

Saberes Afrodiaspóricos – SUElear olhares, trançar sentidos

Aphrodiasporic Knowledge - SUElear Looks, Braid Senses

Marta Ferreira¹

Jackeline Rodrigues Mendes²

Resumo

Este ensaio tem por objetivo refletir sobre as escritas outras bem como suas narrativas existentes e invisibilizadas pela ordem ocidental. Pensar as riquezas das narrativas que encontramos e experienciamos nos espaçotempos de religiosidades afrodiaspóricas dos terreiros de candomblés, que comporta sempre um aspecto performativo (SCHIFFLER, 2017), oral e escrito outro, o que faz SUElear nossos diálogos com/nesses espaçotempos. São epistemes sul-sul, carregadas de significados, significantes, ressignificações contidas nesse mundo predominantemente ocidental. Sobreviventes dos epistemicídios que nos assolaram e assolam das mais variadas formas; epistemicídio que desperdiça muita experiência social e reduz a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo (SANTOS e MENESES, 2010). Pensar que, por outro lado, também é subversão de uma ordem estabelecida, um exemplo de desobediência epistêmica. Fazendo um exercício, uma tentativa de perceber como essas práticas não eurocentradas podem ser lidas como rasuras provocadas pelas tensões das relações dos espaçotempos variados, em que valores normativos ocidentais vigentes e “letrados” contidos e constitutivos da escola vão de encontro aos saberes construídos e ressignificados nos espaçotempos afrodiaspóricos dos terreiros de candomblés e como o epistemicídio, que tem por objetivo nosso apagamento enquanto povo afrodiaspórico, fortalece a que propagação de uma só narrativa válida, invisibilizando e silenciando tantas outras narrativas.

Palavras- chave: SUElear; Saberes Afrodiaspóricos; Educação nos Terreiros.

Abstract

This essay aims to reflect on other writings as well as their existing narratives and invisible by the Western order. To think of the riches of the narratives that we find and experience in the aphrodiasporic religiosity spaces of candomblés terreiros, which always has a performative aspect (SCHIFFLER, 2017), oral and written another, which makes SUElear our dialogues with / in these spaces. They are south-south epistemes, loaded with meanings, significant, resignifications contained in this predominantly western world. Survivors of the epistemicides that have plagued and devastated us in many different ways; epistemicide that wastes a lot of social experience and reduces the epistemological, cultural and political diversity of the world (SANTOS e MENESES, 2010). To think that, on the other hand, is also subversion of an established order, an example of epistemic disobedience. In an exercise, an attempt to understand how these non-Eurocentric practices can be read as erasures caused by the tensions of relationships of varying spacetimes, in which current and "literate" contained and constitutive Western normative values of the school meet the constructed and resignified knowledge. in the aphrodiasporic spacetimes of candomblés terreiros and how epistemicide, which aims at our erasure as aphrodiasporic people, strengthens the spread of a single valid narrative, making invisible and silencing so many other narratives.

Keywords: SOUTHing; Afrodiasporic Knowledge; Education in the Terreiros

¹ FE/UNICAMP (Bolsista CAPES)

² FE/UNICAMP

Se não soubermos cantar, rezar, falar direito, perdemos o sentido de nossa língua e os rituais também perdem em significado porque todos precisam compreender o que estão fazendo. Aqui, o mais importante é distribuir o conhecimento porque assim distribuimos o Axé que nos une e movimenta. (Babá Daniel de Yemonjá)

Desembaraçando a palha

Este ensaio se propõe a pensar as narrativas outras, partindo dos espaçotempos³ do terreiro de candomblé Ilê Aşé Omi Lare Ìyá Sagbá⁴ (Duque de Caxias-RJ). Lugar de religiosidade de matriz africana. Somos pesquisadoras e candomblecistas; falamos e analisamos o que nos constitui e forma. Vamos caminhar a partir dos trançados da palha da costa, elemento ritualístico comum a praticamente todos os candomblés do Brasil; entendendo esse trançando como uma escrita potente e que junto com os elementos narrativos outros formam um texto para além das escritas alfabéticas. Essas escritas outras demonstram nossa forma de ser, ver, sentir e estar no mundo:

As identidades formadas no interior da matriz dos significados coloniais foram construídas de tal forma a barrar e rejeitar o engajamento com as histórias reais de nossa sociedade ou de suas rotas culturais. Os enormes esforços empreendidos, através dos anos, não apenas por estudiosos da academia, mas pelos próprios praticantes da cultura, de juntar ao presente essas “rotas” fragmentárias, frequentemente ilegais, e reconstruir suas genealogias não-ditas, constituem preparação do terreno histórico de que precisamos para conferir sentido à matriz interpretativa e às auto-imagens de nossa cultura, para tornar o invisível visível. (HALL, 2006, p. 41)

Utilizamos elementos cotidianos do terreiro citado, e dialogamos com autores que nos fazem tensionar os conceitos estabelecidos e a ordem vigente dos padrões coloniais; uma escrita que se pretende subversiva, pois entendemos que:

A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal. [...]

O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas. (SANTOS e MENESES, 2010, p.39)

³ Utilizaremos Alves, por concordamos com seu ponto de vista. A autora sempre explica que usa esses termos juntos para indicar que as pesquisas nos/dos/com os cotidianos pretendem ir além do que vê como limites herdados das ciências modernas.

⁴ Yorubá “é uma denominação generalizada de um povo que habita a atual região africana da Nigéria. Era denominação reservada aos povos de Òyó e que, gradualmente, estendeu-se até cobrir todos os povos do mesmo tronco, que são agora conhecidos como o povo de fala yorubá. A língua escrita foi desenvolvida tendo por base o falar de Òyó, no antigo Daomé francês, eram chamados de Nagô” (BENISTE, 2011, p.816). Utilizarei vários termos e expressões em yorubá no decorrer do texto, tendo como referência para a escrita os autores José Beniste. Notarão o não uso do plural nas palavras yorubá.

Para tanto, tentamos SULEar nossos referenciais bibliográficos, utilizando autores que nos aproximam não só das diásporas e das discussões sobre colonialidades e/ou decoloniais, mas que, também, possuem pertencimento em alguns lugares de origem da diáspora africana, para possibilitar uma melhor compreensão sobre as epistemes sul-sul da qual nos propomos a iniciar desembaraçar a rolo de palha, através de algumas reflexões relacionando os cotidianos e os referenciais.

Sabemos que para se trançar, é preciso sutileza e firmeza ao mesmo tempo; também sabemos que os fios das palhas são desiguais em forma e tamanho, mas também sabemos que juntando todos e tendo cuidado temos trançados belíssimos; acreditamos que é esse exercício que estamos tentando praticar nesse ensaio inicial. Sem a pretensão de chegar a conclusões ou obter respostas fechadas, mas apresentando algumas das potencialidades dialógicas dessas práticas afrodiaspóricas.

Trançando a palha

Nos trançados da palha da costa dentro dos terreiros de religiosidade de matriz africana, aqui especificamente o candomblé, é onde se inicia todo o caminhar dos aprendizes de Axé⁵. A palha da costa trançada e enrolada no braço pode ser lida das mais variadas formas e contextos a partir das demais leituras que vamos fazendo do corpo/texto que avistamos: se quem carrega o trançado no braço está com cabelo ou sem cabelo, de pano na cabeça ou sem pano, enfim. Existe uma infinidade de possibilidades de leituras a partir do trançado da palha da costa.

O trançado da palha da costa enrolado no braço é só um exemplo das narrativas que encontramos nesse espaçotempo afrodiaspórico e que pouco, ou raramente é lido e/ou ouvido. As escritas dos trançados dessa palha misturam-se às escritas do próprio corpo; misturam-se às escritas das pinturas corporais ritualísticas em que as variações das cores conduzem a leituras, interpretações e significações diversas, impregnadas de conhecimentos ancestrais repassados nos cotidianos dos terreiros.



Figura 1- Marca ritualística/arquivo pessoal Daniel de Yemonjá

⁵ Força, poder, o elemento que estrutura uma sociedade, lei, ordem (BENISTE, 2011, p.128).

Como conseguir fazer essas leituras nos terreiros de candomblé? Como percebermos textos para além da lógica alfabética estabelecida e aprendida como única forma de leitura possível? Arriscar SULEar o olhar, abrir as escutas, podem nos conduzir a ler o que está nas rasuras, buscando fugir da subalternização que o norte e suas colonialidades nos impõem (CAMPOS, 2010):

Em qualquer referencial local de observação, o Sol nascente do lado do Oriente permite ORIENTação. No hemisfério Norte, Estrela Polar Polaris, permite o NORTEamento. No hemisfério Sul, o Cruzeiro do Sul permite o SULEamento. [...] Apesar disso, em nossas escolas, continua a ser ensinada a regra prática do Norte, ou seja, com a mão direita para o lado do nascente (Leste), tem-se à esquerda o Oeste, na frente o Norte e atrás o Sul. Com essa pseudo-regra prática dispomos de um esquema corporal que, à noite, nos deixa de costas para o Cruzeiro do Sil, a constelação fundamental para o ato de SULEar-se. Não seria melhor usarmos a mão esquerda apontada para o lado do Oriente? (Campos, 1991)

Nos espaçostempos dos terreiros de candomblé, não nos restringimos ao que a escola em seu formato ocidentalizado nos ensinou/ensina – nossas escritas e leituras vêm carregadas de aspectos simbólicos para além do alfabético ocidental. A representação do trançado da palha da costa tem como fundamento, como ponto comum a proteção ao corpo que o está carregando, como nos mostra a cantiga de exaltação da nação nagô-yorubá:

F'ara imóra Olúwo; F'ara imóra; Ara Ketu wúre; F'ara imóra/Usamos o corpo para abraçar; nos abraçamos, povo de Ketu, rogamos bênçãos; e nos abraçamos. (Cantiga entoada em todas as cerimônias públicas nas casas de candomblé de origem nogô-yorubá)

O corpo/texto resguardado, corpo/texto templo ritualístico; corpo texto que escuta narrativas/saberes através das histórias dos orixás⁶ (itàn) e com cada uma delas, vai reconstruindo suas próprias narrativas, escritas (ou não), sua epistemologia própria como sugerido por Grada Kilomba, ao escrever sobre os racismos cotidianos:

Sendo assim, demandando uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros. (KILOMBA, 2019, p. 58)

Nossos discursos são impregnados de ancestralidade e conhecimentos - comidas, folhas, chás, adura (reza), cantos, danças, cuidados com ara (corpo), pois é corpo/texto lido dentro desses espaçostempos com muito cuidado e atenção, mas ignorado, vilipendiado, silenciado e invisibilizado para além dos muros do terreiro.

⁶ Divindades representadas pelas energias da natureza, forças que alimentam a vida na terra.[...]Possuem diversos nomes de acordo com sua natureza. (BENISTE, 2011, p.592)

Palha trançada, escritas rituais

Um lugar de destaque no terreiro de candomblé é a cozinha; pode ser considerada como um grande livro e os corpos/textos que circulam nela, suas páginas, enlaçadas pela palha da costa:

De fato, mesmo para os adultos, a refeição correspondia antigamente – e ainda hoje em algumas famílias tradicionais – a todo um ritual. No Islã, assim como na tradição africana, o alimento era sagrado e supunha-se que o grande prato comum, símbolo de comunhão, contivesse no centro um foco de benção divina. (BÂ, 2013, p.173)

É o lugar de grande representatividade afrodiaspórica, onde as narrativas estão muito presentes; ditam movimentos, orientam execuções de receitas diversas (ritualísticas e domésticas), onde adura (rezas) são entoadas, ítàn (história de orixá) são contados, cadernos/diários⁷ de Axé são acionados para lembrar conhecimentos neles registrados das mais variadas formas, ou registrar os novos e/ou ressignificar os já existentes. Lugar de partilha dos conhecimentos de dentro do terreiro e de fora também.

No caso do Ilê Asé Omi Lare Ìyá Sagbá, a cozinha é o lugar escolhido pelo babalorişá (pai de santo) Daniel de Yemonjá⁸ para coletivamente contar ítàn, contar histórias da infância como criança de terreiro, contar histórias da sua mãe de santo. Corpo/texto nascido, formado dentro do espaçotempo do terreiro, com um ritmo próprio de quem transita entre a acidentalidade e a afrodíaspóra:

Além disso, o ritmo auxilia na memorização, uma vez que os repertórios são continuamente recriados, ao longo de gerações, ainda que ocorram diversos improvisos e preenchimentos nas lacunas da memória, há convergências que conferem ao estilo oral uma continuidade acerca do passado revivido. Esse movimento assegura uma constituição temporal complexa, que revisita o passado, atualiza-o no presente e projeta o futuro, pois cada performance é, ao mesmo tempo, recriação e retransmissão. (SCHIFFLER, 2017, p. 117)

Todas as pessoas desse terreiro de candomblé com as quais conversamos concordam que a cozinha é o lugar onde mais se aprende nos cotidianos do terreiro. Para além de comidas ritualísticas, de preparação de elementos para rituais, é o lugar em que mais se lê os corpos/textos.

Trançado firme, proteção tecida

Com o olhar voltado e treinado para o que nos ensinam e definem como texto, essas riquezas e variedades de textos e perspectivas outras de narrativas e escritas, os epistemicídios vão seguindo seu curso, buscando manter uma ordem ocidental, onde textos que fogem ao modelo estabelecido podem ser considerados não textos, assim, silenciando e invisibilizando nossos corpos/textos:

⁷Cadernos organizados pelos membros do Ilê Asé Omi Lare Ìyá Sagbá, onde registram os acontecimentos, os sentimentos do seu dia a dia no terreiro de candomblé. (FERREIRA, 2015, p.16)

⁸ Divindade das águas do mar. (BENISTE, 2011, p. 809)

Com isso, desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Na medida em que sobreviveram, essas experiências e essa diversidade foram submetidas à norma epistemológica dominante: fora definidas (e, muitas vezes, acabaram-se autodefinindo) como saberes locais e contextuais apenas utilizáveis em duas circunstâncias: como matéria-prima para o avanço do conhecimento científico; como instrumentos de governo indireto, inculcado nos povos e práticas dominadas a ilusão credível de serem autogovernados. A perda de uma autorreferência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores. (Santos e Meneses, 2010, p. 17)

A palha da costa é esgarçada, arrebatada, e nossa proteção fragilizada com a não escuta, com a não leitura nas rasuras por onde lógicas outras podem ser vistas.

Os terreiros de candomblé possuem modos de vida singulares, complexos, constituídos de conhecimentos específicos que sentem, interpretam e narram o mundo. É uma forma muito própria de conhecer que difere dos modelos epistemológicos apresentados pelo mundo ocidental, como nos diz Nilda Alves, o que é aprendido ensinado nas tantas redes de conhecimentos e significações em que vivemos entra em todos os contextos porque é encarnado em nós (ALVES, 2010).

Um ritual nunca é somente um ritual; ele é rico em sentidos de quem o escuta, faz, registra por escrito no seu caderno/diário (ou não), e o carregam consigo pois acreditamos que o Axé está, também, dentro de nós, nos acompanha o tempo inteiro, não só quando estamos nos espaçostempos dos terreiros:

Muitas vezes ficava na casa de meu Tidjanini após o jantar para assistir aos serões. Para as crianças, estes serões eram verdadeiras escolas vivas, porque um mestre contador de histórias africano não se limitava a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos [...]. Tais homens eram capazes de abordar quase todos os campos do conhecimento da época, porque um “conhecedor” nunca era um especialista no sentido moderno da palavra, mas, mais precisamente, uma espécie de generalista. O conhecimento não era compartimentado. [...] Era um conhecimento mais ou menos global segundo a competência de cada um, uma espécie de “ciência da vida”; vida, considerada aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados. (BÂ, 2013, p.175)

Nós candomblecistas, somos protagonistas das ações nos terreiros, e essas ações podem ser comparadas aos fios da palha da costa, que surgem como nuances de intersubjetividade tecida em seus trançados coletivamente. Percebemos a marca das experiências coletivas e individuais, e suas complexidades. Oralidades partilhadas e escritas intersubjetivamente construídas nos corpos/textos; segredos partilhados nas escritas outras.

[...] Quer isso dizer que o texto em análise não apresenta uma rigidez estrutural. Essa questão remete-nos para um outro tipo de transformação: a transformação sintagmática que se refere à relação existente entre o universo da narrativa e o universo da sociedade que o produz (ROSÁRIO, 1989). Normalmente, conforme dito anteriormente, ocorre nos textos orais livres, os que admitem a variação em relação ao texto modelo, que dá origem as diferentes versões. Isso acontece porque o intérprete tem a liberdade de criar e recriar uma série de combinações, reajustes dos episódios e outras alterações possíveis no texto. (JOSÉ, 2016, p. 193-194)

Os conhecimentos que circulam nesses espaçostempos, são lidos nas rasuras, pois como nos fala Boaventura Santos, o colonialismo passou, mas a colonialidade continua. Nas rasuras aparecem os cânticos, os itân contados, as explicações das adura, as histórias sobre experiências dos mais velhos e seus registros.

Ressignificações dos conhecimentos de terreiro, que precisam estar atentos as plantas não mais existentes para determinado ritual, o pássaro específico que não pousa mais em determinada árvore, a própria árvore não mais encontrada pelo pássaro; demandas criadas pela colonialidade e sua “civildade”. Através de nossas práticas SULEadas, não pautadas na colonialidade, nós de terreiro (e outras comunidades tradicionais), vamos tentando propagar, legitimar, manter vivas em nossos corpos/textos nossas heranças ancestrais.

Referências

ALVES, N. Decifrando o pergaminho: os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas. In: ALVES, N. OLIVEIRA, I. (Orgs.). **Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas**. Petrópolis, DP&A, 2008.

BÂ, A. H. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo, Palas Athena, 2013.

_____. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **Metodologia e pré-história da África**. São Paulo, Cortez, 2011.

BENISTE, J. **Dicionário yorubá – português**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

CAMPOS, M. D. **SULearvsNORTEar**: Representações e apropriações do espaço entre emoção, empiria e ideologia. Documenta, VI, No 8, Programa de Mestrado e Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social & (EICOS)/Cátedra UNESCO de Desenvolvimento Durável/UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.

_____. **A arte de SULear**. In: SCHEINER, T.(org.) Interação museu-comunidade pela educação ambiental, manual de apoio ao curso de extensão universitária. Rio de Janeiro, UNIRIO/Tacnet Cultural, 1991.

FERREIRA DA SILVA, M. **Os cadernos diários nos cotidianos do Ilê Asé Omi Larê Ìyá Sagbá**. Revista História Hoje – ANPUH, v.4, n.08, dez 2015.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte, Ed UFMG, 2006.

JOSÉ, N. As narrativas orais ovimbundu como espaço de produção de sentidos. In: LEITE, I.B. SEVERO, C.G. (orgs.). **Kadila: culturas e ambientes; diálogos Brasil-Angola**. São Paulo, Ed Blucler, 2016.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

SANTOS, B. S. MENESES, M^a. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, Cortez, 2010.

SCHIFFLER, M. F. **Literatura, oratura e oralidade na performance do tempo**. Revel, v.2, nº 16, 2017.

Recebido em 21/05/19
Aceito em 22/07/19