

**Em defesa de um modelo argumentativo crítico-comparativo intercultural: um estudo a partir dos ritos de individuação presentes no candomblé*****In defense of an intercultural critical-comparative argumentative model: a study based on the individuation rites present in Candomblé*****Marcos Aurélio Pensabem Ribeiro Filho¹**

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

André Luiz Moreira²

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

RESUMO

No presente artigo buscaremos explorar e desenvolver, as possibilidades presentes naquilo que Mbembe denominou de “vínculo entre Brasil e África”. Em vista disso, analisaremos alguns elementos da cultura africana que floresceram no Brasil, em especial, os ritos e mitos presentes no Candomblé. Através dessa análise, buscaremos mostrar como, a partir de tais manifestações, os escravizados deram respostas alternativas a questões que nos são comuns e, comparativamente, podem servir de suporte crítico à maneira como o “Ocidente” lidou com os problemas ligados à filosofia política, mais especificamente, em relação às questões como territorialidade, nacionalidade e identidade.

Palavras-chave: Identidade. Nacionalidade. Territorialidade. Crítica Comparativa. Candomblé.

ABSTRACT

In this article we will explore and develop the possibilities present in what Mbembe called the “bond between Brazil and Africa.” In view of this, we will analyze some elements of African culture that flourished in Brazil, especially the rites and myths, present in Bahian Candomblé. Through this analysis, we will seek to show how, from such manifestations, the enslaved gave alternative answers to questions that are common to us and, comparatively, can serve as critical support to the way the “West” dealt with problems related to political philosophy, more specifically, in relation to issues such as territoriality, nationality and identity.

Keywords: Identity. Nationality. Territoriality. Comparative Criticism. Candomblé.

¹ E-mail: kitopensabem@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4109-9513>.

² E-mail: andre@moreiraemelo.adv.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1227-9140>.



Seguiremos no presente artigo uma intuição de Achille Mbembe, presente na obra *Brutalismo* (2020), que nos pareceu bastante intrigante e que poderia ser reproduzida da seguinte maneira: existe um devir planetário da África como contraparte do devir-africano do planeta e esse devir-africano precisa ser devidamente considerado como o principal elemento do pensamento político na atualidade (Mbembe, 2020, p.15). Sobre isso, de maneira um tanto profética, o autor afirma que “em virtude de suas gigantescas jazidas animistas, qualquer pensamento global se verá inevitavelmente compelido a confrontar o signo africano” (Mbembe, 2020, p. 31). Em outro momento, numa entrevista à FLUP (Festa Literária das Periferias), Mbembe confessa um desdobramento desta mesma intuição. Para ele, uma das coisas “mais importantes que podemos derivar do vínculo entre o Brasil e a África [...] é que ele ainda hoje não foi devidamente considerado politicamente” (Mbembe, 2022).

Embora Mbembe não tematize especificamente os vínculos entre o Brasil e a África, de forma indireta ele os aborda em suas considerações sobre o devir africano do planeta. Em *Políticas da Inimizade*, Mbembe afirma que os africanos escravizados, ao chegarem no Novo Mundo, se encontram numa posição de estrangeiros numa sociedade fundada sob o princípio da *dessemelhança* e da *desigualdade*. Em suas palavras, “quanto à lei, os escravos estão na posição de estrangeiros entre uma sociedade de semelhantes”, sua condição é do não-semelhante, o que equivale a dizer de “um sem lugar” (Mbembe, 2017, p.37). Contudo, paradoxalmente, é justamente essa condição de “sem lugar” que permitiu aos escravizados estabelecerem formas alternativas de *pertencimento* e maneiras mais criativas de constituição de suas próprias *identidades*.

Em conformidade essa intuição de Mbembe, nosso propósito nesse artigo é explorar e desenvolver as possibilidades presentes naquilo que Mbembe denominou de “vínculo entre Brasil e África”. Consideramos existir uma reserva semântica oriunda desta relação que pode se apresentar como um importante ponto perspectivo para a crítica social e filosofia política. Para abordarmos adequadamente essa hipótese, procuraremos analisar alguns elementos da cultura africana que floresceram no Brasil, em especial, os ritos e mitos presentes no Candomblé. Através dessa análise, buscaremos mostrar como, a partir de tais manifestações, os escravizados

deram respostas alternativas a questões que nos são comuns e, comparativamente, podem servir de suporte crítico à maneira como o “Ocidente” lidou com os problemas ligados à filosofia política, mais especificamente, em relação às questões como territorialidade, nacionalidade e identidade.

Mas antes de entrarmos propriamente nessa análise, gostaríamos de fazer algumas observações metodológicas sobre os aspectos envolvidos no tipo de crítica social que estamos interessados aqui. Primeiramente, é preciso constatar que uma das tarefas cruciais da filosofia política e social, que não pretende limitar-se a análises funcionalistas ou descritivas dos códigos sociais, políticos e ideológicos das ordens sociais e sistemas políticos existentes, consiste em encontrar padrões normativos firmes a fim de obter critérios confiáveis para a avaliação das instituições e de suas condições fundamentais de sociabilidade. No entanto, embora esta tarefa prevaleça, atualmente, nem a Ciência Política nem a Filosofia Social parecem dispor de uma base normativa tão forte como outrora. A Antropologia Filosófica substancial moderna ou a Filosofia da História enquanto uma dialética de luta, sobre a qual a Filosofia Política e Social baseou suas reivindicações de correção universal ou objetiva, parecem não ser mais capazes de fornecer padrões confiáveis para uma crítica social, uma vez que todas as suas são produtos de uma cultura particular e de uma posição ético-ideológica. O implica inevitavelmente em suposições normativas ontologicamente situadas e não universalizáveis. Entretanto, a “perda” de fundamentos sólidos não implicou na “perda” da tarefa filosófico-crítica. Ao contrário: tal condição impõe sérios desafios para aqueles que procuram respostas aos urgentes dilemas vividos na contemporaneidade, em que a própria vida humana na terra se encontra ameaçada. Diante disso, a questão sobre o “lugar” da crítica social frente a tais dilemas se apresenta também como um problema urgente.

Gostaríamos de formular esta questão urgente da seguinte maneira: se toda normatividade presente em uma ordem social e política for reduzida a uma cultura particular dentre outras, e se toda tentativa de universalizar tal concepção for intrinsecamente uma imposição, ou mesmo, uma agressão à outras formas de vida, então qual é a possibilidade da crítica social e política na atualidade? Tal questão apresenta um desafio a todos os modelos argumentativos culturalistas e historicistas que procuram dispensar as pretensões de universalidades e, ao mesmo tempo, preservar sua função crítico-normativa. Isto é: um sério desafio para todos aqueles

que desejam aderir ao projeto de estabelecer uma perspectiva crítica forte em condições de profundo pluralismo cultural.

Esse parece ser o caso de autores como Charles Taylor e Michael Walzer, que pretendem reivindicar o *status* crítico de suas teorias frente aos desafios sociais contemporâneos. Ao contrário de uma perspectiva “heroica”, “em que o filósofo se desprende da comunidade” (Walzer, 1981, p.380), assumindo uma perspectiva a partir de padrões normativos construídos abstratamente, o crítico social se encontra engajado na sociedade na qual pretende criticar. “Não nos encontramos com viajantes no espaço exterior, mas com membros no espaço íntimo e social”, afirma Walzer (1987, p.16). Nessa mesma direção, argumenta Taylor, a crítica social deve “começar por aquilo com que o interlocutor já está comprometido” (Taylor, 1989, p.53). A argumentação deve assumir o ponto de vista *situado* dos agentes envolvidos, de seus valores, da maneira como orientam suas vidas, de suas motivações e aflições, dos elementos que possuem importância para eles.

Com isso, para ambos os autores, um aspecto importante da filosofia social crítica é a tarefa hermenêutica: interpretar as práticas e instituições sociais de uma comunidade, resgatar os padrões implícitos inerentes a elas, bem como compará-los criticamente aos padrões explícitos, presentes na retórica política e nas práticas oficiais e institucionais, torna-se agora o “lugar” da crítica social. Cabe ao intérprete explicitar as inconsistências entre esses dois planos: o plano reconstrutivo-interpretativo dos valores imanentes à sociedade e as práticas efetivamente existentes nas diferentes esferas da sociedade. O “lugar” da crítica social, nas abordagens defendidas por Taylor e Walzer, longe de ser um “ponto arquimediano”, que tudo explica, é *imane*nte e *cultural*.

Embora tais abordagens possam significar um avanço em relação às perspectivas tradicionais, uma vez que não se compreendem como “neutras” ou “universais”, ainda se constituem enquanto expressões culturais das sociedades do Atlântico Norte. Para não reproduzir o preconceito etnocêntrico das perspectivas “neutras”, Taylor confessa, em *Uma Era Secular*, que seu trabalho diz respeito mais especificamente às sociedades do Atlântico Norte e que talvez tenha alguma relevância para as sociedades que sofrem alguma influência do Ocidente (Taylor, 2010, p.37). Walzer, por sua vez, é ainda mais particularista, quando adverte, em

Esferas da Justiça que não se distancia muito do mundo social em que vive. Isto é: a sociedade norte-americana (Walzer, 1983, p. XVI).

Contudo, apenas assumir o particularismo não nos parece suficiente. Designações como Atlântico Norte, Ocidente, Oriente, Europa, Canadá, Estados-Unidos, Brasil são, a depender da perspectiva, mais ou menos particulares ou gerais. Mas não há dúvida que, dependendo da abordagem, assumir tais particularismos pode ser igualmente insensível à complexidade e diversidade cultural. Outro problema é que apenas assumir uma perspectiva imanente, embora importante, não é suficiente quando se trata de procurar soluções para problemas que são de natureza *transcultural*. O imanentismo teórico-crítico está sempre circunscrito a uma cultura em particular, cujos valores *desta* devem ser realizados. O que deixa em aberto a questão de como lidar com problemas que envolvem diferentes culturas, que são afetadas de maneira distintas. Nesses casos, a perspectiva imanente, presa à gramática reformista, de nada vale se os problemas enfrentados exigirem soluções exógenas.

Nossa hipótese principal no presente artigo, a fim de explorarmos a intuição de Mbembe - que nos serve de estímulo e apelo -, poderia ser formulada através da seguinte questão: a crítica social não seria melhor articulada sob uma perspectiva *intercultural*, em que as culturas se deixam *transpassar* e comparativamente se abrirem à crítica? Longe de renunciar a perspectiva crítico-imanente, não seria também proveitoso, a fim de encontrarmos soluções mais criativas ou mesmo radicais, nos sujeitarmos a sermos criticados ou mesmo nos criticarmos a partir de outras perspectivas culturalmente distintas? Talvez assim possamos encontrar “pontos” imanentes às culturas que sirvam de apoio crítico sem, com isso, estarmos presos a respostas estritamente “imanentes” de uma cultura particular. Em suma, gostaríamos de propor uma perspectiva *imanente*, mas *crítico-comparativa intercultural*.

Contudo, junto a essa hipótese principal, há outros corolários: primeiro, consideramos que as culturas não secularizadas ou não completamente ocidentalizadas deram respostas situacionais complexas aos problemas de sociabilidade e justiça e incorporam um vocabulário rico para a crítica social comparativa. Especialmente, nos casos em que tais culturas foram submetidas a uma condição de subordinação colonial. É importante explicitarmos essa hipótese, uma vez que não pretendemos reduzir as culturas a meras “narrativas” ou “saberes” ainda não sistematicamente

validados no “Ocidente”. Trata-se antes de uma ordem complexa de saberes e práticas que foram desenvolvidas como respostas à realidade concreta que tais culturas foram submetidas. Outro corolário diz respeito à nossa *imanência*. O pronome “nós” não significa aqui “nós ocidentais” frente uma cultura que nos é estranha, bem como não deve significar um “nós distante”, pertencentes a uma cultura exógena, frente ao Ocidente. Nós brasileiros, forçosamente assimilados pelo Ocidente, somos habitantes da *fronteira*. Em referência aquilo que Mbembe, em *Brutalismo*, chamou de “corpos fronteiriços”, consideramos que *nós*, brasileiros, nos constituímos enquanto uma fronteira multifacetada, em que nenhuma das culturas ligadas a ela nos é totalmente exógena (Mbembe, 2020, p.143). Essa condição, no entanto, que não é apenas do brasileiro - poderia ser estendida a outros em igual condição no mundo -, nos dá uma dimensão epistêmica privilegiada para o tipo de crítica social que queremos operar. Isto é: uma *crítica imanente comparativa intercultural*.

Uma vez feitas estas ressalvas, podemos apresentar agora o percurso argumentativo que vamos expor no presente artigo. Na primeira seção, discutiremos a maneira como territorialidade, nacionalidade, identidade e poder político foram vinculadas e relacionadas no Ocidente. Para isso, faremos uso das obras *Terra e Mar* (1942) e *O Nomos da Terra* (1950), de Carl Schmitt, nas quais o autor trabalha com temas cruciais do seu pensamento: a relação ontológica entre homem, direito, justiça e territorialidade, por um lado, e a tomada, divisão e demarcação da terra, por outro, como princípios de ordenação. Tais princípios não são entendidos apenas vinculados às relações sociais, como Estado, comunidade e família, mas principal e fundamentalmente como constitutivos do pensamento político europeu na Modernidade. (Schmitt, 2002, p.38). Através dessa abordagem, será possível entendermos os vínculos entre essas categorias - tomada, divisão e demarcação - com conceito de pessoa para o direito europeu e a sua inaptidão para a criação de um espaço para a convivência em comum. Após, na segunda seção, compreender quais as características presentes no rito e no mito dos candomblés e suas estratégias de sobrevivência. A partir dessas análises buscaremos mostrar que elas apontam para uma outra ordem de pensamento que possibilitou a criação de uma comunidade africana no Brasil, mesmo diante da experiência do desterro, da perda da nacionalidade e da submissão à escravidão. Também, entenderemos como a singularidade dessa condição permitiu uma inusitada possibilidade de abertura para o comum.

Para isso, tomaremos de empréstimo as descrições dos ritos presentes na obra de Roger Bastide (1961), mas também utilizaremos como referências interpretativas os estudos de história e antropologia da religião de Mãe Stella de Oxóssi (2010), Vivaldo da Costa Lima (2004), Luís Nicolau Parés (2017), Manuela Carneiro da Cunha (1985) e Muniz Sodré (2019).

Por fim, retornaremos à perspectiva de Mbembe através da noção platônica de *pharmakon* para, a partir dele apresentarmos o “excedente de potência” do signo africano recuperado e reconstituído a partir dos ritos do candomblé como um repositório de recursos para uma *crítica imanente comparativa intercultural*. Consideraremos ser possível, através da articulação desse “excedente de potência”, operarmos a partir de noções mais ricas e adequadas ao debate em torno dos problemas existentes em sociedades multirraciais.

TOMADA, DIVISÃO E DEMARCAÇÃO DA TERRA COMO O PRINCÍPIO DE ORDENAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO EUROPEU

Em *O Nomos da Terra*³, Carl Schmitt afirma que “o direito é terrestre e está referido à terra”, cujo ato de *tomada, divisão e demarcação da terra* é o fundador da ordem, tanto em sentido interno como externo. Tal ato estabelece, por um lado, o exercício da soberania sobre um determinado território, por outro, separa os conterrâneos dos estrangeiros, fundando, assim, o direito interno e o direito internacional (Schmitt, 2003, p.34). Em outro momento, em *Terra e Mar*, o autor concebe implicações ainda mais fundamentais ao afirmar ser

³ Em uma nota de rodapé presente na “Introdução” de *Terra e Mar*, Carl Schmitt afirma “O substantivo grego “*nomos*” deriva do verbo grego “*nemein*” e possui, como este, três significados. “*Nemein*”, em primeiro lugar, tem o mesmo significado que o termo alemão “*nehmen*”, que significa “tomar, conquistar”; portanto, “*nomos*” significa, em primeiro lugar, “tomada de posse, conquista” (*Nahme*). Assim como em grego “*legein-logos*” correspondem aos alemães “*sprechen-Sprache*” (falar-linguagem), os termos gregos “*nemein-nomos*” correspondem aos alemães “*nehmen-Nahme*”. A tomada de posse é inicialmente a “conquista da terra” (*Landnahme*) e mais tarde também a “conquista do mar” (*Seenahme*) - sobre a qual se fala amplamente em nossa reflexão sobre a história universal -, enquanto na área industrial fala-se da “conquista da indústria” (*Industriennehme*), ou seja, a conquista dos meios industriais de produção. Em segundo lugar, “*nemein*” significa “dividir” (*teilen*) e “distribuir” (*verteilen*) aquilo que foi tomado posse. Portanto, “*nomos*” é, em segundo lugar, o modo fundamental de divisão e distribuição da terra, assim como a organização da propriedade baseada nisso. O terceiro significado de “*nemein*” é “pastar” (*weiden*), ou seja, o uso, o cultivo e a exploração da terra obtida através da divisão, portanto, a produção e o consumo. “Tomar”, “dividir” e “explorar” são, nesta ordem, os três conceitos fundamentais de toda organização concreta.” (Schmitt, 2001, p. 23)

o homem um ser terrestre, um ser que pisa na terra. Ele se sustenta, caminha e se move sobre o solo firme. A terra é o ponto de partida e apoio para ele. Ela determina suas perspectivas, suas impressões e sua forma de ver o mundo (Schmitt, 2002, p.3).

Através desta tese *antropológico-ontológica*, o autor sustenta ser a tomada, divisão e demarcação da terra não apenas constitutivas do direito e das relações de poder, mas, sobretudo, como princípio de ordenação do pensamento europeu, mais especificamente, da Modernidade.

Na relação humana com a Terra está implicada, para Schmitt, a concepção de *Justiça*. A justiça enquanto a retribuição dada pelo trabalho humano lançado sobre a terra. Sob esta perspectiva, Schmitt não se afasta de John Locke, para o qual o *trabalho* humano é, por direito, propriedade daquele que realizou. Na concepção de Locke, todos somos proprietários: mesmo aqueles desprovidos de bens em sentido estrito são proprietários de seus corpos e, conseqüentemente, dos frutos dos seus trabalhos (Locke, 1994, p.98).

Ainda em *Terra e Mar*, Schmitt sugere que a possibilidade das relações de poder e suas instituições como a família, a vizinhança, a comunidade são os sinais públicos da ordem e das relações de poder expressos pela divisão da terra realizada pelo trabalho humano. E vai mais longe ao afirmar que mesmo a possibilidade de diferenciação entre o direito público e privado - entre *imperium* e *dominium* - é oriunda do caráter categorial da tomada da terra (Schmitt, 2002, p.38).

A questão em aberto é: partindo da categoria da tomada de terra e das conseqüentes divisão e demarcação dela, podemos derivar uma noção de *sujeito de direito* e, dele, as possibilidades da *relação* que podem ser construídas entre esses *sujeitos*? Dito de outra forma: qual o estatuto da *pessoa* oriundo da concepção schmittiana do direito moderno? Ao caracterizar o ser humano com terrestre e relacionar o direito, a justiça e as relações de poder à tomada, divisão e demarcação do território, podemos extrair um primeiro sentido da noção de pessoa para Schmitt: as pessoas são antes de tudo *possuidores*.

Dessa forma, para Schmitt, ao contrário de Kant (2011, p.82) e Locke (1973, p. 227), não se pode derivar um sentido de pessoa fundado no pressuposto de um mesmo grau de dignidade, mas a partir da dicotomia possuidor-alheio, nacional-estrangeiro e amigo-inimigo e tantas outras que dela podem surgir. Neste ponto, podemos estabelecer ao menos uma primeira implicação dessa a noção de pessoa: nela se encontra o caráter *erga omnes* - isto é: contra todos - como desenvolvido

no Direito Real. Nesse sentido, o direito pessoal está, desde o início, constituído a partir do vínculo deste com sua propriedade. Também, a própria relação interpessoal é construída e mediada pela relação de propriedade. Isto é, a relação interpessoal se estabelece *prima face* entre as pessoas e suas propriedades. Isso implica na exclusão, desde início, da possibilidade de uma comunidade humana enquanto tal. A única relação possível entre pessoas seria na forma de um *condomínio* ou de uma *Property-owning democracy* (democracia de proprietários), como aventada por Jonh Rawls (1999, p. 242).

Por outro lado, a partir da mesma operação - tomada, divisão e demarcação - o sujeito é ele mesmo pensado como propriedade, seja de si mesmo, como uma identidade, seja como propriedade de outrem. Isso implica, mais uma vez, na interdição da possibilidade de se pensar um “comum” entre os humanos. Essa impossibilidade de uma relação humana baseada na comunidade foi denunciada por Mbembe quando, em *Crítica da Razão Negra*, trata da transformação, durante os séculos XV ao XIX, de homens e mulheres africanas em objeto, mercadoria e moeda, cuja vida e trabalho passaram a pertencer a outros “com quem estavam condenados a viver, porém proibidos de manter relações como co-humanos” (Mbembe, 2018, p. 14). Aqui, a relação entre sujeitos não é mediada pela propriedade, mas com a própria propriedade, entre sujeitos-proprietários e sujeitos-propriedades - o que implicou na exclusão, via tomada e posse, de grande parte dos humanos da possibilidade de também se relacionarem enquanto condôminos. É possível neste aspecto extrapolarmos o objeto para o qual Mbembe se dirige e afirmarmos que nas sociedades capitalistas atuais as relações interpessoais também preservam os traços característicos desta relação entre possuidores e possuídos. Mas agora os humanos assumem características objetuais, em forma de homem-mercadoria, a mulher-moeda, o humano-máquina, cuja vida e o trabalho pertencem a outros.

Contudo, essa forma do homem europeu - homem terreno, cujo direito e instituições estão ligados à tomada, divisão e demarcação da terra - que é defendida por Carl Schmitt e denunciada por Mbembe deixam de fora outras possibilidades de relação com a terra, consigo mesmo e com outros sujeitos. Em especial, as possibilidades constituídas por outros povos: os nômades, os beduínos, os tuaregues, os hadzas, os ciganos, as tribos indígenas e, em especial, pelos “povos do mar” (*auto-thalásicos*), aos quais Schmitt faz referência em *Terra e Mar* (Schmitt, 2002, p. 4);

e de tantas outras que se constituíram e ainda se constituem como alternativas ao Ocidente. É em vista de dessas possibilidades alternativas que o presente artigo defende uma abertura crítica comparativa, feita por nós a nós. Nesse propósito, nas páginas que se seguem, buscaremos compreender alguns elementos presentes no rito e no mito dos candomblés que promoveram, de forma *sui generis*, uma abertura para o *comum*.

A POTÊNCIA DA CONDIÇÃO AFRICANA NO BRASIL

Manuela Carneiro da Cunha, em *Negros, estrangeiros*, considera que a condição do negro no Brasil - seja enquanto escravizado ou, mais tarde, africano liberto - é “por definição, um ser sem raízes” e “por excelência, um estrangeiro”, como “alguém que deve ser mantido na sua condição de estranheza” (Cunha, 1985, p.11-12). Contudo, é forçosa a constatação de que, mesmo em tais condições adversas e contrariamente à pretensão de traficantes, fazendeiros locais e do próprio Estado brasileiro, *floresceu* uma cultura africana em terras brasileiras.

Também, contra a expectativa cultivada pela maior parte da intelectualidade brasileira no início do século XX, verbalizada pelo então Diretor do Museu Nacional, João Baptista de Lacerda, que previa o desaparecimento da influência mestiça e negra na composição da sociedade brasileira no decorrer de um século (Lacerda, 1911, p.18-23), o elemento negro permanece vivo, tanto do ponto de vista demográfico quanto do ponto de vista cultural. Nesta terra, a multiculturalidade existente entre africanos foi sincretizada sob as condições brutalmente adversas da escravidão, nos tumbeiros e nas senzalas, mas não totalmente determinada por elas. Surgiu uma cultura a partir de elementos das culturas africanas, que não estava igualmente organizada na África, mas que é, portanto, genuinamente brasileira.

A cultura africana engendrada em terras brasileiras está representada sobretudo na estrutura dos terreiros, nos ritos e nos mitos das religiões de matriz africana no Brasil, das quais o *candomblé*, em suas diferentes nações, é uma das grandes representações e expressões. A forma do candomblé no Brasil, em que todos os dezesseis orixás que sobreviveram aqui são cultuados num só território, com uma hierarquia, é uma invenção genuinamente brasileira, produto do encontro intra-africano ocorrido do lado de cá do Atlântico. Na África, entre os iorubas, não exis-

tia uma religião organizada em que os Orixás estivessem hierarquizados. Lá os mais de 400 Orixás estavam divididos entre as várias cidades dos diversos reinos, cada uma com seus próprios panteões de divindades protetoras ou mesmo de figuras históricas divinizadas que foram antepassados da elite governante da cidade.

A tese da originalidade do *candomblé* brasileiro é compartilhada quase pela totalidade dos autores estudados por nós. Em parte, a única interpretação destoante é a de Nicolau Parés. Para ele, em *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, a organização do culto hierarquizado em um só panteão não é decorrência exclusiva da experiência diaspórica, mas já se encontrava, por exemplo, nos cultos aos *Vodum*, dos *jejes* de origem daomeana (Parés, 2018, p.296-298). De toda forma, nenhum dos autores estudados negam a existência de uma *interpenetração e fusão* dos elementos rituais e semânticos de diferentes cultos africanos organizados e sincretizados nos candomblés de origem *nagô*, *vodum* ou *angola* no Brasil. Ao contrário, todos afirmam existir a ocorrência de um forte sincretismo entre as diversas divindades e cultos de origem africana, mas, também, entre as divindades autóctones brasileiras. Quanto a isso, Sodré é enfático:

A plasticidade chega a ponto de permitir a mescla com outras liturgias (tanto de origem congoleza ou angolana como até indígenas locais), gerando novos tipos de cultos. O “candomblé de caboclo” (onde se cultua o índio, chamado de “sultão das matas”) é um bom exemplo disso. (Sodré, 2002, p.56)

Relativamente ao rito *nagô*, Mãe Stella de Oxóssi, em *Meu Tempo é Agora*, Roger 23, em *O Candomblé da Bahia* e Muniz Sodré, em *O Terreiro e a Cidade*, destacam que tanto a estrutura do terreiro (Santos, 2010, p.20), quanto a identidade dos iniciados, são uma reconstrução mítica das estruturas sociais da África (Bastide, 1961, p.79-87) ou ainda uma África qualitativamente “condensada e reterritorializada” (Sodré, 2002, p.55). Do lado de cá do Atlântico, o terreiro se tornou a África mítica, território sagrado, transportada para o Brasil. Como afirmou Bastide, ao tratar da *africanização* dos terreiros *nagôs*:

Assim, a primeira oposição entre sagrado e profano é a oposição entre África e Brasil; por conseguinte, o sagrado não poderá existir na Bahia como nas outras cidades brasileiras senão na medida em que a África fôr previamente transportada de um para outro lado do oceano. É a primeira consagração de que devemos nos ocupar (havendo

em seguida outras, mas que pressupõem esta primeira): *a africanização da pátria de exílio, ou de preferência, o candomblé como um pedaço da África*. (Bastide, 1961, p.79-80, grifo nosso)

Considerado o terreiro do candomblé como parte da África ou como um território africanizado, há aqui uma primeira posição política que se pode considerar: os terreiros iorubás (nisto se diferenciam dos bantos) permanecem ou assumem a posição de *estrangeiros* na relação com a comunidade e estrutura social em que estão inseridos. Outro indício disso é a preservação da língua iorubá para designação da maior parte das estruturas do terreiro e ainda para realização dos ritos, cantigas e no próprio nome que os integrantes recebem após a iniciação. Mas, contrariamente à ideia de um fechamento, as relações dos candomblés iorubás na Bahia caminharam gradativamente em direção a uma integração com a sociedade, de forma a influenciar indiscutivelmente a literatura, a culinária e os hábitos da sociedade baiana e, com isso, integrar-se culturalmente a ela.

O processo de integração dos africanos e seus territórios na sociedade verifica-se a partir da formação de uma importante noção *sui generis* da categoria política cidadania/nacionalidade. Segundo a leitura de Bastide, o rito de iniciação nos candomblés é um rito de renascimento (Bastide, 1961, p.48-49), vale dizer, ritos de nacionalização do iniciado como *africano*. Costa Lima, em *O candomblé da Bahia na década de 1930*, também destaca esse processo como uma “nacionalização ritual”, uma vez que, pelo ritual de entronização nos terreiros, os africanos de etnias diversas adotavam - ou eram adotados - pelos candomblés predominantemente de nações jeje-nagô e angola-congo (Lima, 2004, p.210).

Através da imersão no rito - que vai desde a lavagem de contas, o *bori* até a iniciação propriamente dita, cuja parte fundamental é feita em segredo - a iniciada - a *iaô* - se aprofunda na cultura do terreiro. Ao fim da iniciação, a *iaô* na cerimônia do “dom do nome” (*Orunkó*) recebe um nome africano composto de dois ou três termos que relacionam a iniciada com seu Orixá (Bastide, 1961, p.54-55; Santos, 2010, p.54).

Não obstante, qualquer pessoa tendo sido chamada pelo Orixá poderá se submeter aos ritos de entrada no candomblé - da simples lavagem de contas até a asunção do posto de babalorixá ou ialorixá - sem que tenha de abdicar de suas posições sociais e religiosas fora das sociedades do terreiro. Prova disso é que im-

portantes lideranças do Candomblé eram ao mesmo tempo católicos, devotos de santos e filhos de orixá. É o caso particular do babalorixá Agenor Miranda e da ialorixá Mãe Menininha do terreiro do Gantois. Essa característica deixa evidente que o caráter manifestamente étnico do candomblé, não pressupõe, de forma alguma, que ela seja uma *religião racial*. Como explica Bastide:

A religião do candomblé, embora africana, não é religião só de negros. Penetram no culto não somente mulatos, mas também brancos e até estrangeiros. É preciso dissociar completamente religião e cor da pele. É possível ser africano, sem ser negro. A penetração no mundo dos *candomblés* se opera por meio de uma série de iniciações progressivas, de cerimônias especializadas, abertas àqueles que são chamados pelos deuses, qualquer que seja sua origem étnica (Bastide, 1961, p. 13)

Parés, por sua vez, observa a *transitividade* das relações ao discorrer sobre o relacionamento entre africanos e irmandades católicas. O autor sustenta que os africanos poderiam aderir superficialmente ao catolicismo, ou mesclar elementos da religião europeia com aqueles aprendidos ainda na África, ou ainda, participar dos dois espaços religiosos sem que, neste último caso, essa duplicidade implicasse em qualquer contradição (Parés, 2018, p.137). Para o autor, no entanto, a adoção simultânea de elementos da fé católica com os elementos dos cultos africanos não significa um simulacro, uma vez que

a participação nas irmandades não era apenas uma fachada ou uma estratégia de ocultação de suas “verdadeiras” crenças, pois a devoção dos santos constituía também parte integral da sua religiosidade. (Parés, 2018, p.121-122)

Ao contrário, o pertencimento simultâneo às comunidades católica e do terreiro implicava no aumento do cabedal de recursos espirituais disponíveis para os africanos, o que se apresenta como uma estratégia eficaz para superação do infortúnio e busca da boa sorte. Parés encontra aí, nessa dupla participação, uma tática contra-hegemônica de “justaposição benéfica de recursos conceituais” para solução da condição de adversidade cotidiana que seria a raiz da institucionalização periférica e marginalizada dos candomblés baianos dos séculos XVIII e XIX (Parés, 2018, p.121-122).

Sodré também destaca o elemento de transitividade como uma peça-chave e potencialmente profícua da maneira como a cultura africana se estabeleceu no

Brasil, mas apresenta a posição não excludente dos candomblés como uma condição estratégica de sobrevivência:

A perspectiva africana do terreiro, ao contrário, não surgia para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços etc.) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada. (Sodré. 2002, p. 56)

Tanto para Sodré como Parés, não há contradição entre as obrigações com a sociedade do candomblé e as obrigações com a sociedade externa e outras religiões. É certo que é preciso se *tornar africano* para entrar no culto dos orixás, mas não é preciso, entretanto, negar sua origem nacional nem tampouco abandonar sua religião anterior, como ocorre, por exemplo, com a adesão à maior parte das religiões, especialmente, com as religiões *exclusivistas*, como o cristianismo, o judaísmo e o islamismo. Nessas, a condição necessária é a abdicação da religião anterior e até mesmo de outras características ou referências culturais. Diferentemente, no candomblé as exigências de culto ocorrem em termos não-excludentes ou não-exclusivos. Nossa defesa é que essa característica do candomblé, se pensada como uma estratégia nacional, pode ser pensada como um sistema *plural* de cidadania plena, marcada pela *transitividade* entre os espaços culturais e posições sociais.

OS CANDOMBLÉS COMO COMUNIDADES DO MAR

Já dissemos que o rito de iniciação é um rito de renascimento no território do candomblé que é, por sua vez, a África mítica transposta para o outro lado do Atlântico através do navio negreiro - o tumbeiro -, “um símbolo da morte”, como descrito por Marcus Rediker, em *O navio negreiro: uma história humana* (Rediker, 2011, p.14-44). Nesses navios, mais de uma dezena de milhões de pessoas africanas escravizadas foram transportadas no curso de mais de três séculos, cruzando o Atlântico entre o litoral oeste da África e as Américas, sendo representado, igualmente, como símbolo do desenraizamento e da desnacionalização para os povos africanos traficados.

Nesse particular, é interessante registrar um ritual que existia na costa do Benin, no porto de Ouidah, onde atualmente se encontra a *Porta do Não Retorno*, no final da *Rota dos Escravos*. Cerca de 3km dali ocorria um ritual onde originaria-

mente se encontrava a *Árvore do Esquecimento*, e que hoje se encontra um monumento, com a seguinte descrição:

A árvore do esquecimento. Neste lugar se encontrava a árvore do esquecimento em que os escravos homens deviam dar voltas em torno dela nove vezes, as mulheres sete vezes. Realizadas essas voltas os escravos deveriam ficar com amnésia. Eles se esquecem completamente de seus passados, seus futuros e sua identidade cultural para se tornarem seres sem vontade de reagir ou de se rebelar.⁴

Assim, para os povos daquela localidade, a escravidão, ou a venda de uma pessoa para tornar-se escravo em outro continente necessitava do desfazimento dos vínculos naturais e sociais com a terra africana. Era uma morte ritual que se completava com a entrada no *tumbeiro*.

Através desse ritual, é possível observar a ligação íntima entre memória e o processo diaspórico da escravidão. Dionne Brand, em *Um Mapa para a Porta do Não-retorno*, destaca que, diferentemente dos processos migratórios europeus, em que se preservou uma memória com a comunidade de origem e manteve a possibilidade de retorno a ela, essas características foram interditadas nos processos diaspóricos africanos (Brand, 2022, p.24-25). Nossa interpretação, ao contrário de Brand, não acentua o esquecimento, nem a tentativa de apagamento forçado da memória, tampouco sustenta a possibilidade de retorno aos vínculos comunitários originais, baseados em princípios como da terra e do sangue. Em nossa interpretação, procuramos pôr em relevo a capacidade de reelaboração ritual em que os elementos da memória e do retorno foram ressignificados e sincretizados em terras brasileiras.

No lado de cá do Atlântico, o navio negreiro foi ressignificado como o *barco* que reúne as *iaôs* de um mesmo ritual de iniciação, nos terreiros do Candomblé. A estratégia política de sobrevivência, nesse caso, estava em substituir os antigos vínculos sociais fundados no critério do *nascimento natural* pelo *renascimento ritual*, fazendo nascer um novo modo de organização familiar, de natureza essencialmente política, em oposição à família biológica. Os novos vínculos comunitários e políticos têm origem não biológica e são definidos pelos ritos. Especificamente, pelo jogo de búzios, que diz se uma determinada pessoa deve entrar para a religião e ainda qual o seu *ori*, ou seja, a divindade africana que rege sua cabeça.

⁴ Trata-se aqui de uma tradução de uma legenda presente no monumento L'arbre de L'oubli, em Ouidah, Bénin. Cf. Ciarcia, 2013, p. 102.

Com esse deslocamento do fundamento da organização da família do biológico para o cultural, os africanos no Brasil produziram um movimento no sentido contrário àquele que Giorgio Agamben denuncia como sendo a *relação política original* do ocidente, como o *fundamento do poder soberano* (Agamben, 2007, p. 116). Ao contrário das doutrinas políticas baseadas no sangue e na tomada da terra, a estratégia política dos candomblés resultou da necessidade de construir uma aliança para o enfrentamento da opressão da escravidão e a solidão do desterro.

Essa estratégia guarda alguma similitude com aquela a que se refere Nicole Loraux ao relatar o episódio em que a cidade grega de *Nacone*, na Sicília, como antídoto para a guerra civil recém debelada, neutralizou o potencial belicista da consanguinidade, pensada como instância do *oikos*, pela decisão de reconstruir as famílias com base em critério aleatório, criando assim os irmãos por sorteio (*adelp-hoi hairetoi*) (Loraux, 2008, p. 457-459). O critério aleatório nessa experiência tem caráter estritamente político, pois, em outros termos, foi capaz de “reconstruir um parentesco sob o plano da *pólis*, fazendo da cidade uma família de novo gênero” (Agamben, 2019, p.150).

De forma similar, a partir da realidade dos terreiros de Candomblé, ainda que o dispositivo do sorteio não tenha sido relatado, os vínculos de fraternidade e amizade são construídos nos diversos graus de integração ao culto, em alternativa ao vínculo familiar de sangue. Tais laços são reconstruídos quando aqueles que se submetem ao mesmo ritual de iniciação dizem terem sido formados “no mesmo barco”, ou seja, quando, através do rito, refazem a viagem a partir do desterro da África para nascerem juntos no Candomblé. Aqui a constatação feita por Carl Schmitt sobre a impossibilidade da humanidade estabelecer-se no mar (Schmitt, 2002, p.3) ganha um contraponto resultante do excedente de significado do símbolo africano. O mar é entendido como marcado pela falta de uma unidade entre ordenação e localização, ou pela sua ausência de *caráter*, onde nada se pode inscrever, pois não se podem grafar linhas fixas sobre as ondas, onde “tudo é onda” (Schmitt, 2013, p.34-35).

Nossa posição é que os ritos do candomblé relacionados à constituição da nacionalidade poderiam servir de suporte crítico ao modo como no Ocidente passamos a compreender a noção de nacionalidade como oriunda da tomada, demarcação e divisão da terra. Além disso, poderiam nos servir de alternativas para pensarmos de

maneira mais criativa nossa identidade brasileira. A comunidade dos africanos desterrados, que se forma justamente no mar, na *calunga-grande*, na travessia, não se inscreve no mesmo tipo de ontologia fixa que é implicada pelas categorias da tomada, divisão e demarcação da Terra. A nova identidade é de uma personalidade *transitiva*, que ocorre no “entre espaços”, na *fronteira*, ou melhor, no *mar*. Aqui, a terra, enquanto suscetível a demarcações e apropriações, não deveria ser considerada um princípio determinante. Ao contrário, a noção de mar seria uma melhor candidata. O Mar entendido como indeterminado e de difícil demarcação, poderia nos fornecer elementos mais profícuos para compreendermos a constituição das identidades, em especial, a brasileira.

Sob esta perspectiva, podemos interpretar o ritual de iniciação do candomblé como a constituição de identidade de novo gênero, em que a determinação fixa da terra dá lugar à fluidez do mar. Através do ritual de iniciação, se estabelece uma identidade étnica, mas não racial, formada por vínculos que constituem a *comunidade* - e não a biologia, nem o *solo* - como o elemento fundamental que organiza a sociedade criada em torno do culto dos Orixás. O tipo de identidade e identificação e, com isso, de distinção e diferenciação expressa através dos ritos e mitos do candomblé baiano permitiu aos seus praticantes - mas aberto também aos não praticantes - uma maior transitividade entre as várias “identidades” existentes na sociedade sem que isso implique em uma contradição performativa. Ser cristão ou ateu e, ao mesmo tempo, iniciado no candomblé; ser brasileiro e, ao mesmo tempo, africano; ser branco, indígena ou negro e, ao mesmo tempo, ser parte de uma mesma comunidade étnica.

A CONDIÇÃO DO NEGRO NO MUNDO E O EXCEDENTE DO SIGNO AFRICANO

Mbembe identifica no processo colonial uma obstinação pelas categorias de divisão, classificação e hierarquização como consequência daquela ordem de pensamento europeu sobre a qual tratamos mais acima, baseada na tomada, divisão e demarcação (Mbembe, 2018, p.151). Mbembe aponta que uma das consequências dessa ordem de pensamento foi uma atribuição de importância crucial ao culto da pureza de origem, aos laços de sangue, aos vínculos familiares, e ainda, ao desenvolvimento das características raciais fixas, tanto físicas como morais.

Contra a ordem colonial do pensamento europeu, Mbembe articulou a noção platônica de *pharmakon*, especialmente em *Política da Inimizade e Brutalismo*. Na primeira obra, a intenção do autor, ao fazer uso dessa noção, foi estabelecer um paralelo entre noção de *pharmakon*, entendido enquanto veneno e antídoto, com o processo de colonização: primeiro na forma de guerra colonial e, após, na sua contraparte, como guerras de descolonização. Para Mbembe, a guerra colonial fora instalada como fim e meio do projeto expansionista das nações europeias, cuja principal consequência foi a transformação das “democracias” em “sociedades da inimizade” (Mbembe, 2017, p.79-86). Com isso, as “democracias europeias” converteram a guerra e todo seu aparato de exceção na forma primeira de se conceber a política no mundo: tanto na forma de governo quanto nas formas insurrecionais.

Em *Brutalismo*, Mbembe volta à noção de *pharmakon*, mas a rearticula como um “*pharmakon* da Terra”, assumindo que a planetarização da condição africana e a africanização da condição planetária como sendo os “principais acontecimentos filosóficos, culturais e artísticos do século XXI” (Mbembe, 2020, p.25). Essa planejarização da condição africana é entendida como uma potência pelo autor, na qual o signo africano guardaria em si um excedente que se manifesta e se realiza nas criações da afro-diáspora. É nessa potência que reside o *antídoto* enquanto um “*pharmakon* da Terra”.

Assim, para Mbembe, o devir negro da humanidade e o devir africano do mundo abrem possibilidades alternativas diante do esgotamento do modelo de ordenação do pensamento político europeu. Essa posição de Mbembe, nos ajuda compreender que, em relação a questões ligadas à identidade e à comunidade, o pensamento político europeu apenas tem servido para aprofundar e demarcar *diferenças insuperáveis*, interditando a construção de uma *comunidade terrestre*. Por outro lado, como propõe Mbembe, o signo africano possui uma reserva de potência que possibilita, através de “permutações e estruturas novas”, cerzir a fissura e recompor o tecido da humanidade. Em suas palavras:

A África paradoxalmente representaria, além da chaga, essa reserva de potência, ou então essa *potência de reserva*, sendo a única capaz de repatriar o humano não à Terra, mas ao Cosmos. Força potencialmente constitutiva, na realidade, capaz de propiciar um campo ilimitado de permutações e estruturas novas. [...] Partimos pois da hipótese de que *é no continente africano, berço da humani-*

dade, que a questão da Terra se colocará a partir de agora de maneira mais inaudita, mais complexa e mais paradoxal. (Mbembe, 2020, p.30, grifo nosso)

Na perspectiva aqui apresentada, não é propriamente na África geográfica, nem no africano genético que se encontra a reserva de potencial restaurador, mas naquilo que, a partir da sua condição em diáspora, africanos e africanas foram capazes de construir como resposta concreta à condição da escravidão. A noção de identidade transitiva, exposta mais acima, fruto da reserva de potência, permitiu o atravessamento mútuo entre a comunidade do candomblé e as comunidades circundantes, numa complexidade e sutileza que podem ser considerados respostas efetivas a problemas como identidade, nacionalidade e pertencimento, em que, ao mesmo tempo, há preservação cultural do grupo concernido e integração ao grupo hegemônico.

Também, quanto às questões de identidade e política vividas na atualidade pelo Ocidente, o modelo de identidade presente nos ritos e mitos de individuação, nacionalização e territorialização do candomblé brasileiro nos ensina - e, com isso, nos abre à possibilidade de uma crítica ainda mais radical que a crítica imanente à cultura hegemônica (embora não a exclua) - ao colocar em questão a própria ontologia e o pensamento de base que a constitui. Essa possibilidade de crítica-comparativa intercultural não pode operar a partir de um projeto simplesmente reformista e institucionalista, em que se aponta as falhas no projeto segundo os valores inerentes a ele, mas procura abrir espaço para pensarmos em que medida o próprio projeto deve ser revisto. Nossa aposta é que essas outras ontologias e cosmovisões, que estão fora da cultura hegemônica, mas que foram e são capazes de oferecer alternativas à maneira pela qual pensamos nossas instituições, bem como oferecem espaço para uma avaliação do quanto queremos levar a cabo o projeto de comunidade a que estamos forçosamente engajados e que precisamos inevitavelmente realizar, uma vez que o futuro da humanidade apenas será possível numa comunidade terrestre.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder do soberano e a vida nua I*. São Paulo: Ufmg, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. “Stasis: La guerra civile come paradigma político”. *Homo sacer II*. Torino, Italia: Bollati Boringhieri, 2019.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito Nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BRAND, Dionne. *Um mapa para a porta do não retorno: Notas sobre pertencimento*. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2022.

CIARCIA, Gaetano. “L’oubli et le retour”. *L’Homme - Revue française d’anthropologie*, 2013, 206, p.89-120.

CUNHA, Manuela Carneiro da, *Negros estrangeiros : os escravos libertos e sua volta à África*. Brasiliense, 1985.

KANT, I. *A fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2011.

LACERDA, João Batista de. “Sur les métis au Brésil”. *Premier congrès universel des races*. Londres, 1911, p.26-29.

LACERDA, João Batista de. “O candomblé da Bahia na década de 1930”. *Estudos Avançados*, São Paulo, n.18, 2004, p. 201-221

LORAUX, Nicole. *La Ciudad Dividida: El olvido em la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz Editores. 2008.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizada*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: N-1 edições. 2018

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Lisboa: Antígona. 2020.

MBEMBE, Achille. *O Mundo de Joelhos: Achille Mbembe entrevistado por Iman Rappeti - Legendado*. A Festa Literária das Periferias / Edição 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3mWNaTYptB8>. Acesso em: 10 ago.2022.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

RAWLS, John, *A theory of justice*. Harvard University Press, 1999.

REDIKER, Marcus. *O Navio Negreiro: Uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo, *Meu Tempo é Agora*. Assembleia Legislativa do Estado da Bahia: Salvador, 2010.

SCHMITT, Carl; *O Nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Contraponto: Rio de Janeiro, 2013.

SCHMITT, Carl. *Terra e Mar: Breve reflexão sobre a história universal*, Esfera do Caos, Lisboa, 2002.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro. Mauad, 2019.

TAYLOR, Charles. “Explicação e Razão Prática”. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 47-72.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

WALZER, Michael. “Philosophy and democracy”. *Political Theory*, v. 9, n. 3, p. 379-399, 1981.

WALZER, Michael. *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell, 1983

WALZER, Michael. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Harvard University Press, 1987.