pelo PPGS/UFMG. Doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos pelo Pós-Afro/UFBA. Contato: taisadomiciano@gmail.com

Introdução

Nas experiências sociopolíticas pelas quais a América Latina passou nas últimas décadas, o conceito de *Bem Viver* esteve no centro do debate e foi incorporado na Constituição do Equador em 2008 e na Constituição da Bolívia em 2009. Termo de tradução complexa, *Bem Viver* é inspirado no universo ameríndio e sintetiza uma gama de expressões utilizadas por povos e culturas diferentes para proferir uma filosofia política – ou uma forma de vida – onde há harmonia entre os seres e a Natureza (ACOSTA, 2016). Envolto a essa harmonia entre seres e Natureza está posto a insustentabilidade de um modelo socioeconômico que seja regido pela acumulação de capital e pelo modo ocidental de desenvolvimento. Dessa forma, o *Bem Viver* é apresentado por seus teóricos como uma proposta de sociedade diferente e emancipatória ao atual modelo de sociedade capitalista desenvolvimentista (ACOSTA, 2016; LANG, 2018).

Não obstante o seu caráter propositivo – e também, neste sentido, utópico – os valores, experiências e práticas do *Bem Viver* estão presentes na América Latina ao longo dos cinco séculos de colonização, bem como em outras vozes ao redor do mundo que também se sintonizam com a visão do *Bem Viver*, conforme atestam os próprios teóricos desta corrente de pensamento: “O Bem Viver é, por um lado, um caminho que deve ser imaginado para ser construído, mas que, por outro, já é uma realidade” (ACOSTA, 2016: 69). Tal qual afirma Turino, no prefácio do livro de Acosta (2016) à edição brasileira, “o Bem Viver é uma filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas. Está entre nós, no Brasil (...) Está presente na roda de samba, na roda de capoeira, no jongo, nas cirandas e no candomblé” (2016: 14).

Assim, objetiva-se neste texto fazer uma aproximação entre o conceito de *Bem Viver* e as práticas religiosas afro-brasileiras. A pergunta que guia a reflexão é a seguinte: as religiões afro-brasileiras, fruto direto do colonialismo, podem ser interpretadas sob as bases epistemológicas do *Bem Viver* e como uma alternativa ao desenvolvimento? Para atingir ao objetivo proposto, o texto está dividido em três partes. Na primeira, é dedicada a aprofundar o conceito de *Bem Viver* e a discussão sobre desenvolvimento. Na segunda parte, são apresentadas as religiões afro-brasileiras, com um breve histórico de sua formação no Brasil e suas divisões internas, focando nas práticas religiosas e cosmológicas que se aproximam do conceito de *Bem Viver* e como uma alternativa ao desenvolvimento. Por fim, há uma terceira parte que reflete sobre os terreiros, locais de culto das religiões afro-brasileiras, enquanto espaços que possibilitam práticas do *Bem Viver*. Deve-se ressaltar que a literatura sobre o *Bem Viver* e as religiões afro-brasileiras é escassa, tanto em nível acadêmico-teórico, quanto na esfera dos movimentos sociais e políticos.

O *Bem Viver* e alternativas ao desenvolvimento

Essa é a meta do “desenvolvimento”: incluir territórios não totalmente permeados pelas lógicas e práticas capitalistas aos circuitos de acumulação de capital; transformar populações em consumidores, camponeses de subsistência em assalariados ou informais, bens naturais em commodities, propriedade coletiva em privada e vendável. Com um só objetivo: aumentar os fluxos de dinheiro e, assim, o “crescimento econômico”, paradigma irmão do “desenvolvimento” (LANG, 2018: 31).

A noção de “desenvolvimento”, entendida como processo linear pelo qual as nações devem percorrer e associada ao crescimento econômico, ao acúmulo incessante de mercadorias e à dominação da Natureza, tem suas origens no discurso de posse do

presidente Harry Truman após a Segunda Guerra Mundial² (ESTEVA, 2000; ACOSTA, 2016; LANG, 2018). O presidente estadunidense criou um fosso entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, atribuindo àqueles o papel de “ajudar” as nações que não atingiram o almejado patamar de país desenvolvido. Esse discurso com efeito prático é um dos maiores exemplos do que o sociólogo francês Pierre Bourdieu (2003) conceitua como *poder simbólico*: o poder de impor instrumentos de conhecimento e de classificação da realidade social. Com seu discurso, Truman homogeneizou identidades e modos de vida, em uma nova concepção entre o “eu” e o “outro”, agora não mais sob a chave dicotômica que vigorou no período colonial – cuja classificação se dava em termos de selvagem-civilizado – mas com a roupagem do par dicotômico desenvolvido-subdesenvolvido³.

Nesse sentido, desenvolvimento é interpretado como uma “ocidentalização do mundo” (Sachs, 1982) e “outra forma de imperialismo” (ACOSTA, 2016) e como tais, o desenvolvimento dizima a diversidade étnica-cultural, homogeneizando desejos e sonhos. Desenvolver, então, tornou-se uma meta, uma teleologia, e muita mobilização e recursos foram gastos para que os países tidos como subdesenvolvidos atingissem esse nível: “Surgiram planos, programas, projetos, teorias, metodologias e manuais de desenvolvimento, bancos especializados em financiar o desenvolvimento, ajuda ao

² “É preciso que nos dediquemos a um programa ousado e moderno e que torne nossos avanços científicos e nosso progresso industrial disponíveis para o crescimento e para o progresso das áreas subdesenvolvidas. O antigo imperialismo – a exploração para lucro estrangeiro – não tem lugar em nossos planos. O que imaginamos é um programa de desenvolvimento baseado nos conceitos de uma distribuição justa e democrática” (Trecho do discurso de Harry Truman proferido em 20 de janeiro de 1949, citado por ESTEVA, 2000: 60).

³ Lang escreve que “Se antes se costumava falar de colônias versus países centrais, que tinham um “direito” de espoliar aquelas por causa de sua suposta superioridade biológica e cultural, passou-se a falar de ajuda contra a pobreza e de “cooperação ao desenvolvimento”, consolidando, no entanto, os mesmos papéis de antes na divisão internacional do trabalho e da Natureza: só que agora com base em um novo patamar legitimador e com outra linguagem” (LANG, 2018: 30).

desenvolvimento, capacitação e formação para o desenvolvimento, comunicação para o desenvolvimento e uma longa lista de etcéteras” (ACOSTA, 2016: 46).

Passados mais de 70 anos do discurso de Trumam, a profecia do desenvolvimento não se cumpriu e a promessa de progresso e crescimento econômico não atingiu os dois terços da população mundial consideradas subdesenvolvidas, levando Esteva (2000: 80) a escrever que “O desenvolvimento evaporou-se” e Acosta (2016) a comparar o desenvolvimento a um fantasma. Ao contrário daquilo preconizado pela noção de desenvolvimento, as mazelas do capitalismo e do desenvolvimentismo deixam rastros de desigualdade social, destruição ambiental, marginalização e crises aos países subdesenvolvidos. Conforme atesta Lang (2018), a “cooperação ao desenvolvimento” é um bom negócio aos países “doadores”, uma vez que há muito mais transferência de recursos do Sul para o Norte:

As “doadoras” exportam tecnologia e “especialistas” aos países pobres e, com isso, geram emprego para os seus habitantes e renda para a economia de seu próprio país. Uma pesquisa de 2014 sobre os fluxos financeiros globais constata que, com o sistema existente, para cada us\$ 1 milhão que entra em um país “em desenvolvimento”, este perde mais de us\$ 2 milhões (LANG, 2018: 26-27).

Dessa forma, alternativas ao desenvolvimento são alternativas para superar a relação predatória com a Natureza e visão antropocêntrica que sustenta essa relação, própria do modo de produção capitalista, cujo *modus operandi* envolve espoliação, violência e saque.

Dentre as alternativas ao desenvolvimento, o *Bem Viver* floresceu na América Latina e atingiu importantes espaços políticos e de construção coletiva nas duas últimas décadas, resgatou o debate sobre a diversidade, bem como a reflexão para outras formas de sociedade. De acordo com Acosta, no cerne da proposta do *Bem Viver* está a reformulação na relação dos homens com a Natureza e há uma urgência em “superar o

divórcio entre a Natureza e o ser humano” (2016: 26). Com *status* de sujeito de Direitos, a Natureza não é mais pensada na lógica antropocêntrica capitalista, enquanto uma fonte de recursos inesgotáveis para a acumulação material e sim em harmonia com os seres humanos. Ademais, outro princípio essencial ao *Bem Viver* é a coletividade. Muito mais do que um “estilo de vida” individualista neoliberal, o *Bem Viver* “aponta a uma ética da suficiência para toda a comunidade, e não somente para o indivíduo” (ACOSTA, 2016: 93-94).

Além do *Bem Viver*, conforme já pontuado, há outros movimentos ao redor do mundo que também se opõem ao desenvolvimentismo, como o *ubuntu*, na África, movimentos sociais na Europa e o movimento por *software* livre a nível global (ACOSTA, 2016; LANG, 2018). No Brasil, algumas aproximações recentes entre o *Bem Viver* e as comunidades Quilombolas têm sido feitas (DEL RÉ, 2014; ARAÚJO, 2016). Entre esses movimentos, há alguns princípios em comum, apontados por Lang (2018), como a *colaboração ao invés da concorrência, a autonomia e autogestão, transformação da propriedade privada em propriedade social/comum, soberania alimentar, convivencialidade, solidariedade e reciprocidade*. Veremos a seguir em que medida esses valores presentes no *Bem Viver* e nas alternativas ao desenvolvimento podem ser associados com as religiões afro-brasileiras e seu *locus* principal de culto: os terreiros.

As religiões afro-brasileiras

A Humanidade, não apenas nos países empobrecidos, encontra-se em uma encruzilhada. A promessa feita há mais de cinco séculos em nome do progresso – e “reciclada” há mais de seis décadas em nome do desenvolvimento – não se cumpriu. E não se cumprirá (ACOSTA, 2016: 59).

Sobre o desencanto do ideal de desenvolvimento, Alberto Acosta aponta que estamos, enquanto Humanidade, em uma encruzilhada, e de encruzilhada as religiões

afro-brasileiras conhecem bem: local de múltiplas possibilidades, a encruzilhada permite caminhos. Esse local mítico às religiões afro-brasileiras está sobre a regência de *Exu*, divindade *trickster* que tem na encruzilhada uma de suas principais moradas.

As religiões afro-brasileiras são frutos diretos do colonialismo: uma variedade de cultos, ritos e práticas religiosas que se formaram no Brasil devido ao expatriamento brutal de africanos e ao processo traumático da escravidão. Cerca de cinco milhões de pessoas foram trazidas de variadas regiões da África para o Brasil na condição de escravas entre os anos de 1525 a 1851, configurando a maior migração compulsória do mundo moderno e o mais volumoso comércio negreiro da história (PRANDI, 2000; MARQUESE, 2006). Durante aproximadamente três séculos, africanos de diversas etnias, línguas, regiões geográficas e culturas foram inseridos em diferentes capitâneas e províncias no Brasil para servir de mão-de-obra.

Destituídos de seus territórios, de suas bases materiais e seus meios de produção, os africanos escravizados mantiveram suas representações coletivas no Brasil, sobretudo através do culto às suas divindades. Essas divindades, antes cultuadas de forma individual por cada etnia e região africana, se amalgamaram com o processo de escravidão, formando o que comumente se conhece como Candomblé, num processo de “reterritorialização condensadora” (SODRÉ, 2002: 59). Roger Bastide, com uma bela metáfora, retrata o processo de formação das religiões afro-brasileiras ressaltando sua capacidade de produzir novas formas de organização social, mesmo lhes faltando uma infra-estrutura: “A religião africana secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha. (...) O espírito não pode viver fora da matéria e, se essa lhe falta, ele faz uma nova” (BASTIDE, 1971: 32).

O Candomblé tem suas origens na segunda metade do século XIX e devido ao declínio do tráfico escravocrata, ao aumento dos negros libertos e seus descendentes nos centros urbanos brasileiros, a população negra contou com maior possibilidade de integração e maior liberdade de se organizarem em cultos estruturados como os Candomblés⁴. Suas divisões internas estão divididas em *nações* e as nações têm relação com a região geográfica ou áreas culturais de onde os escravos vieram da África, se dividindo em três: *ketu*, de origem iorubá ou nagô; *angola*, de origem banto; e *jeje*, cujas tradições e língua ritual deriva do *ewê-fon*. As divindades da nação *ketu* são chamadas de *Orixá*, da nação *angola* são chamadas de *Inkissi* e na nação *jeje* são chamadas de *Vodum*⁵ (BASTIDE, 1961; PRANDI, 1996).

Atualmente, o Candomblé deixou de ser uma religião étnica e de exclusividade dos negros e tornou-se uma religião universal, aberta, praticada e vivenciada por todas as classes sociais e perfil étnico-racial. Sobretudo a partir da década de 1960, observa-se junto à classe média um movimento cultural que questiona os valores Ocidentais e que tem como objetivo resgatar as raízes culturais e voltar-se às “tradições”, não só no Brasil mas também nos Estados Unidos e Europa. Além disso, também a partir da década de 1960, as religiões afro-brasileiras, assim como o samba, o futebol e o carnaval, foram consideradas como elementos simbólicos da nacionalidade brasileira. Isso colocou em visibilidade o Candomblé e a adesão de pessoas brancas e de classe média à essa religião. Vale destacar que, mesmo havendo o processo de “embranquecimento” das religiões afro-brasileiras (BASTIDE, 1971; ORTIZ, 1978;

⁴ No Candomblé, como em toda religião, gira em torno de sua origem variadas versões e polêmicas. A Bahia, sobretudo em sua capital, Salvador, teria florescido o primeiro terreiro de Candomblé que se tem notícias no Brasil, a Casa Branca do Engenho Velho, cujo nome em Yorubá é “Ilê Axé Iyá Nassô Oká”. Ele é considerado por todos como a “casa mãe”, ou “casa matriz”, da qual sucuceram-se várias outras. Para maiores informações ver Sodré (2002).

PRANDI, 2000), os terreiros continuam representando e preservando um sistema cultural-religioso cujas origens são negro-africanas. Tal como exposto por Prandi:

Ultrapassada a primeira metade do século XX, a possibilidade de se escolher o candomblé como religião deixa de ser prerrogativa do negro, abrindo-se a religião afro-brasileira para todos os brasileiros de todas as origens étnicas e raciais. A sociedade branca, que já no início do século criara uma versão mais branqueada do candomblé, a umbanda, capturou então, num outro movimento de inclusão, aquela que durante um século tinha sido a religião dos negros. Já estávamos na sociedade de massa e o candomblé seria o grande reservatório da cultura brasileira mais próxima da África (PRANDI, 2000: 64).

A Umbanda, também inserida dentro desta vasta categoria de religiões afro-brasileiras, se formou na década de 1930 no Rio de Janeiro, amalgamando tradições espíritas, católicas e africanas. Tida como “religião brasileira por excelência” (PRANDI, 1996), na Umbanda, espíritos de Exus, Pombagiras, Caboclos e Preto-velhos se manifestam no corpo dos fiéis com o objetivo de curar e orientar aqueles que os procuram. Dentre outros pontos, de suas raízes africanas, a Umbanda herdou a crença nos *Orixás*.

O conceito de *Orixá* reflete o modo pelo qual essas religiões se relacionam com a Natureza: os *Orixás* são elementos da Natureza e como tais, são deuses. A água, o fogo, a mata, a terra, o ar, o mar, o vento, todo o cosmo, enfim, é divino. Muito mais do que sujeito de Direitos, como ocorre no *Bem Viver*, a Natureza possui uma dimensão sagrada às religiões afro-brasileiras. *Exu*, o mensageiro, tem como elemento o fogo; *Ogum* é o guerreiro que domina os metais; *Oxossi* é o caçador que vive nas matas; *Ossaim* é o dono das folhas; *Xangô* é o rei dos trovões e senhor da justiça; as águas doces são da divindade *Oxum*; *Iansã* representa os raios e tempestades; *Iemanjá* é a dona do mar; *Obaluaê* comanda as doenças e as curas; *Oxumarê* é simbolizado pelo arco-íris; *Nanã* representa a sabedoria e domina os pântanos e *Oxalá* é a divindade da criação (VERGER, 1981; SILVA, 1994; PRANDI, 2001). De acordo com Prandi:

A cada um destes [Orixás] cabe o papel de reger e controlar forças da natureza e aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana. Cada um tem as próprias características, elementos naturais, cores simbólicas, vestuários, músicas, alimentos, bebidas, além de se caracterizar por ênfase em certos traços de personalidade, desejos, defeitos, etc (PRANDI, 1996: 23).

Deve-se ressaltar que, como colocado por Márcio Goldman (2005), no Candomblé há uma ontologia múltipla e em construção, uma filosofia que conjuga Natureza e sociedade, onde as divindades do Candomblé, muito mais do que “reger”, “representar”, “possuir” ou “controlar” as forças da natureza, são “formas complexas de agenciamento”, sendo elas próprias essas forças da natureza:

não se trata aqui apenas – talvez seja preciso advertir – de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema (GOLDMAN, 2005:08).

No Candomblé, essas divindades manifestam-se no corpo dos iniciados durante as cerimônias para serem louvados, cultuados e admirados; portanto, o processo de iniciação e a possessão são centrais no Candomblé (GOLDMAN, 1985; PRANDI, 1996). Nessas cerimônias de louvor aos *Orixás*, estão sempre presentes a música através dos atabaques, a dança – que é específica a cada *Orixá* e reproduzem simbolicamente cenas de suas biografias míticas – e a comida: esse trinômio (música, dança e comida) é essencial às religiões afro-brasileiras.

Terreiros como espaços de *Bem Viver*: propriedade e coletividade nas religiões afro-brasileiras

A estrutura das religiões afro-brasileiras, cujo lócus espacial é o *terreiro*, recria a família que foi brutalmente desagregada pela escravidão, reproduzindo a família extensa

africana. Assentado sob a autoridade da *iyalorixá* (mãe-de-santo) ou *babalorixá* (pai-de-santo), não há um modelo de terreiro ideal a ser seguido e nem uma autoridade máxima dessas religiões, como por exemplo, a figura do papa para a Igreja Católica. Nesse sentido, “cada casa é um caso” (BARBOSA NETO, 2012) e cada pai ou mãe-de-santo é o papa do seu próprio terreiro. Conforme escreveu o *babalorixá* e antropólogo Rodney William: “devolver ao negro essa noção de família foi a primeira função do *candomblé*, pois no espaço dos terreiros a identidade familiar foi recuperada, tendo nas mães e pais de santo suas figuras centrais.”⁶ Além da manutenção da estrutura familiar africana, o terreiro também manteve várias outras tradições e costumes africanos, levando Sodré a escrever que “através do terreiro, transferia-se para o Brasil grande parte do patrimônio cultural negro africano” (2002: 52). Nesse sentido, os terreiros foram chamados de “ilhas africanas” no Brasil por Roger Bastide (1971), indicando a autonomia e a autogestão desses espaços, configurando territórios de resistência e ancestralidade negra.

Os terreiros de *Candomblé* são chamados de “*Ilê axé*”, cuja tradução do *iorubá* significa “casa de axé”. A própria nomeação desses espaços sagrados – que também compartilham do nome de “casa de santo” – indica um local onde circula *axé* e que pertence às divindades, sendo moradia dos *Orixás*. A arquitetura e os espaços sagrados desses terreiros podem ser divididos em *espaços virgens* – constituídos de árvores, ervas, plantas e fontes, ou seja, um espaço de mata e floresta – e *espaços “urbanos”* – nos quais estão as edificações e construções, como o barracão, onde acontecem as festas públicas, com as danças dos *Orixás*, os quartos de santo, onde estão as representações

⁶ <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/candomble-religiao-de-resistencia/>

materiais das divindades, chamados de *assentamentos de santo*, a cozinha, etc⁷. (SANTOS, 1975; SODRÉ, 2002). Esse modo de experienciar o território, no qual a propriedade do local de culto pertence, em última instância, aos deuses – afinal, a casa é do santo e o próprio espaço é sagrado, dotado de axé –, enfrenta dificuldades para entrar na “lógica capitalista-desenvolvimentista”. Esse embate entre uma lógica da propriedade comunitária e a lógica da propriedade individual-capitalista vem a tona sobretudo nos casos de sucessão, quando morre a liderança religiosa, havendo conflitos entre os herdeiros biológicos do antigo líder religioso e a comunidade de culto: “Ainda que seja um consenso e uma prerrogativa a ideia de que a casa de candomblé é um espaço coletivo e sagrado, o terreiro não deixa de ser propriedade da mãe de santo e de sua família carnal” (EVANGELISTA, 2015: 74)⁸. Evangelista, em um artigo sobre a propriedade nos terreiros de Candomblé, aponta para o caráter ambíguo desses espaços, tanto como públicos como privados, onde a posse do local é tanto de humanos, enquanto uma comunidade de culto, quanto dos não-humanos:

Diante disso, há aqui um ponto já discutido por alguns autores em outros contextos – tais como Carrier (1998) e Strathern (2006) – que é a oposição entre a noção de propriedade privada ligada ao conceito de indivíduo – caracterizando a relação de posse em termos de exclusividade – e as concepções nativas sobre a propriedade – que têm a ver com a ideia de uma coletividade – de homens, coisas e divindades – que se estende no tempo e que, portanto, estabelece relações de posse que podem ser consideradas *inclusivas*. O que acontece é que as normas jurídicas que orientam as formas pelas quais se categorizam os terreiros e demais instituições religiosas dialogam com a noção de indivíduo que permeia o nosso modo de vida ocidental. Assim, embora a legalização dos terreiros seja parte fundamental do processo de fundação e construção dos mesmos – na medida em que insere as casas de santo numa forma legítima de existência pública, garantindo-lhes certa proteção e reconhecimento enquanto propriedade coletiva –, o idioma jurídico, calcado na noção de indivíduo, ainda deixa em suspenso a possibilidade de retorno ou a coexistência do caráter privado da terra, opondo comunidade religiosa e herdeiros individuais (2015: 72).

⁷ “As mudanças sofridas pelos terreiros ao longo dos tempos impedem, às vezes, a distinção nítida entre esses dois espaços, embora a diferença continue a ter vigor simbólico. É o caso do terreiro baiano da Casa Branca, onde, topograficamente, “*urbs*” e “*mato*” se confundem” (SODRÉ, 2002: 54).

A questão da propriedade dos terreiros se complexifica ainda mais na medida em que se analisa o que Banaggia (2018) chamou de “metafísica telúrica” das religiões afro-brasileiras. Há entre as religiões afro-brasileiras uma profunda conexão com a terra, com elaborações cosmológicas que nutrem respeito ao solo e à sua composição, expressa de maneira contundente nos procedimentos rituais conhecidos como “plantar o axé” do terreiro. O chão, a terra e o solo têm, portanto, papel de extrema relevância aos terreiros:

O chão, como um todo, é parte fundamental de um terreiro de candomblé: todo sacrifício no candomblé é conduzido no chão, fazendo com que os assentamentos sejam deslocados do alto de seus altares para que, no chão, eles possam comer. Sempre que alguma entidade come, antes dela o chão recebe um pouco de água e do sangue do animal sacrificado. “O chão”, como observa Miriam Rabelo (2014:260), “demanda respeito e reverência, é centro e fonte de axé. Mas o axé que concentra e distribui também tem que ser ativado, despertado e renovado”. Ao plantar o axé, o chão do terreiro torna-se vivo, uma extensão energética de todos da casa (o axé coletivo) e que, como tal, também deve ser alimentado periodicamente (MARQUES, 2016: 04).

Para se fundar um terreiro e configurar este espaço como sagrado, são feitos alguns procedimentos rituais no solo do barracão, espaço principal e central nas casas de Candomblé, onde os *Orixás* irão se manifestar através da incorporação nos seus filhos. Os rituais de se “plantar o axé” consistem basicamente em sacralizar a terra para que o terreiro se diferencie de um espaço profano, tornando-se, assim, um lugar irradiador e receptor de “axé”, noção polissêmica essencial às religiões afro-brasileiras, considerada por Wafer como “o ethos do Candomblé” (1991) e definida como “força vital” ou “energia vital”. Sobre os rituais de “plantar axé”, deve-se observar que eles são fechados ao público externo e acontece somente uma vez na história de um terreiro, na sua fundação. Ademais, é no axé enterrado sob a casa que consiste as forças, os fundamentos, o sagrado e o segredo – em suma, a essência – de cada terreiro. Portanto,

conforme escreveu Bannagia, as religiões afro-brasileiras dependem, para sua formação e manutenção, “da força que a terra condensa” (2018: 15).

Marques (2016) descreveu a plantação de um axé em um terreiro da seguinte forma: primeiro, abre-se um buraco “de cerca de 50cm de largura e um metro de profundidade (...) Nele seria plantado o axé da casa, que pertence a Intoto, uma qualidade de Omolu ligada à terra e ao barro”. Uma representação material deste *Orixá* – chamada de ferramenta ou assentamento – é sedimentada uma massa de barro, contendo diversos elementos, que são “enterrados”, junto com sementes, velas, moedas, recortes de jornais, etc. Depois de assentado, o chão passa a ter *status* de divindade e tal qual os *Orixás*, ele deve ser alimentado:

Uma vez que o conjunto de elementos foi “assentado” no buraco, o chão (Intoto) passa a “comer”, ou seja, receber sacrifícios como os demais orixás. Assim, dois galos são sacrificados dentro do buraco e o sangue é vertido por todo o conjunto, alimentando o orixá com a energia vital, com axé. As partes dos bichos são então separadas, num ritual chamado por Zé de arremate, e parte do animal – como asas, cabeça, pés e rabo – é colocado dentro do conjunto, enquanto a outra parte vai para cozinha, onde será preparado pelas mulheres junto com os outros alimentos que não são de procedência animal, chamados comidas secas (MARQUES, 2016: 06).

A comida nas religiões afro-brasileiras chamou a atenção de vários autores e mesmo os visitantes mais incipientes no mundo religioso afro-brasileiro percebem o papel definidor da alimentação nessas religiões, onde tanto os deuses quanto as pessoas – além de uma série de outros não-humanos – são alimentados em “eventos de comensalidade generalizada”, conforme escreveu Rabelo (2013: 87). Em suas festas públicas, a comida é sempre distribuída, havendo o esforço da comunidade de terreiro em prover uma boa alimentação após as festas em homenagem aos *Orixás*, apontando para o que Acosta chama de uma “ética da suficiência para toda a comunidade, e não somente para o indivíduo” (ACOSTA, 2016: 93).

Em um artigo sobre o papel central da comida no Candomblé baiano, Rabelo destaca três situações nas quais a comida está presente: no *ebó*; no *bori* e no *assentamento de santo*. *Ebó* é uma prática ritual, na qual se oferece comida ao *Orixá* (ou alguma outra divindade ou entidade) “destinados a limpar o corpo, a descarregar as energias negativas que o cercam” (2013: 88). A comida oferecida no *ebó* não é consumida: uma variedade de grãos, ovos, bolinhos de farinha e de arroz, e outras comidas – a depender para quem se oferece o *ebó* – são passadas no corpo que está sendo limpo. Depois de passada no corpo, a comida utilizada no *ebó* é despachada em um lugar apropriado: mata, cachoeira, mar, encruzilhada, etc. O *Bori* é um ritual específico para fortalecimento da cabeça, o *ori*, “entidade sagrada no candomblé, cultuada como locus da individualidade” (2013: 90). Diferentemente do *ebó*, no ritual do *bori* a comida oferecida ao *ori* tem o imperativo de ser consumida por aquele que passa pelo ritual e distribuída entre os demais membros da casa:

A comida não é apenas consumida pelos borizados, é compartilhada e circula entre os integrantes do terreiro. Embora os noviços controlem a extensão e quantidade da partilha – afinal o *bori* é deles – espera-se que sejam generosos. Assim, se por um lado o rito suspende o tempo cotidiano gerido pela preocupação com os outros (filhos, companheiros, parentes) – a comida deve ser consumida livremente sem consideração com os dias vindouros – por outro, também posiciona seus participantes em circuitos de reciprocidade, que cabe a eles manter – é preciso atender aos pedidos dos visitantes, distribuir e fazer circular a comida (RABELO, 2013: 91-92).

Ao descrever esses momentos rituais onde a comida tem centralidade, Rabelo aponta para uma relacionalidade no Candomblé “que envolve misturas, transformações, fluxos”. Nesses rituais e também fora deles, a comida, portanto, passa – e deve passar – por processos de distribuição e transformação, algo essencial às religiões afro-brasileiras, sobretudo quando se refere à comida e à alimentação.

O modo de relação das religiões afro-brasileiras com a comida – bem como seu processo de produção, feitura e distribuição – permite pensar em termos de uma

soberania alimentar das comunidades de terreiro, na medida em que há autonomia comunitária e a inclusão social. Assim, não obstante as limitações urbanas e os processos de marginalização espacial, as religiões afro-brasileiras têm em seu *ethos* o germe da soberania alimentar, entendida como “um direito dos povos de definir suas próprias políticas agropecuárias para a produção alimentar, além de proteger e regulamentar a produção e seus mercados domésticos. (...) que favorece as comunidades e seu meio ambiente” (ALCÂNTARA e SAMPAIO, 2017).

Conforme já pontuado, nos terreiros, normalmente, há os “espaços virgens”, com as plantas e folhas sagradas, e mesmo com o processo de marginalização espacial pelo qual passam e diminuição de seus territórios, há sempre espaço reservado ao plantio de folhas, ervas e plantas, e não raro, há nos quintais dos terreiros galináceos siscando – que serão usados para a alimentação dos deuses e das pessoas. É essencial a essas religiões os espaços verdes, pois conforme um ditado do Candomblé muito acionado pelo meio acadêmico, “kossi ewe, kossi orixá”: sem folhas, não há orixá. Em qualquer religião afro-brasileira as plantas são elemento fundamental, tanto para banhos, como para rituais de purificação. Portanto, as áreas verdes dos terreiros – chamados de “espaços virgens” por Santos (1975) e Sodré (2002) – são essenciais às comunidades de religiões afro-brasileiras, pois além de serem um aspecto e possibilidade para sua *soberania alimentar* – se alimentar do galo e da galinha de quintal, que mata a fome tanto dos deuses quanto dos humanos, plantar ervas e árvores consideradas sagradas, que são consumidas em infusões, chás e banhos numa profunda sabedoria sobre o universo botânico afro-brasileiro – são também aspectos para sua *soberania cosmológica-religiosa*:

No cotidiano do terreiro observa-se essa relação e os cuidados que se têm desde a obtenção das folhas, a preocupação com a pessoa que cuidará delas, a forma de guardá-las entre outras. A ritualística exige um cuidado todo especial ao recolher as plantas, prefere-se buscá-las pela manhã, quando ainda estão orvalhadas, evitando as ervas que ficam próximas a estradas (BOTELHO, 2010: 03).

A dimensão transformativa nas religiões afro-brasileiras não está limitada ao preparo, circulação e distribuição das comidas, mas conforme pontuado pela própria Rabelo (2013), “a transformação cultivada no terreiro reveste-se de dimensões estéticas e éticas”, o que nos permite pensar em termos de uma ética da circulação em detrimento a ética da acumulação – o que no caso da comida fica evidente. Outros autores também chamam atenção a esse princípio transformativo-circular nas religiões afro-brasileiras e Rabelo chega a escrever que “O candomblé cultiva a transformação” (2013: 98). Rodney William (2019) pontua que vigora entre as religiões afro-brasileiras – e nas manifestações culturais negras de forma geral – a lógica da circulação: quer seja através da musicalidade, na forma de culto, etc. William diz que “Na tradição nagô, a lógica da circulação se contrapõe à acumulação” (2019: 21)⁹. Sobre isso, em sua etnografia no sul do Brasil, Barbosa Neto (2012) cita um fato curioso de um pai-de-santo: pai Luís constantemente mudava os móveis de sua casa de lugar, para que assim, o Axé circulasse. Dessa forma, diferentemente de uma lógica da acumulação, no Candomblé a transformação e a circulação são princípios fundamentais e parte de sua dimensão ética.

⁹ “Iyalorixá do Ilê Axé Opó Afonjá por décadas e uma das maiores mães de santo de todos os tempos, Mãe Stella de Oxóssi escreveu sobre a importância da Troca para a cultura afro-brasileira como sendo uma Lei Universal: ‘Uso aqui a palavra Troca com letra maiúscula para demonstrar a importância deste comportamento, que é uma Lei Universal. A terra nos alimenta, mas pede em troca nossos corpos como alimento. A Lei da Troca, como todas as leis que entendemos regular o universo, não está limitada a nenhum setor (...) Sempre existiu e sempre existirá a troca. E por ser esse um comportamento tão essencial, o elemento material que o representa, nas diferentes épocas, deve ser tratado com cuidado e respeito, pois se sua falta faz falta, seu excesso pode trazer um grande estrago para a caminhada de quem o possui e até mesmo para a de seus descendentes’ (2012: 87)” (WILLIAM, 2019: 21).

Considerações finais

Como visto até aqui, alguns pontos inerentes às religiões afro-brasileiras permitem uma aproximação com a filosofia do *Bem Viver* e como uma alternativa ao desenvolvimento, sendo eles: a relação dessas religiões com a Natureza – os *Orixás* elementos da Natureza divinizados; sua ética da transformação e circulação – manifesta sobretudo através do preparo, circulação e distribuição da comida; a relação dessas religiões com a propriedade onde acontecem os cultos – os terreiros, que são espaços sociais e comuns, chamados inclusive de “casa de santo”, indicando que a propriedade aí é da divindade e não dos seres humanos; além da ancestralidade, da convivencialidade e da reciprocidade presente nos terreiros.

No entanto, não obstante essa aproximação das religiões afro-brasileiras com o conceito de *Bem Viver*, ressalta-se que enquanto religiões, elas não possuem propostas econômicas, no sentido estrito do termo, para superação ou mesmo reformulação do sistema capitalista. Assim, as religiões afro-brasileiras são religiões, entendidas enquanto uma esfera da vida social separada da esfera econômica (WEBER, 1998). Porém, conforme escrevem Moraes e Morais sobre o Pachamamismo, apesar de não haver uma teoria econômica consolidada nesse movimento, há uma relevante filosofia social, agenda política, programa pedagógico válido no Pachamamismo, além de uma estética e de um quadro legal, que “definem perspectivas não ocidentais para refletir sobre a interseção entre natureza, civilização e cultura na América Latina” e fazem frente “contra formas brutais e violentas da acumulação primitiva permanente de capital” (2020: 148). Portanto, mesmo na ausência de uma proposta explícita ao desenvolvimento e ao capitalismo, as práticas religiosas afro-brasileiras são formas de resistência e apontam a outras formas de vida. Um modo de ser que se harmoniza com a

Natureza e com tudo ao seu redor, explicitado de uma maneira bonita por uma grande liderança religiosa de Candomblé, que reproduzo abaixo:

A referência que o homem tem de conexão com a natureza, no sentido mais abrangente, mais cosmologicamente falando ainda é a árvore. Conversar com o pé da jaqueira é uma das possibilidades. Eu sou testemunha de uma dedicação e amor à natureza, à vida, maravilhosos. Na minha infância no Asè Opo Afonjá, eu conheci uma das minhas tias velhas, chamada, Osun Funké, Mãe Vevelha. E já nos momentos finais da vida dela, ela cozinhava e lavava pra ela mesma com seus quase 90 anos. E, inúmeras vezes, a gente presenciava ela conversar com o passarinho de Xangô – o assanhaço. E quando ele começava a cantar Omo kio kio kio kioooo, ela corria pra janela e dizia: “ Xangô meu pai, eu tô aqui. Olha a sua filha aqui, meu pai. Eu fiz ensopado, lavei minha roupa”! E falava do cotidiano dela. Ah, era uma velha esclerosada, alguns falavam. Mas será que era só isso? Creio que ela chegou no auge de uma conectividade com a vida e com a natureza que não sei se você ou eu vamos chegar. Do jeito dela, ela chegou. Mas, essa invasão urbana dentro dos territórios sagrados vai possibilitar que nossas roças hoje consigam essa qualidade de vida? Porque identificar no canto do pássaro a visita de seu pai-de-santo é qualidade de vida, isso é amor e isso eu aprendi dentro do Ase Opo Afonja (Senhor do ferro) (Babalorixá Reginaldo Daniel Flores, Ogum Toorikpe). (GOMES e MAGALHÃES, 2015: 1872).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Alberto. O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Editora Elefante/ Autonomia Literária: São Paulo, 2016
- ALCANTARA, Liliane e SAMPAIO, Carlos Alberto. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível?. Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente. Vol. 40, abril 2017.
- ARAÚJO, Daisy. O Bem-viver como horizonte de resistência: mobilização e luta pela terra no Maranhão contemporâneo. Anais do 40º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 2016
- BANAGGIA, Gabriel. Calaizar o fluxo: lidando com a morte numa religião de matriz africana. Mana, 24(3): 009-032, 2018
- BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. Companhia Editora Nacional. São Paulo. 1961
- _____. As religiões africanas no Brasil, São Paulo, Pioneira. 1971.
- BARBOSA NETO, Edgar. A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afrobrasileiros. Teses de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 2012.
- BOTELHO, Pedro Freire. O segredo das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira. Anais VI Enecult – Encontro de estudos multidisciplinares em cultura. UFBA, Salvador, Bahia. 25 a 27 de maio de 2010.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

DEL RÉ, Mégui. Comunidades remanescentes de Quilombos, bem viver e a política de desenvolvimento territorial rural na zona sul do Rio Grande do Sul. Dissertação do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, 2014.

ESTEVA, Gustavo. Development. In: W. Sachs (org.) *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge and Power*. London: Zed Books, 1996. Traduzido pela Editora Vozes, 2000.

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35(1): 63-85, 2015

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 12(1):22-54, ago. 1985.

_____. Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120 – 2005.

GOMES, Verônica e MAGALHÃES, Vera. “Kosi ewe, kosi orisa” (sem folha não há orixá): vivências ecológicas em um terreiro de candomblé. *Ambientalmente Sustentável*, (II), 20, 2015.

LANG, Miriam. *Alternativas ao Desenvolvimento*. In: DILGER, G; LANG; FILHO, J.P. *Descolonizar o Imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

MARQUES, Lucas. Plantando o axé: reflexões sobre composição de forças na fundação de um terreiro de candomblé. *Anais 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos* 74, Março 2006.

MORAES, Isaías Albertin e MORAIS, Leandro Pereira. Política econômica no *Pachamamismo* do *Buen Vivir*: um estudo teórico. *Argumentos*, vol. 17, n. 1, jan./jun. 2020.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda; integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petropolis: Vozes, 1978.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec: USP, 1996.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. *REVISTA USP*, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000

_____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2001.

RABELO, Miriam. *Os Percursos Da Comida No Candomblé De Salvador*. *Papeles de Trabajo*, Año 7, N° 11, mayo de 2013.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social do negro-brasileira*. Bahia: prosa e poesia. 2002.

SANTOS, Juana Elbein dos. 1975. Os Nàgô e a morte: Padê, Àsèsè e o culto de Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

WAFER, Jim. The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991

WILLIAM, Rodney. Apropriação cultural. São Paulo: Polén, 2019.

BEM VIVER AND AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS: a possible approach?

ABSTRACT

This article aims to make an approximation between the concept of Bem Viver and Afro-Brazilian religious practices. The question that guides reflection is: can Afro-Brazilian religions, a direct result of colonialism, be interpreted under the esthological basis of Bem Viver and as an alternative to development? Through a bibliographic review, some aspects of these religions were highlighted, such as the relationship between Afro-Brazilian religions and Nature, with the Orixás elements of Nature being divinized; its ethics of transformation and circulation, manifested above all through the preparation, circulation and distribution of food; the relationship of these religions with the property where the cults take place - the terreiros, which are social and common spaces, even called "the saint's house", indicating that the property there is of the divinity and not of human beings; besides ancestry, conviviality and reciprocity present in the terreiros. Despite the fact that Afro-Brazilian religious practices are forms of resistance and point to other possibilities of life that come close to Bem Viver, the absence of an explicit economic proposal for development and capitalism in these religions is highlighted.

KEYWORDS

Afro-brazilian religions; Bem viver; terreiros.