

Winnie de Campos Bueno
Marília Floôr Kosby

***BELO SANGUE JORRADO: UMA AVE
VIVA NO DESPACHO, CORPORALIDADES
NEGRAS, DIÁSPORA***

***BEAUTIFUL BLOODSHED: AN ALIVED BIRD
AT THE OFFERING, BLACK CORPORALITIES,
DIASPORA***

RESUMO

Partindo de pesquisa etnográfica com religiões de matriz africana no sul do Brasil, este artigo busca atualizar estratégias éticas e estéticas de escrita que tensionem os lugares de fala convencionalmente atribuídos à pesquisadora e à nativa. É escrito por uma antropóloga recém iniciada no *Batuque* e por uma *yalorixá* recém iniciada na academia, de forma com que o que cada uma quer dizer não se funda naquilo que a outra pensa e diz. A partir dos movimentos da escrita em colabor, as autoras eclodem uma discussão sobre os limites dessa escrita como arma estratégica de subversão de subalternidades preestabelecidas pela criação de um Sujeito ocidental, assim como sobre a necessidade de que os saberes e modos de estar no mundo negro-africanos sejam tidos como agenciamentos potentes na formulação de saberes acadêmicos.

PALAVRAS-CHAVE: Etnografia; racismo; escritas contra-hegemônicas; corporalidades; tradições de matriz africana

ABSTRACT

Starting from an ethnographic research with religions of African origin in southern Brazil, this article seeks to update ethical and aesthetic writing strategies that stress the places of speech conventionally attributed to the researcher and to the native. The article is written by an anthropologist newly initiated in the *Batuque* and by a *yalorixá* who has just entered in the academy. Therefore, what each one means does not merge in what the other thinks and says. Writing in collaboration, the authors build a discussion about the limits of this writing as a strategic tool of subversion of subalternities preestablished by the creation of a Western subject. The need that the knowledge and ways of being in the black Africans-world be considered as potent assemblages in the formulation of academic knowledge is also moot.

KEYWORDS: Ethnography; racism; counter-hegemonic writings; corporalities; African Brazilian religions

*BELO SANGUE JORRADO**Cabeça troféu membros lacerados**dardo assassino belo sangue jorrado**ramagens perdidas margens contentes**infâncias infâncias conto demasiado revolvido**o amanhecer sobre sua corrente morde feroz para nascer**Ó assassino atrasado**o pássaro de plumas outrora mais belas que o passado**exige a conta de suas plumas dispersas**(Aimé Césaire – tradução de Nelson Ubaldo e Péricles Prade, 2006)¹*

Desejo que aquelas e aqueles que lerem este texto se vejam nele como eu me vi no espelho, logo que pude sair do *chão*, na minha obrigação do inverno de 2015.² Outro anseio que manifesto logo de início, e que provavelmente seja o principal intuito dessa investida de escrita, é o de que as letras em negrito com que minha colega Winnie de Campos Bueno comporá tais linhas sejam um duplo de sua pele preta, as marcas de uma aliança buscada para que eu suportasse uma escrita-pele-rasgada pela encarnação da historicidade de raça nos acontecimentos que vivi e venho contar de mãos dadas com ela – que as palavras de Winnie cicatrizem como sangue o texto, como doeu em mim a negridão nos resquícios de *axorô*, remanescentes pretos na pele clara de meu rosto, de minhas mãos, quando tomei o primeiro banho depois de dar de comer sangue ao meu *ori*. Os rastros coagulados que eu buscava arrancar de mim com as unhas, vasculhando os pelos das sobrelhas, cada dobra de minhas orelhas, no contraste de minha alvura

¹ O poema *Beau sang giclé*, do poeta martinicano Aimé Césaire (1913 - 2008) compõe seu livro *Ferments*, publicado pela primeira vez em 1960, em Paris, pela editora Seuil.

² Ir para o chão é um ritual pelo qual passam as pessoas que se iniciam no Batuque – expressão religiosa das tradições de matriz africana de culto aos orixás que se desenvolveu no sul do Brasil, especialmente no estado do Rio Grande do Sul, e se espalhou por toda a região do Prata. Toda vez que vai para o chão, o batuqueiro reforça sua relação com seus orixás pessoais, assim como, atualiza o sagrado no corpo – corpo que está em *participação* com a guia (colar de contas coloridas), o *ocutá* ou *acutá* (pedra) e demais coisas da casa em que houver sido derramado o *axorô* ofertado aos seus orixás. Só depois de assentar os doze orixás cultuados no Batuque, e de passar pelos rituais nos quais recebe os axés de faca e búzios, um filho-de-santo pode ser considerado *pronto*, pode *se governar*, ou seja, cortar para o seu orixá, abrir uma casa de religião para si e ter seus filhos-de-santo. Durante o chão, que é um período de reclusão, no qual os iniciados ficam alguns dias sem sair de dentro de casa, eles só podem sentar ou deitar no lugar do chão do salão da casa de religião onde está seu colchão (ao rés do chão), e só podem passar sob o céu da rua se suas cabeças forem cobertas com um *alá* (pano branco de uso ritual). Segundo José Carlos Gomes dos Anjos, no artigo *O corpo nos rituais de iniciação do batuque* (2001), relaciona o aprontamento no santo (evento simbólico) e o nascimento (gestação biológica) a partir da noção de *relação metafórica recíproca*, de Marc Augé – não há determinação de um domínio sobre o outro, mas uma lógica intelectual que estrutura a ideia de corpo, atravessando a leitura tanto das formas elementares quanto das simbólicas.

com o escuro do sangue seco, gritavam: olha bem para esse corpo!³

E o que começou como uma tentativa de apagar os rastros pretos, negros, africanos, afrodescendentes, as trilhas de sangue que poderiam trazer até mim discriminações, preconceitos, racismos, foi gradativamente se tornando um ritual de reconhecimento, de reterritorialização. Eu não sei como isso aconteceria com uma pessoa de pele preta, mas comigo foi assim: o preto me fez olhar para mim, me investigar, e à medida que me olhava, que arredava os fios de cabelos, os pelos, cavoucava os ouvidos, as cutículas, tentava enxergar minha nuca, esquecia o que procurava, as “marcas”, porque delas um novo território acabara de eclodir. Vinha à tona com uma força brutal, incontinente na corrente insólita do belo sangue jorrado das aves que meu orixá comeu. Era como se eu estivesse sendo devolvida a uma experiência corporal desconhecida, a uma terra insólita, mas perfeitamente alinhada ao jeito como eu me encontrava no mundo naquele momento: viva, nem mais nem menos. Olhava-me no espelho um corpo bravo – um corpo dócil não se veria assim, não se reconheceria território em si mesmo, mas repositório, compartimento.

A vivência da expressão religiosa de matriz africana é, necessariamente, uma experiência corporal. Todos os dogmas, signos, códigos, estão relacionados diretamente com o corpo físico. O corpo humano conecta-se ao corpo animal, que é sacralizado ao orixá e, portanto, sagrado, através do sangue. Embora essa experiência com o sangue não seja constitutiva de todas as expressões religiosas de matriz africana, havendo linhas da umbanda, por exemplo, que se abstém dessa prática, a conexão mítica se dá em corpos que são perpassados por sangue. O sangue sagrado, que verte e corre do animal é o que marca a relação do sujeito com o mítico. Por vezes basta que esse sangue corra no corpo que experimentará esse mítico sagrado, por outras é necessário que esse sangue jorre, percorra um caminho, marque, faça presença nos orifícios, por dentro do nariz, das orelhas, incrustado na pele e embaixo das unhas. A sacralização não se dá apenas quando o belo sangue é jorrado, mas também quando o mel marca os chacras que servirão de conexão primeira ao mítico sagrado de matriz africana. Também há sacralização quando as pedras se transformam em orixás antes mesmo de serem tocadas pelo sangue sagrado. Se sacraliza na feitura do *mieró* de ervas que integra os rituais de maneiras múltiplas, com usos variados. Sacraliza-se a natureza, num processo de circularidade que se dá através dos corpos (DOS ANJOS, 2003).

O toque das mãos no couro do tambor oriundo de um animal sacralizado para os orixás, funciona como um chamado ao sagrado. Esse som que comunica os fazeres do terreiro e organiza os momentos que se dão dentro de um rito está imbricado nas relações da diáspora negra africana. As ex-

³ O texto aqui é considerado uma enunciação corpórea, um corpo, de teorias encarnadas (Anzaldúa; Moraga, 1981) que eclode nessa escrita etnográfica com o objetivo de trazer à vida prática de uma criação situada de conhecimentos na qual não precisemos tentar nos ausentar de nossos corpos (Collins, 2009; Haraway, 1995; Hooks, 2000). Assim, pode-se dizer que ensaiamos uma escrita encarnada, seguindo as sugestões de Anzaldúa (1987).

pressões religiosas de matriz africana são uma consequência da diáspora, uma forma de manutenção dos pressupostos civilizatórios que os negros e negras escravizados trouxeram consigo nos navios negreiros, uma memória, uma recordação, uma forma de ver o mundo que se mantém apesar da anti-negritude e das inúmeras empreitadas agenciadas pelas instituições para eliminar os saberes e os corpos que historicamente enunciam os conhecimentos que se originaram além-mar e se reatualizam no exercício constante de resistência negra nas Américas.

Já em 1985 Helena Theodoro⁴, primeira mulher negra a obter doutorado no Brasil, versava em sua tese sobre a forma com que a religiosidade de matriz africana “atualiza os valores culturais e a memória comunitária” (THEODORO, 1985, p. 8) . Essa atualização também é possível aos corpos não-negros, desde que estes estejam dispostos a receber o mítico e sagrado africano, despir-se de tudo aquilo que é pré-conceituado e olhar-se no espelho. Contudo, essa atualização não significa uma possibilidade de captura da subjetividade negra. Ela exige troca e desprendimento, algo que nem sempre está disponível para os sujeitos que historicamente se veem em um lugar onde suas vivências são tidas como universais (MBEMBE, 2018). Olhar-se no espelho e ver, como essa recém iniciada filha de Ogum viu, que a partir do momento que o corpo branco recebe o *axorô*, ele absorve em seus poros códigos, normas e formas de ver o mundo que são negras. Esse corpo, portanto, já não é o que foi, é outro e logo ali será diferente desse que agora é. O corpo coberto pelo *mieró*, pelo *oxorô*, pelo mel, fratura-se, parte-se, e essa ruptura é perceptível em cada resto de sangue frio e endurecido que vai se descolando do corpo, arrancado ou não.

A forma com que as unhas exploram a pele para limpar os vestígios do sangue, que enegrecem a alva epiderme, demonstram as tensões vividas pelo branco quando entrega-se/integra-se aos pressupostos civilizatórios tão distantes da moral que até então ele vivenciava, é um movimento de resistência e contenção (HALL, 2003), uma tensão constante e necessária para uma experiência íntegra na vivência do terreiro.

Olhava-me no espelho, mas não sabia se o sujeito dessa oração cabia na minha noção de *eu* de outrora. Olhava-me no espelho, e quem é que me via daquele jeito, grave e alegre, pelo incontestado fato de ter esta testa, estas panturrilhas, braços compridos, nariz fino? O que importava o mundo, os outros, se havia um lugar meus joelhos, um lugar meus quadris, um lugar dentes, palmas de minhas mãos? Quem poderia me domar? Não haveria força mais potente do que a que se atualizava em cada parte de mim que eu acabava de descobrir espaço de integridade. “É um orixá muito atrevido.” Quem poderia me domar? Era essa a doma, eu ainda não tinha percebido.

⁴ A pesquisadora Helena Theodoro (1985), em sua tese de doutorado intitulada “O Negro no Espelho - Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra” analisa o sujeito negro a partir das percepções obtidas a partir das experiências das tradições religiosas negro-africanas no Brasil, especialmente dos candomblés no Rio de Janeiro.

Três dias ao rés do chão do salão dos orixás da casa de Mãe Rejane D'lemanjá, mãe-de-santo de minha mãe Viviane D'lemanjá. Eu e as outras três pessoas que tinham feito obrigação só saíamos de nossos colchões para irmos ao banheiro, nosso último banho tinha sido o *mieró*, instantes antes do *corte*. O banho de ervas ficaria em nossos corpos junto com o *axorô*, até terminar o período de resguardo. Banho dado por minha mãe-de-santo: meu corpo branco nu tingido pelo sumo verde-escuro-arroxeadado das ervas e do sangue que compõem o *mieró*, as mãos pretas de minha mãe – os olhos de minha mãe já teriam visto cores como as que eu tinha ali? Que cor teria o *mieró* numa pele preta?

Que o galo morresse rápido, era esse o princípio da faca bem amolada, do corte certo, de decepá-lo, mais do que degolá-lo. Que fosse rápido e indolor, era por isso que não poderíamos ter dó. Que o intervalo entre a vida do galo e a vida em mim fosse mínimo e preenchido com o espanto breve de um susto. Assim a morte, assim a vida. O *axorô* saía quente da ave e já chegava quase frio à minha cabeça, era julho, mês mais frio do inverno. As mãos frias de minha mãe-de-santo, as ordens contundentes de meu padrinho, de espalhar mais o *axorô* pela minha cabeça. A alegria de nos termos ali, de comer sem talheres aquele pouco de carne que cada bicho podia dar, levar com os ossinhos o pirão até a boca, não lavar as mãos, dormir e dormir e acordar e dormir, juntos, nunca sós. O cuidado que recebíamos por uma fragilidade que não localizávamos ao certo, mas que eu conseguia perceber na incerteza do porvir. Todos nascemos cobertos de sangue. Alguns morrem assim, outros assim sobrevivem.

O sangue mítico sagrado que verte de um animal sacralizado apresenta uma simbologia própria à liturgia do batuque. É este sangue que alimenta o orixá e conseqüentemente a alma e o corpo do iniciado. A partir desse momento a carne obtida também é sagrada. Nada se perde, tudo ganha um sentido dentro do sagrado de matriz africana. A carne alimentará os filhos e filhas, a comunidade de terreiro que durante os dias do ritual faz sua morada naquele território. Essa carne será servida nos festejos que seguirão e que constituem a distribuição do *axé* para todos aqueles que circularão no terreiro que está festejando os orixás. Essa distribuição é o compartilhamento da vida, que se estabelece ao celebrar a orixalidade. Mantém-se ciclos e vínculos que são constituídos não só com aqueles que experienciam a vivência de terreiro mas também com todos aqueles que se permitem estar na (em) comunidade. Comunidades que são indissociavelmente marcadas por um protagonismo feminino negro, corporificado ou não.

A alimentação no terreiro é também uma forma de resistência às violências oriundas da constituição da modernidade, suas formas não confluem necessariamente com os processos de comensalidade das sociedades modernas. Alimentar-se no terreiro tem um significado muito mais amplo do que a assimilação de nutrientes que garantem a manutenção das funções vitais do corpo humano. Alimentar-se para as expressões religiosas das tradições de matriz africana é um ato sagrado que implica inclusive na suspensão

de uma vida (animal, vegetal ou mineral) para que outra vida possa seguir fluindo (NASCIMENTO, 2015). Essa outra vida é ao mesmo tempo individual e coletiva, logo a responsabilidade com essa vida é também compartilhada desde os primeiros ritos iniciáticos. Na vivência de matriz africana sempre há um outro que não é outro e um eu que não sou eu (MBEMBE, 2018).

Ao preparar o corpo de um filho para a iniciação no terreiro, sou aquele filho, que também é meu pai, de quem sou filha, ao mesmo tempo que sou mãe. A comunidade é uma multiplicidade de histórias, trajetórias, vivências, experiências, saberes, seres e não-seres que se imbricam de maneiras múltiplas, um terreiro nunca é um. O terreiro se constitui na pluralidade de identidades dos sujeitos que dele participam e dele falam. As múltiplas experiências vividas no terreiro a partir de cada corpo que nele se faz sagrado pulveriza o mítico de matriz africana em espaços vários, os quais se espalham para além do território físico-geográfico onde estão localizadas as casas, barracões e roças. Corpos se produzem, de forma constante e ilimitada, assim como se produzem espaços e territórios (MBEMBE, 2018).

O corpo indômito, a intrepidez da descoberta em mim de tantos territórios órgãos e membros, depois da surpresa, trazê-los para a escrita, meu labor, labor “da branca” – horas, dias, meses à frente de um computador, o frio, a pneumonia, a estrada, os prazos, a dor nas costas e o sol lá fora. Perceberia mais adiante, no corpo no mundo, a insustentável individuação da descoberta recente. A multiplicidade em meus pés estrada, minha testa mão de minha mãe, minhas mãos livro, livro sangue mel, dor axé, pele branca pele branca pele branca, minha língua dendê azeite quente azedo, a frente de batalha minha cabeça capacete. “És guerreira como o teu pai, e ainda tem muita batalha pela frente”. É mais do que uma religião, é um jeito de estar no mundo. **Um pressuposto civilizatório, que atualiza todos os aspectos da nossa vida cotidiana a partir do momento que passamos a ser parte, fragmento de um corpo negro. O terreiro é um espaço onde o branco pode deslizar sua identidade a partir do sagrado. Ser de Ogum, mesmo para uma mulher branca, é poder produzir um corpo masculino negro (OYĒWŪMÍ, 1997). Se, conforme Frantz Fanon (2008), a condição de sujeito em uma sociedade pautada pelos códigos expressos pela branquitude, se dá para o negro conforme mais não-negro ele for, quando uma pessoa branca adentra a vivência de terreiro ela abre mão de parte da sua cidadania informada pelos padrões eurocêntricos normatizados. Caminha para uma vivência em que parte da sua sociabilidade será pautada pela ancestralidade negra-africana, pelas subjetividades negras. O esquema epidérmico do corpo negro (FANON, 2008), coberto por uma hemorragia, cujo sangue coagulado sobre pele branca a enegrece. Forma-se assim um duplo, a partir de agora já não se é apenas uma pessoa branca no mundo, se é uma pessoa branca determinada por pressupostos negros.**

Pelotas é uma cidade negra, uma cidade negra, onde os negros cultuam todas as doçuras porque não se pode ter só bravura na vida. Pelotas tem casarões

e um apreço profundo pelas artes, Pelotas é a capital nacional do doce. A tradição doceira de Pelotas teve origem nos casarões dos charqueadores que enriqueceram explorando o sangue dos negros e dos bois, o suor dos negros, o corpo dos negros e dos bois. Como eu me sinto sendo branca e falando disso? Eu nunca sofri preconceito pela cor da minha pele⁵. Mas tenho o osso esterno do peito rachado por compor outras minorias. Tenho também uma mãe preta que eu amo, uma vó preta que eu amo, irmão preto, tios, um pai que veio da África, pais e mães que cruzaram o Atlântico na barriga de morte de um navio negreiro, se desdobraram, transmutaram, e estão aqui vivos e dançando sobre esse sangue todo. Como eu me sinto? Dolorida e alegre, de tanto trabalhar, e de meu trabalho ser esse tanto de amor. De querer que um dia minha mãe fale, outras mães sejam ouvidas, minha avó. As pretas. Minha mãe se emociona quando fala em público sobre os orixás, minha vó acha que não sabe falar, meu padrinho é um exibido – jeito de dizermos que não há esconderijo na linha de frente, fomos feitos lombo de um mesmo ginete.

As pretas falam de todas nós. Ouçamos!

Winnie escreveu o prefácio do livro “Nós cultuamos todas as doçuras: as religiões de matriz africana e a tradição doceira de Pelotas”, que publiquei em 2015. Além de mãe-de-santo, é bacharel e mestre em Direito, doutoranda em Sociologia, e tem uma trajetória belíssima como ativista feminista negra latino-americana, como ela mesma se descreve. Não titubeei em acreditar que seriam delas as palavras que abririam o livro, palavras de fúria e amor, com o perdão dos bichos, com o furor das plantas. Desde então, vínhamos pensando em escrever mais coisas juntas. Havia, há, muito o que escrevermos, vivo isso. Mas, como a maioria das coisas mais interessantes com a quais escreve uma antropóloga vem do inesperado (talvez seja assim com todas as escritoras), o que nos colocou diante destas páginas foi um episódio de meu cotidiano, apreendido como matéria textual e conteúdo de minha tese de doutorado – numa das muitas vezes em que foi preciso não “estar sempre com a espada na mão”, como diz uma interlocutora da minha colega Carla Ávila, nesse mundo de preconceitos. Encher a boca com mel, escrever com dendê e dor e alegria.

O convite de Marília, mulher de pele branca e de vivências tão distintas, mas ao mesmo tempo tão próximas das minhas, me surgiu como desafio. Desafiada à escrita do prefácio do livro oriundo da dissertação de mestrado dela, cheia de incômodos com as supostas insuficiências teórico-metodológicas que o fazer acadêmico informado por ideologias que controlam os corpos e os comportamentos de mulheres negras (COLLINS, 2009). Os padrões

⁵ Juliano D’Ogum é meu padrinho de religião e meu cabeleireiro. Depois do *chá*, ficamos 15 dias sem lavar o cabelo com shampoo, só podendo utilizar sabonete neutro. Disso decorreu que se desfez o relaxamento de cachos que ele havia feito em meu cabelo. Quando voltei ao seu salão para refazer o procedimento, estava com os fios rebeldes, mais grossos e com pouca oleosidade. Ao mexer em minha cabeça, Juliano me perguntou se eu tinha alguma avó negra, algum antepassado negro. Respondi que a única pessoa negra de que tenho conhecimento na minha família era a avó paterna de meu avô paterno, “escrava liberta”, como este dizia, que se casou e teve filhos com um imigrante alemão de origem judaica, no sul do Rio Grande do Sul, próximo à fronteira com o Uruguai. Branqueamos, respondi - ou o contrário. Ficou intrigado e debochou: essa coisa de *raiz africana* é bobagem, *raiz africana* é a raiz destes teus cabelos aqui da testa!

que informam o que é ser uma acadêmica renomada articulam-se de uma forma que as intelectuais negras acabam sendo ocultadas e suprimidas dos processos de construção do conhecimento. O não ser uma acadêmica renomada, o ser uma mulher negra e os significados que esse ser me impunham colocavam diante de mim uma responsabilidade criada por vozes outras que habitam em mim. Vozes brancas, hegemônicas, eurocêtricas que também me atravessam. Essas vozes me diziam que eu não era capaz de escrever um prefácio de livro, me diziam que este não era um lugar para mim.

Os questionamentos que Marília apresenta ao adentrar o universo das expressões religiosas das tradições de matriz africana assemelham-se aos que me tomam neste mundo branco que é academia brasileira. Posso eu escrever e produzir academicamente sobre mim? Sobre os meus? E quando o faço, porque é sempre tão tumultuoso? Tantas aspás, notas, parênteses que contém sobrenomes de estudiosos brancos que relatam com um olhar externo aquilo que é meu cotidiano?

A pele escura, o cabelo carapinha, a testa proeminente, os lábios grossos, o nariz esparramado que se marca sisudo por dentro desse não-lugar, desse constante não lugar marcado por muitas perguntas e poucas possibilidades aparentes de construir respostas que não precisem ser balizadas pelas escritas da caneta que é posta em mãos brancas. Me vi nesse processo categorizando a mim e a Marília. Hierarquizando saberes a partir das mesmas balizas eurocêtricas com as quais constantemente me insurjo. Me vi vítima de um olhar que não era de um inimigo e(x)ternamente constituído (MBEMBE, 2001), mas de um inimigo que eu mesma criei fui capaz de alimentar a partir das definições externas (COLLINS, 2009) que eram impressas no meu corpo.

Com todos esses questionamentos, me vi escrevendo com Marília, mas não para ela, me vi formulando com aqueles que são marcadas pelo sangue e pelo sal, avalizando, com a pele preta, as palavras daquelas finas mãos brancas que se permitiram enegrecer com o sangue mítico africano. Depois me vi de outra forma, como parte, deixei de me considerar avalista para me colocar enquanto sujeito dessa escrita. Há alterações a todo o momento, mudanças que se fazem no diálogo com Marília que não é mais uma recém-iniciada, e comigo, que não sou mais quem era quando essa escrita começou. A circularidade do sagrado de matriz africana, dos lugares de enunciação múltiplos e fragmentados, se apresentou diante de nós na formulação dessa escrita. Ela já não é mais o que era, e quando lida não será mais o que foi. Uma escrita inconveniente e dificilmente controlável, como são os corpos.

“Voltar para a África!”: algum destino aos corpos inconvenientes

Nada se faz nas expressões religiosas das tradições de matriz africana sem que se estabeleça uma comunicação com Exú. Exú adquire outro nome

no batuque do Rio Grande do Sul, denominando-se Bará. Mas, independente da tradição, seja no batuque, no candomblé, na quimbanda, tudo por essa entidade começa. É preciso comunicar-se com Exú porque esta entidade está relacionada com o movimento. É Exu que leva e traz nossos desejos e anseios ao restante dos orixás, é a dinâmica da energia de Exu que coloca tudo em movimento. E se Exú não está agradado, alimentado, devidamente reconhecido, tudo permanece estagnado. Os exús, na quimbanda, podem ser representados no masculino e no feminino. São agraciados pelos galos, pelas galinhas, bodes, cabritos, pipocas, milho, dendê, flores, cachaça, espumante, cigarro, cigarrilha, charutos, cachimbos.

A ave que foi ofertada aos exus que despertaram Marília e que fizeram a ponte comunicativa dessa escrita é a responsável pelo movimento destas palavras. Ao ser retirada da encruzilhada em que estava, nos colocou em movimento, num movimento de escrita e vivência, ou como já diria Conceição Evaristo (2006), numa “escrevivência”. A galinha estava viva e a galinha tinha coisas a dizer. Ela disse, falou e cá estamos nós a relatar.

Estranhei que a galinha estivesse viva. Estava em pé e se mexia lentamente de vez em quando. Tinha os olhos fechados, as penas do lombo um tanto desgrenhadas. Parecia ter frio, parecia que sofria. Tinha chovido durante a noite e ainda garoava um pouco. Estranhei porque geralmente as galinhas que chegam à encruzilhada das ruas que formam a esquina onde eu morava já chegam mortas, ao menos aos olhos de quem passa por ali durante o dia. É um cruzamento movimentado, entre vias movimentadas, no bairro São José, zona leste de Porto Alegre, um bairro (talvez uma região inteira) em cujo qual a presença numerosa de terreiras, ou casas de religião de matriz africana, marca intensamente o cotidiano dos habitantes. Assim, uma encruzilhada de fluxo intenso em um bairro onde “a cada dez casas se tem uma terreira” não espanta que se torne local privilegiado de despachos de oferendas ou serviços para os orixás e/ou algumas entidades da umbanda ou da quimbanda.⁶ As encruzilhadas em forma de x ou de + são lugares de fluxo contínuo de intensidades, configuram um conceito fundamental na cosmovisão das religiões de matriz africana com as quais estudei antropologia no extremo sul do Brasil – escrevo dessa encruzilhada iniciática.

Coabitava com outras quatro estudantes uma casa próxima à movimentada avenida Bento Gonçalves, distante duas quadras da Pontifícia Universidade

⁶ Pertinente para a descrição que fazemos aqui, no livro *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira* (2006), José Carlos Gomes dos Anjos traz a denominação *Linha Cruzada*, cunhada em sua pesquisa com terreiros em Porto Alegre. Nos terreiros de Linha Cruzada pode-se dizer que são cultuadas três religiões, ou, na linguagem êmica, três *linhas*: o Batuque ou Nação (culto às divindades africanas chamadas de orixás), a Umbanda ou linha dos caboclos, e a Gira, linha dos exus. No entanto, cada uma dessas linhas tem seus rituais e cerimônias independentes, espacial e temporalmente. Na religiosidade afro-brasileira, a encruzilhada, o cruzamento de ruas, de caminhos, é uma percepção espaço-temporal a partir do qual a *pessoa de religião* organiza o agenciamento de sua subjetividade: nenhum ritual começa sem a permissão do *povo da rua*, dos guardiões dos cruzeiros. Tendo em vista que os rituais condensam a prática, no cotidiano, pode-se observar que para o pensamento afro-brasileiro “os empreendimentos da vida também são percebidos como caminhos”, o que faz “da vida um território”. Para que os desejos aconteçam é preciso que haja fluxo nos caminhos, por isso a encruzilhada pode ser vista como um não-lugar, por onde circulam energias nômades, não fixas e não territorializadas.

Católica do Rio Grande do Sul, onde três delas estudavam. O fato que me levou a convidar Winnie para escrever comigo este texto aconteceu na esquina dessa casa de estudantes, situada em um dos vértices de uma encruzilhada compartilhada por (às vezes) invisíveis e inumeráveis existências. Algumas dessas existências atualizaram-se numa manhã nublada, de uma quarta-feira de abril, do ano de 2016, mais precisamente no corpo torpe de uma galinha vermelha bem gorda, como a maioria das muitas galinhas que passam por abate sacralizado nas terreiras e são despachadas em oferendas em frente à casa de onde escrevi este texto. Estivesse morta, talvez a ave não se fizesse notar como fez, tampouco teria causado os efeitos etnográficos que causou. Eu havia saído à rua para ir ao supermercado quando passei pelo animal e fiquei me perguntando o que ele fazia ali, daquele jeito, catatônico e vivo. Pensei que talvez tivesse fugido de uma das várias terreiras dos arredores. Na volta, bati à porta de uma delas para ver se alguém saberia me dizer o porquê daquela situação inusitada, mas ninguém atendeu. Em princípio, poder-se-ia pensar que tal fato inusitado ganhara proporções de investigável porque estava diante dos olhos de uma antropóloga em pleno trabalho de campo cujos interlocutores, em parte, são pessoas *de axé*, mobilizadas pelo tema da proibição do abate sacralizado nas casas de religião de matriz africana, proposta do Projeto de Lei 21/2015, de autoria da deputada estadual Regina Becker.

No entanto, diante dos olhos de alguns vizinhos comovidos com um animal aparentemente tão abatido, o fato também se avolumou. Um contou-me que aquela galinha estava ali porque na noite anterior tinham feito “um batuque” ali na esquina e “não a mataram direito”. Intrigada com a informação, liguei para minha mãe-de-santo, em Pelotas, e relatei o que estava acontecendo. Ela ficou comovidíssima com o sofrimento do animal e me disse que achava mais provável que ela tivesse sido despachada viva mesmo – há *serviços* assim, eu não conhecia – e que seu estado fosse decorrente de algum atropelamento ou da noite de chuva. Recomendou que eu ligasse para alguma entidade protetora de animais e que depois disso fosse dar uma volta no outro lado da cidade, para não ficar perto do sofrimento do animal.

Uma das estudantes que moram comigo é simpatizante das causas e ações de proteção animal e conhece algumas ONGs. Consternada com a “atrocidade” impingida àquela ave, deu-me o número do telefone da Secretaria Especial dos Direitos Animais (Seda). Ligamos e a resposta que obtive foi a de que só são resgatados cães, gatos e cavalos. Ao que perguntei conclusivamente se, então, galinhas poderiam morrer, assim como os negros – galinha de negros, mais ainda! A ligação foi encerrada, e eu já havia me conformado com a ideia de que alguém passaria na rua e pegaria a galinha – para cuidar, para comer, para soltar em outro lugar. A questão, no entanto, foi que minha colega de casa não estava conformada e acreditava piamente que ela deveria ser a salvadora do animal. Vestiu-se de preto, colocou luvas, pegou uma caixa de papelão e saiu obstinada a trazê-lo para casa. Tentei de todas as formas argumentativas possíveis barrar seu intento, sugeri que ela fosse nas terreiras da vizinhança – mesmo sabendo que nenhuma terreira

ia querer o animal de volta, era uma tentativa de ganhar tempo -, que ligássemos para o aviário com o qual faço campo e é especializado em venda de animais para religião. Enfim, a pior das ideias, na minha concepção, era levar uma galinha de despacho para conviver em uma casa com cinco pessoas vindas de cinco lugares diferentes do Brasil, com as mais diversas experiências religiosas ou místicas. O argumento peremptório de minha colega foi o de que jamais ela iria a um terreira, pois não fala com “macumbeiro ignorante”, que não teria problema em levar o animal para casa, pois nada de ruim poderia acontecer com alguém como ela, que não acredita nessas “coisas de macumba”. Eu disse que, pelo extremo contrário, por conviver com o povo de axé há cerca de dez anos, também sabia que nada me aconteceria diretamente. Já havia conversado com minha mãe-de-santo e ela me disse que o animal já tinha um endereço quando foi despachado, e não era o meu. Minha preocupação era com as possíveis atualizações que a presença de um signo tão intenso e carregado interpretações poderia ter numa casa com tamanha diversidade de experiências de vida – o que poderia gerar transtornos de muitas ordens entre as moradoras.

Nada do que eu falei adiantou, meu lugar de enunciação era o dos “ignorantes”. Assombrava-me a ideia de que o rechaço e a opressão de minhas concepções de mundo poderiam ser mais violentos se eu não fosse branca, se eu não fosse uma pesquisadora associada à sigla de uma importante universidade brasileira, se fosse minha ligação com as religiões de matriz africana uma questão de tradição familiar, se eu fosse negra. A galinha veio parar dentro de casa, e as moradoras para a sua volta. Resolvi me abster do caso e esperar que a galinha passasse pela casa sem deixar muitas marcas. Tentei abster-me, mas uma das moradoras me interpelou, perguntando se eu sabia o que significava o despacho daquela galinha. Respondi que não sabia, mas que talvez fosse uma galinha ofertada para lansã – não sabia se detalhava a explicação, se a deixava genérica, não queria criar uma verdade, um dogma, uma explicação. Mal saiu de minha boca a última sílaba do nome lansã, um grito ecoou pela casa: “Volta pra África! Tu e esses macumbeiros ignorantes”. A moça que trouxera a ave para dentro de casa exigiu que se respeitasse todas as religiões quando reclamei de um “culto” evangélico ensurdecedor que invadira a casa por horas a fio alguns meses antes, mas não pode sustentar a postura tolerante frente ao nome de um orixá.

Não fazia mais sentido eu me perguntar “e se eu fosse negra?”. As respostas eram todas insuportáveis. Naquele momento, as respostas eram tão insuportáveis quanto a manutenção de um padrão sugerido por minha pele branca. Já não havia para mim uma pele branca, mas um corpo tingido de *mieró*, marcado de *axorô*. Nada do que eu dissesse me tiraria deste corpo “sujo”, “ignorante”. Todas as perguntas que eu conseguia me fazer eram da ordem da *representação*. A dor que amiudava meu peito não era subjetiva, olhar em volta e não reconhecer testemunhas a meu favor: era um acontecimento, um evento, mas e quem passa a vida toda se deparando com isso? A racionalidade não me ajudava, tampouco o que dela vazasse. A pele branca, o corpo negro?

O deslocamento geográfico e temporal exigidos pela ordem “Volta pra África!” batiam em mim como “Deixa de existir! Some!”. O trajeto absurdo sugerido pelo grito não era absurdo por destinar-me à África, mas por acusar o insuportável em minha presença. Consegui dizer para a agressora que evitasse seus comentários racistas na minha frente. Ao que tive a resposta: “Racistas? Como quais?”.

No outro dia de manhã a galinha já não estava mais na casa, mas havia um burburinho ainda. Uma das moradoras alegava que tinha passado a noite tendo pesadelos porque havia dormido com a cabeça virada para o leste, lado onde estava o animal: nos sonhos, homens vestidos de preto, com chapéus, dispostos em roda, tentavam esfaqueá-la incansavelmente. Fiz as malas e viajei para o quilombo de Palmas, em Bagé/RS, onde moram Vanderlei, Leomar, Dona Zair, Fabiani, Dona Onélia, Seu Biqui, Ana Luísa, suas cabritas, suas abelhas, o mundo no qual me implicava na realização de minha pesquisa de doutorado. Fuga bem sucedida.

De volta a Porto Alegre, numa segunda-feira, reparei ao entrar em meu quarto que o chão estava coberto de pontinhos brancos, e imaginei que a tinta do teto estava descascando. Ao tirar os sapatos e andar descalça pelo cômodo, senti que algo fincava a sola de meus pés. Pressionei as palmas das mãos contra o chão e ao trazê-las para perto dos olhos, percebi que pisava em sal grosso. Alguém tinha jogado sal grosso por debaixo da porta, provavelmente, na melhor das hipóteses, para purificar-me. Nenhuma testemunha a meu favor, o chão voraz de uma charqueada, o corpo negro, a dor. Nenhuma testemunha a meu favor.

Talvez a parte mais significativa do racismo religioso destinado às tradições de matriz africana seja a anti-negritude (VARGAS, 2014) que é uma constante no pensamento ideológico brasileiro. O ódio que está inscrito nos ataques que sofrem essas religiões e os seus adeptos não se refere somente às crenças, mas sim aos corpos humanos que simbolizam essas crenças. Corpos negros. Quando Marília me relatou esse episódio, a primeira coisa que pensei foi uma frase que o meu já falecido pai de santo sempre nos dizia quando vivenciávamos uma situação de constrangimento oriunda da nossa pertença religiosa: “batuqueiro não discute”. Sempre tive esse ensinamento como dogma e talvez essa seja a primeira oportunidade que tenho de repensar sobre todos os significados contidos nessa sentença que, até então, era inquestionável.

Os questionamentos passaram diretamente pela ânsia de Marília em discutir. Em discutir as nuances do racismo, da intolerância, da violência e os signos contidos na forma com que as mulheres letradas com as quais ela coabitava o espaço de moradia tinham agenciado para solucionar um conflito criado pela dinâmica das encruzilhadas consagradas às energias do sagrado de matriz africana. A batuqueira falava, a batuqueira discutia, discutia com aquelas que eram suas algozes, discutia comigo os significados dessa contentada, discutia com o cânone acadêmico acerca de silenciamentos e lugares de enunciação. A batuqueira falava mais alto que a doutoranda em Antropologia, a batuqueira, subalterna, tinha mais a dizer e mais potência

em fazer do que a acadêmica. As vozes que questionavam as motivações de tamanha violência, eram as vozes que se incrustaram a partir do sangue, o belo sangue que jorrou, secou, transbordou em significados, em força vital e numa voz enegrecida pelo sangue que discutia.

As vozes desses questionamentos me fizeram questionar também. Pensei: por que nós, batuqueiros, não discutimos? Respondi a mim mesma: é por causa do silêncio que se faz potência. Nós não discutimos porque nosso silêncio é sagrado, falar demanda autorização sagrada, oriunda de um pressuposto civilizatório onde o silêncio não é imposto, ele é aprendido. Nossas formas de ver o mundo, nosso sagrado é indiscutível de múltiplas maneiras. Não falar sobre é ferramenta de manutenção dos pressupostos civilizatórios de matriz africana dentro dos terreiros, esse silêncio sagrado que tantas vezes é compreendido como ausência de articulação política se manifesta como agencia, autonomia e empoderamento.

Me vi recordando as narrativas que meu pai de santo compartilhava conosco, nas madrugadas em que nos dedicávamos às liturgias da nossa ancestralidade. Se por um lado não havia a necessidade de discutir porque enquanto pessoas detentoras da sabedoria de axé temos a possibilidade de resolver nossas avenças através do mítico-sagrado, por outro lado, não discutimos porque a invisibilidade que a sociedade destina para nós é tão massivo, que ao silenciar sobre nós somos silenciados pelos os outros. Nós articulamos os silêncios a partir de outros significados. Significados que não serão ditos porque compõe os dogmas dos silêncios⁷. Mas ao ser silenciadas, violentadas pelas lógicas brancas, nós falamos, berramos alto como as ancestrais inominadas o fazem para proteger o sagrado. Havia então chegado o momento de berrar as coisas que Marília precisava enunciar, gritar as coisas não ditas, o grito voltava a ser parte de sua vida, como faz parte da vida daqueles que não ficam sem respostas. Filhos de Ogum jamais ficam sem resposta, e eu, enquanto uma sacerdotisa de matriz africana que compreendia as angústias das perguntas surgidas do silêncio, procurei em meus próprios silenciamentos respostas para dar aquela filha de Ogum. As respostas que aqui estão ditas são uma possibilidade, uma resposta possível para quem carrega uma orixalidade que não aceita perguntar e não ser respondido.

A permanência do racismo na construção da laicidade estatal brasileira condicionou os sujeitos que vivenciavam as religiosidades de matriz africana ao silêncio institucional. A forma persecutória com a qual o Estado brasileiro dialoga com as tradições de matriz africana, desde a gênese do

⁷ O silêncio e o segredo nas expressões religiosas de matriz africana atuam não apenas como uma forma de preservar essas tradições como também como um instrumento de aprendizado. Existem ritos que exigem o silêncio, assim como existem elementos desse sagrado que não são compartilhados a partir de sons e ritmos, mas do silêncio. O silêncio faz parte do segredo e se estabelece enquanto linguagem em muitos momentos do sagrado de matriz africana. A partir do silêncio é possível estabelecer dinâmicas de aprendizagem no interior do terreiro. Não dizer é tão ou mais sagrado que dizer. O segredo no axé marca a necessidade da experiência vivida, do tempo, daquilo que só é adquirido ao entregar-se ao mítico sagrado de matriz africana (SILVEIRA, 2004).

Direito pátrio, exige estratégias para a manutenção e permanência desses cultos. Percebo, então, que a sentença do meu pai de santo é a versão oral de um mecanismo de existência. Não discutir, nas palavras de quem tem consciência que as discussões são pautadas pelo poder, por um poder pautado por pressupostos marcados por uma perspectiva eurocêntrica, elitista e eminentemente branca, é uma estratégia de sobrevivência.

Contudo, Marília me propôs o contrário. Me apresentou uma discussão. Uma discussão acadêmica. Me vejo, então, realizando o contrário do que meu pai de santo ensinou. Cá estou, propondo uma discussão sobre racismo, sobre racismo religioso, sobre saberes de origem negro-africana, sobre a diáspora, sobre regressos. Nós duas fomos enviadas de volta à África.

O sal que elimina, as penas que contaminam, o sangue que reanima.

O ideário de eliminação do outro é algo constante no proselitismo religioso desenvolvido pelas igrejas neopentecostais. A eliminação do sagrado de matriz africana para essas religiões está conectada com a ideia de extirpação do demônio. O que é interessante nessa estratégia: as liturgias neopentecostais incorporam os signos, ritos e símbolos das tradições de matriz africana nos seus próprios cultos. Ou seja, parte dessa negação é feita a partir da afirmação da existência daquilo que querem eliminar (DA SILVA, 2007).

A experiência de intolerância religiosa e racismo que Marília vivenciou tem muita semelhança com os ataques que as tradições religiosas de matriz africana experimentam quando em confronto com as igrejas neopentecostais. O sal grosso que foi jogado no quarto de Marília é o mesmo sal grosso que é depositado na frente de terreiros de matriz africana que coexistem com essas igrejas. Também é o mesmo sal grosso que curandeiros e umbandistas recomendam para descarregar o corpo. É o mesmo sal grosso que aprofundou feridas dos negros escravizados nas regiões charqueadoras. É o mesmo sal grosso oriundo do mar de lemanjá. Um mesmo elemento, vários significados, inúmeras possibilidades narrativas. Contudo, o significado empregado no contexto vivenciado é de comunicação. Ao jogar sal no quarto de Marília as mulheres que dividiam a moradia com ela estabeleciam uma comunicação silenciosa, ainda que não sejam religiosas neopentecostais, exprimem nessa ação uma mensagem direcionada ao corpo branco que manifesta uma tradição religiosa de negros, a qual é alvo de repúdio. O simbolismo empregado no sal grosso materializa ataques múltiplos, ao corpo do sujeito que vivencia a religiosidade de matriz africana, ao local que esse corpo habita (que poderia se caracterizar com um ataque ao templo, o quarto de Marília se transforma em uma extensão do terreiro em virtude de ser o local em que descansa o corpo de alguém que é de terreiro, que assim se identifica) e, ao mesmo tempo, um ataque a coletividade de terreiro, ao povo de terreiro. Uma violência físico-simbólica.

Minha pele não é negra. A primeira vez em que pisei o chão de uma casa de religião⁸ foi como pesquisadora. Pelos mundos que transito há um abrigo chamado antropologia. Um abrigo onde chove dentro, quando chove. E é dele que parto quando proponho a Winnie a escrita deste texto. Escrever comigo, a partir de questões que formulo porque em algum momento de minha trajetória acadêmica fui por elas interpelada. Posso dizer que parto desse *privilégio epistemológico*⁹. Eu proponho, as questões são primeiro minhas, embora emergem do campo, da vida - atualizando a relação entre antropólogo e nativo como uma relação de disparidade, para em seguida dizer que assumo essa disparidade em benefício de sua internalização como forma de ativação de uma simetria de nossos discursos, no sentido de estabelecer uma continuidade epistêmica entre eles. A antropologia como prática de sentido equivalente àquelas sobre as quais discorre (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). A antropologia que pratico é vasta e profundamente afetada por minha relação com as religiões de matriz africana, e o reverso também pode ser dito porque ambas relações de conhecimento foram e são vividas como iniciáticas - um mundo me implicando no outro.¹⁰

Mas há algo mais do que isso, uma volta além, uma diferença de natureza entre os conhecimentos que me acontecem quando vivo antropologia e batuque atravessados um pelo outro e aqueles que esperava de Winnie enquanto mãe-de-santo, mulher negra feminista. Winnie tem formação acadêmica, mas não era exatamente pela sua formação específica que eu a convidava para escrever comigo, e sim pela sagacidade de seu texto e pelo apreço imenso que nutro em discutir com ela questões que clamam por serem levadas a sua radicalidade, principalmente no que diz respeito às relações entre ciência e conhecimento, religiões de matriz africana e racismo – embora este último permeie todas as demais variantes dessas interlocuções. Por mais que ela me traga referências do seu campo de estudo e das leituras que faz na academia, tendo a valorizar e ver mais força naquelas premissas que ela traz de sua vida com os orixás, dos aprendizados com a avó, a mãe, o pai de santo. Enfim, se Winnie não conhecesse este universo das tradições de matriz africana, provavelmente, escreveríamos juntas em outro momento que não aqui.

⁸ “Casa de religião” pode ser considerada uma expressão sinônima a *terreiro*. Dentro de uma casa de religião, no Rio Grande do Sul, podem acontecer tanto os rituais do batuque quanto os da *terreira*. *Terreira* pode ser tanto o espaço na casa onde acontecem as reuniões periódicas da umbanda e/ou da quimbanda, quanto pode ser o ritual em si. Quando uma casa não cultua orixás ou pratica o batuque, geralmente é chamada de *terreira*. Por exemplo: “Hoje tem *terreira* (reunião ritual de umbanda ou quimbanda) na casa (*terreira*) da minha vizinha” ou “Ontem fui numa *terreira* (reunião e casa) no Pestano”.

⁹ Em aula ministrada pelo tópico Racismo no debate pós-colonial, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFRGS), o professor José Carlos Gomes dos Dos Anjos sugeriu que se pensasse em “privilégio epistemológico”, ao invés da “vantagem epistemológica”, sugerida por Eduardo Viveiros de Castro (2002). Para Dos Anjos, a palavra “privilégio” marca com mais distinção as relações de poder em questão, já que a “vantagem epistemológica” é uma potência que também está do nativo. O “privilégio” destaca que há, sim, hierarquização entre os saberes acadêmicos e não-acadêmicos.

¹⁰ Bruce Albert (2015), evocando a ideia de *batismo de campo* (CARATINI, 2004), lembra que a qualidade da escuta etnográfica é diretamente relacionada ao grau de “fissura interna” e de alheamento de si, em termos culturais, produzidos pela experiência de campo. Sobre a noção de trabalho de campo implicado no mundo, ao invés de aplicado ao mundo, ver Ingold (2014).

Não por acreditar que minha colega não é capaz de fazer uma leitura rica e criativa dos textos que eu também leio; tampouco o fazia por reservar a mim o lugar de quem domina a técnica de um texto científico e a ela o lugar de informante. Por lidarmos com temáticas semelhantes de pesquisa, dialoguei com Winnie durante vários momentos da elaboração de sua monografia de graduação no curso de Direito da Universidade Federal de Pelotas, intitulada “Aspectos sócio-júridicos sobre intolerância religiosa, laicidade do Estado e direito ao culto frente às tradições de matriz africana”, e defendida em 2015. Como já disse, conhecia sua escrita robusta e o arguto trabalho de pesquisa.

Provoquei Winnie mais por uma crença necessária a construção de um trabalho antropológico o menos autoritário possível, uma operação epistemológica que tende a tratar os conhecimentos dos coletivos que se colocam em relação etnográfica com o pesquisador como tão sofisticados e complexos quanto àqueles elaborados pelas chamadas ciências régias - assim, portanto, seria possível dizer que ao sermos todos nativos, somos todos antropólogos.¹¹ Do ponto de vista de uma antropóloga branca isso é compreensível e até desejável. Acontece, que do ponto de vista de Winnie e, possivelmente, de outras mulheres negras com o mesmo perfil dela, essa equivalência de conhecimentos e capacidades de produção de conhecimentos é importante em outro sentido político, vai um tanto mais longe da soleira da porta da antropologia.

Era a vez de Winnie escrever e remeter o texto de volta a mim. Ela iria demorar um pouco ainda para me enviar o que escrevera, pois queria ler mais tal autora, tal texto. Às vezes titubeava, frente ao fato de não lidar muito com autores da antropologia. Eu insistia em dizer que ela não precisava se preocupar tanto com isso, que o que ela sabia dizer sobre os orixás, o batuque, o racismo, já tinham a consistência legitimada pelo lugar de onde vinham, do corpo dela; eram *saberes localizados* (HARAWAY, 1995). Eu sabia que Winnie já sabia disso há muito tempo. E não deixava de me perguntar, toda vez que recebia suas versões deste texto: “por que ela não escreve a partir do que sabe enquanto mãe de santo?”. Era precisamente isso o que ela estava fazendo. A questão é que eu estava excluindo da minha pergunta e da pessoa de Winnie o fato de ela ser mãe de santo, mulher negra, feminista, e ser também uma pesquisadora. Como se a condição fronteira valesse para mim, mas para ela não.

Pensava eu que o fato de ter nascido e crescido no universo do batuque, desta tradição de matriz africana, possibilitaria que ela fizesse uma antropologia diferente, pensasse a antropologia por outro viés, estranhando-a. E foi precisamente isso o que Winnie fez nas linhas acima. Cuspei a perceber.

Em paralelo, com relação às discussões sobre produção de conhecimento científico e filosófico na África, lembrei-me de Houtondji criticando a noção de *etnofilosofia*, dizendo que “o dever único dos filósofos africanos não deve ser descrever ou reconstituir a mundivisão dos seus antepassados ou os pressupostos

¹¹Essas premissas são formuladas e afirmadas por variações do pensamento antropológico tais como as conhecidas antropologia simétrica e antropologia reversa, expressões cunhadas respectivamente por Latour (1994) e Wagner (2010).

coletivos de suas comunidades (2010, p.122)". Para este autor, filosofia africana se define como o conjunto de textos escritos por africanos e designados como filosóficos pelos seus próprios autores, não devendo ser chamada de africana apenas se tratar de problemas ou conceitos africanos, como defendem os etnofilósofos. Em "A etnofilosofia e seus críticos" (1997), Kwame Anthony Appiah discute, em diálogo com Hountondji e outros intelectuais africanos, as possibilidades e impasses da consolidação de uma filosofia africana que ultrapasse o que até então vêm fazendo os chamados etnofilósofos. Para Appiah:

Se os filósofos pretendem contribuir – no nível conceitual – para a solução dos verdadeiros problemas da África, eles precisam começar por uma compreensão profunda dos mundos conceituais tradicionais em que habita a vasta maioria de seus compatriotas. Nisso, creio eu, é Wiredu quem tem razão: o que está errado nos etnofilósofos é que eles nunca ultrapassaram esse passo essencialmente preliminar. Wiredu diz que "o teste da concepção de filosofia africana por um filósofo africano contemporâneo está em saber se ela lhe facultava empenhar-se frutiferamente na atividade do filosofar moderno, com uma consciência africana. Ultrapassar o projeto descritivo da etnofilosofia é o verdadeiro desafio dos filósofos comprometidos com os problemas da África contemporânea; como Wiredu – e Hountondji –, aspiro a um discurso mais verdadeiramente crítico. (APPIAH, 1997, p. 153)

Winnie já havia ultrapassado o "passo essencialmente preliminar" com relação aos seus conhecimentos a respeito do batuque e da intolerância religiosa, eles estão na sua consciência, no seu jeito de aprender, de ver o mundo, de pensá-lo. Tratá-los como sofisticados, conceituais, robustos, equalizá-los ao pensamento científico, era uma preocupação minha e de muitos de meus pares. Esperar dela que se limite aos mesmos exercícios e reconhecimentos é como querer limitar a atuação intelectual criativa de outrem àquilo que julgo – eu, meus pares e meu aparato epistemológico disciplinar – ser o conhecimento que lhe cabe, ou a reflexão que realmente interessa. Esperar de Winnie uma escrita "nativa" (o correspondente ao *etno* da *etnofilosofia*), presa à oralidade, é querer engaiolar seu fazer intelectual, mais uma vez, dentro de limites que não foram necessariamente por ele testados. Ou que já foram testados e ultrapassados por ela há muito tempo.

Durante um congresso sobre diversidade cultural na América Latina e no Caribe, ocorrido em La Havana, no primeiro semestre de 2017, um professor de filosofia de uma importante universidade brasileira foi taxativo: "Eu não acho que africanos devam querer fazer filosofia. Reivindicar isso é atribuir uma importância à filosofia que ela talvez nem tenha. Os conhecimentos tradicionais geralmente vão mais longe do que a filosofia, em suas reflexões". Tomada de constrangimento, ouvi a fala do professor com um misto de pudor e revelação: me pegaria pensando com contundência as duas últimas frases proferidas pelo colega; no entanto, como soa arbitrário e prepotente quando saem da boca de alguém falas como "Eu não acho que africanos devam querer fazer filosofia!".

Quando convidei Winnie para escrever esse texto comigo, era um texto de antropologia que eu pretendia que escrevêssemos. E assim o é. Nunca passou

pela minha cabeça que ela não devesse querer fazer antropologia pelo fato de ser *yalorixá*, muito pelo contrário, considerava-a detentora de uma vantagem (agora sim, *vantagem epistemológica*). Mas foi preciso me olhar em outros espelhos, então sem o *axorô* pelo rosto, para perceber que esperar que minha companheira de escrita aposte na reprodução dessa vantagem como projeto intelectual é quase o mesmo que dizer que ela não deve querer fazer antropologia (filosofia, Direito, Sociologia) – por mais que eu diga e pense o oposto. Tentar apartar Winnie das preocupações teóricas e metodológicas é estancar sua força política do fazer científico, acadêmico, desta arena hegemonicamente branca, de homens, eurocentrada. É não conseguir imaginar o passo adiante apontado por Appiah. É ignorar o fenômeno transformador que foi e tem sido o ingresso de cotistas negros nas universidades brasileiras.

Mas minha cegueira com relação ao poder da escrita, das tradições disciplinares acadêmicas, nas mãos de Winnie é, em alguma medida, também uma cegueira com relação à potência que pode ter a antropologia que pratico, que praticamos. E que pode ser percebida nas alianças generosas, na criação, ao invés de colonização, de lugares de enunciação. A diferença é que de cegueira em cegueira, de silêncio em silêncio, os privilégios epistemológicos, que chegam muito mais perto de mim do que dela, vão se assentando nos seus lugares hegemônicos costumeiros. Cristalizam-se em mim e vão minguando, arrefecendo, a criação de conhecimento acadêmico feita por mulheres. Eles não me favorecem quando estão a meu favor, só me docilizam. E professá-los - quando digo a Winnie que o que ela sabe já basta e que a escrita acadêmica seria dar um passo atrás, um enfraquecimento – é acreditar naquela “síndrome de impostora” que acomete as mulheres nas universidades, e da qual oportunamente nos falam Vinciane Despret e Isabelle Stengers (2011).

Toda essa reflexão de minha relação com a escrita de Winnie não é o que poderiam chamar de uma *mea culpa*, é mais do que isso uma tentativa de traçar os caminhos do meu pensamento e buscar desvirtuá-los, subvertê-los, fazendo com os perigos aquilo que sugere Glória Anzaldúa (2000): “Não podemos transcender os perigos, não podemos ultrapassá-los. Nós devemos atravessá-los e não esperar a repetição da performance”.

Se o axé daquela galinha viva era de movimento, pois eis que andamos bastante. Não somos mais as mesmas, nossos corpos e pensamentos estão em movimento, as relações que mantínhamos desde que propus a escrita deste texto se transformaram. Minha relação com o sagrado africano ganhou novos elementos, se desfez de outros, atualizou-se. Minha colega de escrita agora cursa o Doutorado em Sociologia, seus laços com a academia são outros. E este artigo é uma tentativa, um experimento de registro falho¹², como devem ser os experimentos de escrita que lidam com as infinitudes.

¹²Uma primeira versão deste texto comporia como capítulo a tese “ALMA-CAROÇO: Peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do Brasil” (KOSBY, 2017), mas por ter sido escrito em coautoria, não obteve autorização para compor o corpo do trabalho, apenas para constar entre os anexos.

O axé flui. Ele não se permite estagnar. O axé faz seus próprios caminhos, em palavras, em signos, em motivos, em ações, o axé se dá em corpos, objetos, sons. Em tudo isso se realiza, se reconstrói, se faz. O axé é fluidez de silêncio, força de grito, movimentação, é rítmico como as danças e como os movimentos das mãos que tocam tambores, o axé está em animais, nas plantas, nas ruas. Ele flui. O axé bateu na porta de Marília, exigiu ser visto, tocado, sentido. Se fez. Falou. Tentaram calar o axé, mas alto ele berrou, nessas linhas, mas não só nelas. O axé disse a que venho, colocou suas penas, seu sangue e uma história diante de nós. E nós, diante do axé, falamos. Experimentei o axé em outro lugar, de um lugar onde ainda não havia sentido o axé. Fluiu o sagrado de matriz africana numa escrita acadêmica. Nessa escrita, o axé seguirá emanando significados, falas outras, rompendo silêncios.

Deixemos o axé falar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZALDÚA, Gloria, Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo¹. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n 1, 2000. Tradução Edna de Marco

_____. **Borderlands / La frontera: La nueva Mestiça**. Madri: Capitán Swing, 1987.

APPIAH, Anthony. Etnofilosofia e os seus críticos. In: **Na casa de meu pai**. São Paulo: Contraponto Editora, 2000, p. 127-154.

ÁVILA, Carla S. de. **A princesa Batuqueira: etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana na cidade de Pelotas/RS**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Pelotas, 2011.

BUENO, Winnie de C. **Aspectos sócio-jurídicos sobre intolerância religiosa, laicidade do Estado e direito ao culto frente às tradições de matriz africana**. Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Direito, da Universidade Federal de Pelotas, 2015.

DESPRET, Vinciane; STENGERS, Isabelle (Org.). **Les faiseuses d'histoires**. Que font les femmes à la pensée ? Paris : Éditions La Découverte, 2011.

CESAIRE, Aimé. **Poemas**. Florianópolis: Ed. Letras Contemporâneas, 2006.

_____. **Aimé Césaire, the collected poetry**. Translated, with introduction and notes by Clayton Eshleman and Annette Smith. Berkeley and Los Angeles, California and London, England: University of California Press, 1983.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. New York: Routledge, 2009.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. Edusp, 2007.

DOS ANJOS, José Carlos G. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: Leal, Ondina Fachel (org.), **Corpo e Significado**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2001.

_____. **No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

DO NASCIMENTO, Wanderson Flor. Alimentação socializante: notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. **Das Questões**, v. 1, n. 2, 2015.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Porto: Paisagem, 1975.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, **Cadernos Pagu**, v. 5, 1995.

HOOKS, Bell. **El feminismo es para todo el mundo**. Madri: Traficantes de Sueños, 2000.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (Org.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

INGOLD, Tim. That's Enough About Ethnography! **Hau: Journal of Ethnographic Theory**. v. 4, n. 1, 2014, p. 383-395.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSBY, Marília F. **ALMA-CAROÇO:** Peregrinações com cabras negras no extremo sul do Brasil. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.

_____. **Nós cultuamos todas as doçuras:** as religiões de matriz africana e a tradição doceira de Pelotas. Porto Alegre: Escola de Poesia, 2015.

MBEMBE, A. **Necropolítica.** São Paulo, SP: n-1 edições, 2018.

_____. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos afro-asiáticos.** 2001, v. 23, n. 1, pp.171-209.

MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria (ed.). **This bridge called my back.** *Writings by radical women of color.* Nova Iorque: Women of Color Press, 1981.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women:** Making an African sense of western gender discourses. University of Minnesota Press, 1997

THEODORO, Helena. **O Negro no Espelho** - Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho, 1985.

SILVEIRA, Marialda Jovita. **A educação pelo silêncio:** o feitiço da linguagem no *candomblé.* Ilhéus: Editus, 2004.

VARGAS, João H. Costa. **Taking back the land:** Police operations and sport megaevents in Rio de Janeiro. *Souls* 15 (4), 275-303, 2013

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. **Revista Mana** n. 8, p. 113-148, Rio de Janeiro, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

AUTORES

Winnie de Campos Bueno

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

E-mail: ninebueno@gmail.com

Marília Floôr Kosby

Universidade Federal de Roraima

E-mail: floorkosby@gmail.com