

Orixá, natureza e homem: o candomblé na perspectiva decolonial

VICTOR HUGO BASILIO NUNES*

Resumo:

Este artigo consiste em perceber a partir de dois mitos de orixás como a compreensão do mundo no candomblé se constitui como narrativa decolonial. Compreendemos que em um terreiro de candomblé, encontramos, além de religião, uma visão de mundo, valores, práticas, formas de se relacionar com o sagrado, com a natureza diferentes do cristianismo e da matriz ocidental, pois pensa o ser humano dentro de um grande organismo vivo, uma rede de correspondência entre os orixás, a natureza e os humanos. Neste artigo apresentaremos dois mitos publicados por Reginaldo Prandi em sua obra “Mitologia dos Orixás” (2001), a partir desses mitos identificaremos o papel da natureza na construção dos saberes presentes no candomblé. O caminho que percorreremos consiste em relacionar os aspectos levantados nos mitos com as possibilidades de se pensar a construção e transmissão do conhecimento como uma outra epistemológica, que resiste ao modo de pensar ocidental, uma postura perante a vida, um modo imanente que não coloca o ser fora da natureza, que considera uma rede de relações entre os seres e a natureza. Desta forma o que buscaremos confirmar nos mitos é se a concepção de mundo presente no candomblé resiste a forma ocidental de se pensar no mundo o que Quijano (2000) chamou de “colonialidade do poder”. Em síntese buscaremos, a partir dos dois mitos apresentados, pensar o universo do candomblé como espaço de subjetivação autônoma que resiste a matriz colonial do poder.

Palavras chave: candomblé, colonialidade, narrativa decolonial.

O candomblé e a matriz colonial do poder

Partimos do pressuposto de que um estudo sobre o candomblé pode nos mostrar formas de pensar o indivíduo e a natureza, o objeto e o ser, o corpo e a mente, o sagrado e o cotidiano, e o papel dos processos corporais na experiência do aprendizado, uma vez que os orixás são deuses que dançam e ao dançarem contam através dos movimentos as histórias que levam os ensinamentos do candomblé (PRANDI, 1991). Desta forma o aprendizado se dá na

1 Graduado em história pelo IFG (2013). Especialista em história e cultura afro-brasileira e africana pela UFG (2016). Mestrando no Programa de Pós-graduação em História da UFG (2016). Bolsista CAPES. E-mail: victorhugobasilio@gmail.com

experiência prática de uma cognição guiada pela percepção corporal. Os esquemas sensoriais, a dança, a música, o transe emergem em um aprendizado sensorial que ao serem vivenciados permitem a compreensão guiada pela percepção, em que, a ação constituísse como percepção e aprendizado. Desta forma o candomblé se torna um rico campo de investigação das formas de interação e dos valores sobre os quais o conhecimento é construído, nos mostrando a vida como uma complexa rede que se dá nas emoções, na linguagem, na razão, nas relações, na existência humana em sua interação com os demais sistemas vivos. O sentido ético desta compreensão está na forma como interagimos com o mundo que não pode ser separada da forma como o interpretamos, o que consiste em compreender como compreendemos, ou seja, a forma como interpretamos a realidade, contribuindo para desconstruir uma compreensão solipsista das coisas que nega as interações. No primeiro momento deste artigo apresentaremos o debate teórico, que servirá de base para identificarmos o que existe em comum e de que forma a concepção de mundo expressa nos dois mitos se aproxima das reflexões levantadas pelos autores que serão referenciados. Na interlocução com a bibliografia identificaremos como os autores propõem outras formas de se construir o conhecimento, indo além dos binarismos corpo/mente, razão/emoção que coloca o corpo e a natureza como objetos externos a serem interpretados pela razão, contrapondo-se ao modelo moderno/ocidental que nega outros saberes e epistemologias. Após identificarmos como essas ideias estão presentes nos autores relacionados, buscaremos nos dois mitos de orixás, na relação entre os orixás, a natureza e o homem como um organismo vivo, perceber se é possível enquadrar os saberes do candomblé e sua concepção de mundo em um modelo de ação que se contrapõe a “colonialidade do poder” constituindo-se como uma narrativa decolonial. Dialogaremos com autores do grupo modernidade/colonialidade, como também, autores que em suas abordagens, se aproximam desse grupo.

Escobar (2005) se opõe a visão da natureza como recurso. Pensa o papel do lugar e da cultura na homogeneização, em seu texto: “O lugar da natureza e a natureza do lugar” a palavra lugar é compreendida como o espaço para se discutir cultura local e capitalismo, encontro diferenciado, integração natureza/cultura, compreendendo que é no lugar que se resolve a questão dos significados. O conhecimento para este autor é parte acoplada ao mundo,

parte da imersão na natureza. Apresenta os conceitos de “enfoque enativo” ou “teorias enativas” na busca de caracterizar o conhecimento como ação, no qual, a inteligência não se separa do corpo e o conhecer se dá pela ação. Para tanto, (ESCOBAR, 2005:123) apresenta os estudos de Humberto Maturana e Francisco Varela afirmando que,

Estes biólogos sugerem que a cognição não é um processo de construir representações de um mundo prefigurado, por uma mente prefigurada externa para a esse mundo, tal como apresentado pela ciência cognitiva convencional; eles argumentam que a cognição está arraigada à experiência que ocorre em um contexto histórico e deve sempre se teorizar a partir do ponto de vista da coincidência ininterrupta da nossa existência, nosso fazer e nosso saber. No que eles chamam de enfoque enativo, a cognição se converte em enação de uma relação entre a mente e o mundo, baseada na história de sua interação. [...] Ao rejeitar a separação de saber e o fazer, e estas da experiência, esses biólogos oferecem uma linguagem que pode questionar radicalmente as relações binárias e assimétricas entre natureza e cultura e teoria e prática.

Em seu texto Escobar (2005) destaca como a cultura local pode ser considerada o outro da globalização, de modo que uma discussão sobre o local oferece uma perspectiva importante para repensar a globalização e as questões de alternativas ao capitalismo e a modernidade. Chama a atenção para o fato de que o lugar e o conhecimento local não resolverão os problemas do mundo, pois compreende que o conhecimento local não é puro, nem livre de dominação, os lugares podem ter suas próprias formas de opressão, estão conectados ao mundo através de relações de poder. A defesa do conhecimento local que o autor propõe é política e epistemológica, e surge do compromisso com um discurso anti-essencialista do diferente. Por fim o autor conclui reforçando a crítica do privilégio do espaço sobre o lugar, do capitalismo sobre o não capitalismo, das culturas globais sobre as locais, é uma crítica à compreensão do mundo tanto como das teorias sociais que o apoia. Esta crítica é também uma tentativa de alinhar a teoria social com os pontos de vista de mundo e das estratégias políticas daqueles que são o conhecimento local, não moderno, não capitalista.

Os autores citados acima, Humberto Maturana e Francisco Varela, no livro “A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana” (2001) exploram o conceito de autopoiese. Poiese é um termo grego que quer dizer produção, autopoiese quer dizer autoprodução, o termo surgiu a partir dos estudos destes autores na busca de

compreender os seres vivos como sistemas que produzem a si mesmo continuamente. Destacam as similaridades entre o processo orgânico e epistemológico, propondo a autopoiese como teoria epistemológica e também no campo ético e cultural, como dinâmica que pensa o ser vivo enquanto unidade e interação com o mundo em que vive. Pensando a formação do processo cognitivo e a forma como conhecemos, a partir de uma complexa estrutura de fatores biológicos e culturais, propõem a pergunta: “Que relação existe entre o nosso ser orgânico e o nosso comportamento?” (MATURANA;VARELA, 2001:136). É evidente nesta obra que os autores ressaltam as bases biológicas de sua teoria destacando a relação entre organização e meio, no qual, o meio não é determinante, ele desencadeia processos estruturais em um processo cíclico. Defendem uma relação recíproca entre unidade e meio sem sobreposição do meio, essa relação é chamada pelos autores de “acoplamento estrutural”, essa ideia se constitui como uma das bases da ideia de imanência que permeia a teoria autopoietica. O acoplamento estrutural é sempre mútuo, organismo e meio sofrem transformações, é o que os autores chamam de adaptação. Portanto, a adaptação de uma unidade a um meio é uma consequência necessária do acoplamento estrutural dessa unidade nesse meio (MATURANA;VARELA, 2001). Desta forma, fazem uma dura crítica ao representacionismo ao se contraporem a compreensão de que a aprendizagem e a memória seriam fenômenos de mudança de comportamento que acontecem quando se recebe algo vindo do meio. A reflexão dos autores aponta para a compreensão da aprendizagem como expressão do acoplamento estrutural, que manterá sempre uma compatibilidade entre o funcionamento do organismo e o meio em que ele ocorre.

O que interessa da teoria destes autores para nosso artigo é a compreensão de que a perspectiva autopoietica da estrutura de formação do ser vivo pode ser aplicada a epistemológica. A autopoiese propõe fugir do determinismo físico do meio e idealista do representacionismo, compreendendo o conhecimento como algo constitutivo da própria existência, que podemos observar na afirmativa: “Todo fazer é um conhecer e todo conhecer é um fazer” (MATURANA;VARELA, 2001:32). Porém a autopoiese não nega o meio em que estão inseridos os indivíduos, não é portanto uma teoria subjetivista, ela se ocupa da correlação interna em que atribuímos sentido ao externo e das relações entre os sistemas vivos,

propondo uma reorientação hermenêutica que supere o pensamento científicista, sob a afirmação de que somos sistemas vivos e orgânicos que temos nosso processo cognitivo conformado por organizações biológicas e culturais. O sentido ético da teoria autopoietica está na compreensão de que a forma como interagimos com o mundo não pode ser separada da forma como interpretamos o mundo. A forma como nós interagimos com o mundo está ligada de forma inseparável da forma como nós interpretamos o mundo, contrapondo-se a solidão cognitiva do solipsismo. Neste sentido a interpretação e a interação se constituem como reciprocidade entre estímulo e resposta. Esta relação entre interpretação e interação nos mostra a imanência, porém o paradigma do pensamento ocidental nos leva a acreditar na transcendência do posicionamento enquanto observador, na separação do objeto, instituindo uma relação hierárquica com o objeto observado.

Buscando a genealogia dos processos de subalternização Santiago Castro-Gómez (2005) apresenta as teorias de Edward Said mostrando como o dominador europeu construiu o outro como objeto do conhecimento (orientes) e construiu também uma imagem autocentrada do seu próprio locus de enunciação (ocidente). Destaca que as representações, as concepções de mundo e a formação da subjetividade no interior dessas representações foram elementos fundamentais para o estabelecimento do domínio colonial do ocidente. Dialogando com Aníbal Quijano (2000) afirma que o conceito de “colonialidade do poder” diz, portanto, da estrutura de controle da subjetividade (CASTRO-GÓMEZ, 2005: 58) nos mostra que,

A colonialidade do poder faz referência, inicialmente, uma estrutura específica de dominação através da qual foram submetidas as populações nativas da América a partir de 1492. Aníbal Quijano, quem utilizou pela primeira vez a categoria, afirmou que os colonizadores espanhóis travaram com os colonizados ameríndios uma relação de poder fundada na superioridade étnica e epistêmica dos primeiros sobre os segundos. Não se tratava somente de submeter militarmente os indígenas e destruí-los pela força mas sim de transformar sua alma, de fazer com que mudassem radicalmente suas formas tradicionais de conhecer o mundo e conhecer a si mesmo, adotando como próprio o universo cognitivo do colonizador.

Concordamos com o autor e compreendemos que a colonialidade do poder é a dominação por meios não exclusivamente coercitivos. Esta forma de dominação não se limitou em reprimir fisicamente os dominados mas também de conseguir naturalizar o

imaginário europeu como a única forma de relacionamento com a natureza, com o mundo social e com a própria subjetividade, ou seja, uma colonização epistêmica.

Porém mesmo destacando os efeitos da colonialidade o autor ressalta os trânsitos culturais que formam a América, ressaltando que a primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América, a Europa foi a segunda e foi constituída como consequência da América. Outro ponto importante na aproximação com os dois mitos que analisaremos, é o paradigma da separação entre o corpo e a alma que dará origem ao pensamento racional de Descartes. Quijano (2000) nos mostra que a ideia de diferenciação entre o corpo e o não corpo na experiência humana é virtualmente universal na história da humanidade e comum a todas as culturas e civilizações historicamente conhecidas. No ocidente o processo de separação destes elementos do ser humano é parte de uma longa história do mundo cristão baseada na ideia da primazia da alma sobre o corpo, separação que será reforçada sob a perspectiva racional em Descartes. Para Quijano (2000) Descartes transforma a antiga abordagem dualista, sobre o corpo e o não corpo, em uma radical separação entre razão/sujeito e corpo. Desta forma, a razão não é somente uma secularização da ideia de alma no sentido teológico é a única entidade capaz do conhecimento racional, no qual o corpo não pode ser outra coisa além de objeto do conhecimento. Assim o corpo, incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre razão/sujeito e corpo, as relações entre ambos deve ser vista unicamente como relações entre a razão/sujeito e o corpo/natureza, ou entre espírito e natureza. Para a racionalidade eurocêntrica o corpo foi fixado como objeto de conhecimento, fora da área do sujeito/razão. Conclui propondo como resposta a este cenário por ele delineado afirmando que é tempo de aprender a nos libertarmos do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre distorcida. Esta afirmação de Quijano (2000) nos leva a crer que a relação entre o corpo, a natureza, e os orixás presente no candomblé confirma a nossa compreensão de que além de religião o candomblé se constitui como narrativa decolonial que resiste a matriz colonial do poder.

Pensando a experiência de resistência afro-equatoriana Catherine Walsh (2013) destaca o papel das pedagogias que constroem outro modo de viver. Seu interesse é com as práticas que abrem caminhos e condições radicalmente outros de pensamento, práticas como

pedagogias, que por sua vez, fazem questionar e desafiar a razão única da modernidade ocidental e do poder colonial que ainda está presente. Destaca a importância de pensar a partir de, e com práticas e sistemas de viver diferentes. Pedagogias que incitam a possibilidade de estar, ser, sentir, fazer, pensar, olhar, escutar e conhecer de outro modo, ancoradas em processos e projetos de caráter, horizonte e tentativa decolonial. A autora destaca que a pedagogia e o pedagógico em sua obra não são pensados em um sentido instrumentalista de ensinar e transmitir conhecimento, e muito menos limitado a educação em espaços escolarizados. Neste sentido, observamos a proximidade dos aspectos levantados por Walsh (2013) com a tradição oral e o aprendizado corporal presentes nos saberes de um terreiro de candomblé.

Aproximando-se deste debate (SANTOS, 2009:31) nos mostra 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.” Argumenta que essa realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial. Para este autor o pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano. Nos mostra que atualmente Guantánamo representa uma das manifestações mais grotescas do pensamento jurídico abissal, um desrespeito ao primado dos direitos humanos e da democracia. Afirma que existem muitos Guantánamos, nas discriminações sexuais e raciais, nas prisões, nas formas de escravatura, no tráfico ilegal de órgãos humanos, no trabalho infantil e na exploração da prostituição. Afirma que a justiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global. Relacionando com o debate já apresentado o autor nos mostra que a colonização ainda está presente na forma como pensamos o mundo e que a luta pela justiça social global deve ser também uma luta pela justiça cognitiva global, exigindo um pensamento pós-abissal. Neste sentido (SANTOS, 2009:46) conclui afirmando que,

O pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes. É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia.

A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento [...] Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia de diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Em todo o mundo, não só existem diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, vida e espírito, como muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-los.

E por fim, complementando o levantamento bibliográfico que servirá na abordagem feita aos dois mitos de orixás, apresentando as reflexões de Tim Ingold, o texto “Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica” de (CARVALHO;STEIL, 2013), contribui para compreendermos como o candomblé não se estrutura a partir das dualidades modernas: natureza e cultura; corpo e mente; sujeito e objeto. O texto citado nos mostra que a força da argumentação de Ingold reside na elaboração cuidadosa de um pensamento que reivindica o engajamento no mundo como condição para legitimidade e validade da ciência. Como nos mostra (CARVALHO;STEIL, 2013) um de seus empreendimentos epistemológicos mais impactantes consiste no intuito de desfazer as fronteiras estabelecidas na modernidade entre cultura e biologia, ciências humanas e naturais, ciências especulativas e empíricas. Um projeto que não se apresenta como uma obra acabada e que não se restringe ao campo de ideias, ao contrário, busca na experiência a base para edificar o pensamento científico, que tem a vida como seu estatuto epistemológico. Ingold argumenta que tanto a produção do conhecimento quanto a sua transmissão são indissociáveis do engajamento dos sujeitos no mundo e da sua ação criativa no presente. Faz uma crítica às formas de produção do conhecimento nas ciências ocidentais, excessivamente abstratas e desengajadas do mundo que habitamos. Sua ênfase na agência do ambiente e da vida na produção do pensamento e da cultura propõe uma nova forma de se fazer ciência. Compreende que “a incomensurabilidade que se estabeleceu na modernidade entre natureza e cultura seria, segundo Ingold, o ponto de ancoragem de uma ideologia antropocêntrica que busca negar as condições materiais e o fluxo da vida que constituem todos os seres que habitam o mundo-ambiente” (CARVALHO;STEIL, 2013:66). Desta forma, para Ingold, a experiência da vida não é vivida no interior de um corpo, mas se dá no fluxo de materiais que

o atravessa, o que o leva a negar também a distinção entre o aparato cerebral como inato e o conhecimento como adquirido. Neste ponto de vista as estruturas neurológicas, o conhecimento que adquirimos e as habilidades que desenvolvemos, emergem juntas como momentos complementares de um processo único, ou seja, o processo da vida, de todos aqueles que habitam o mundo. De acordo com os autores o horizonte compreensivo delineado por Ingold propõe uma alternativa ao distanciamento epistemológico com qual opera a ciência na modernidade. Seu intento é buscar traços de continuidade e simetria onde a modernidade postulou oposição e distinção. Desta forma compreendemos que Ingold propõe pensar as possibilidades da vida e a educação como mobilização da atenção que põe em cheque as teorias sobre a transmissão da cultura e a formação humana baseada nas oposições mente e corpo, natureza e cultura. Em seu texto (CARVALHO;STEIL, 2013:77) nos mostram que essa perspectiva contribui para o que pode ser denominado de epistemologias ecológicas que pensam simetricamente o lugar dos organismos humanos e não humanos e sua agência no mundo. Desta forma concluímos, a partir da análise feita do texto citado, que para Tim Ingold não é através da linguagem, do conceito, da representação, que se chega ao real. Propõe romper com o paradigma da ciência de simplificação da realidade que dará lugar a complexidade, ao foco no presente, na crítica ao representacionismo, produzindo uma história ecocêntrica em contraposição a uma antropocêntrica.

O caminho percorrido

O percurso metodológico decolonial contraria as metodologias clássicas fundadas em uma filosofia e epistemologia ocidental, compreendendo de forma mais crítica os pressupostos subjacentes, motivações e valores que motivam as práticas de investigação (SMITH, 1999). Entendemos que descolonizar refere-se também ao ponto de partida metodológico de proximidade e compromisso com o excluído, além de novas formas de investigação cujo objetivo é a transformação da realidade partindo da noção de que a ciência ocidental já não tem mais o privilégio exclusivo de definir o outro. Smith (1999) nos mostra que para além de descrever etapas e processos o mais importante é o nosso lugar de fala e o

compromisso pelo direito de falar não ocidental. A cultura oral do candomblé se relaciona com a perspectiva temporal da história do tempo presente, assim como, reflexões que se estabelecem na relação entre, tradições orais e historicidade, oralidade e escritura.

Neste sentido o caminho que percorremos neste trabalho consiste em propor um diálogo entre o referencial teórico apresentado acima, com as práticas e saberes presentes no candomblé, que serão acessadas através da obra: “Mitologia dos Orixás” de Reginaldo Prandi (2001). O debate teórico que empreendemos se constrói a partir dos sentidos simbólicos dos mitos de dois orixás do candomblé destacando as práticas e saberes desta religião como narrativas decoloniais. Para tanto dialogamos com os conceitos de "interculturalidade" (WALSH, 2007) e “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2000), e os demais autores apresentados acima, ressaltando em suas teorias a crítica à subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus.

Para Walsh (2007) interculturalidade significa considerar que as diferentes culturas são consideradas em um diálogo entre iguais, o que são significa entendimento, mas possibilidade de falas diversas sem uma pressuposta hierarquização. Transformando a estrutura sócio-histórica, mais que simplesmente reconhecendo ou incluindo, o que tornaria possível um estado plurinacional, em que a diferença se coloca como constitutiva e não adicional como faz o multiculturalismo. Compreende a decolonialidade e o intercultural como respostas, no sentido de transgredir as fronteiras do que é hegemônico e subalternizado. A autora diferencia multiculturalismo de interculturalidade ao afirmar que o primeiro se sustenta a partir de interesses hegemônicos que visam obscurecer as histórias locais, dando um sentido universal às sociedades multiculturais. Destaca a diversidade da sociedade e a necessidade de manter a unidade na diversidade, permanecendo inalterada a estrutura social e institucional que constrói e reproduz as desigualdades sociais.

O conceito de colonialidade do poder servirá para interpretar a construção de uma outra episteme, a diferença que constitui o outro da modernidade, o não europeu. Sobre o conceito, Quijano (2000) afirma que apesar de o colonialismo tradicional ter chegado ao fim, para os autores do grupo modernidade/colonialidade as estruturas subjetivas, os imaginários e

a colonização epistemológica ainda estão fortemente presentes. Esta seria uma estrutura de dominação que submeteu a América Latina, a África e a Ásia, a partir da conquista. O termo faz alusão à invasão do imaginário do outro, ou seja, sua ocidentalização. Mais especificamente diz respeito a um discurso que se insere no mundo do colonizado. Nesse sentido, o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário. Assim, a colonialidade do poder reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. Desta forma, para a tendência homogeneizante o localismo se apresenta como a sombra que acompanha a globalização. O local resistindo ao fluxo homogeneizante do universalismo atribui à diferença o caráter subalterno e faz surgir o conflito, no qual o reconhecimento da diferença cultural traz em si as lutas contra o racismo diferenciado e contra o etnocentrismo universalizante. É neste sentido que Mignolo (2003) afirma a existência de um posicionamento crítico fronteiriço no qual o pensamento liminar é mais do que uma enunciação híbrida é uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica, teorizando a violência epistêmica como elemento que orchestra a construção do Outro como a sombra do Eu.

Os mitos e o pensamento decolonial: uma possível aproximação

Assim como Hampatê Bá (2010) compreendemos que a tradição oral pode parecer caótica àqueles que não desvelam o segredo e confundir a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, o espiritual e o material não estão dissociados. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação. Neste sentido podemos afirmar que a tradição oral do candomblé resiste a colonialidade do poder constituindo-se como uma outra episteme oposta a ocidental/moderna fundada na palavra escrita. Desta maneira a palavra escrita como elemento da autoridade cultural eurocentrada nos remete ao problema, sob o paradigma ocidental/moderno, de saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança

que se concede a escrita quando se trata de testemunhos dos fatos. Compreendemos que o testemunho, seja escrito ou oral, é no fim um testemunho humano e vale o que vale o homem.

Antes de entramos no universo do candomblé, através dos mitos, vale destacar que o atual debate sobre candomblé vem sendo marcado pelo processo de africanização, pela ideia de quanto mais próximo da África mais puro, fenômeno observado não só aqui no Brasil mas no contexto de religiões afro-caribenhas, conforme evidencia Capone (2004). Porém compreendemos que essa busca de uma origem africana não deve ser confundida com essencialismos da tradição, pois acreditamos assim como Michel Agier (2001), que ao analisar o caso do bloco afro Ilê Aiyê em Salvador na Bahia, percebe que a alteridade passa a ser o centro, evidenciando o homem de fronteira, na fronteira, em processo. O autor combate os essencialismos da identidade produzindo em sua análise um relativismo identitário. O conceito de desetnicizar para Agier (2001) nos diz da ênfase no contexto em situação, se contrapondo aos essencialismos da identidade. A afirmação da africanidade no bloco afro estudado por ele, pode também ser observada no candomblé, e se caracteriza como condição situacional, em que o que está em jogo é a capacidade de se reestruturar individual e identitariamente, inventando-se a si mesmo. Sobre isto (AGIER, 2001:22) nos diz,

Exemplos desse tipo são abundantes a partir dos anos 70. Em conflitos políticos, fundiários ou urbanos, movimentos identitários (étnicos, religiosos, locais etc.) inventam-se a si mesmo ao mesmo tempo que expõem sua “identidade cultural” como fonte de legitimação em face dos outros ou do Estado. Nesse contexto, os atores negam, por interesse ou convicção pessoal profunda, o trabalho que eles próprios operam sobre fragmentos de cultura, heterogêneos e diversamente acessíveis para permitir que “a” cultura seja identitária. Ao exibí-la, eles produzem uma concepção museográfica da cultura material, intocável e “pura”. No entanto, sua ação favorece a dinâmica cultural. Esse é o paradoxo permanente da relação entre identidade e cultura – uma relação problemática, conflituosa, ou seja, o contrário absoluto da transparência suposta pelo qualificativo “identidade cultural”. A identidade de um momento será, tal vez, mais tarde esquecida, quando outros contextos e outras relações prevalecerão, mas a cultura do lugar onde isso ocorre atualmente, esta, terá sido transformada, “trabalhada” profundamente.

Nesse sentido a preservação da tradição, afirmação de africanidade e negação do sincretismo se caracterizam como um discurso político socialmente construído. Há uma plasticidade e capacidade adaptativa, reivindicando um patrimônio cultural específico para se

diferenciar e afirmar sua autodefinição, evidenciando o dinamismo dos grupos étnicos. Pensamos o candomblé como fenômeno afro-brasileiro e menos africano, imbricado por campos sociopolíticos, no qual a afirmação de uma pretensa tradicionalidade se caracteriza como uma disputa sociopolítica. Isso nos mostra que as tradições são reinterpretadas e transformadas, os discursos que marcam a diferença que legitima ou desqualifica um terreiro com relação a outros são encenações na arena de disputa por prestígio.

Com relação a forma como os mitos foram recolhidos (PRANDI, 2001:31-32) diz que,

Ao longo de mais de uma década colecionei mitos dos orixás enquanto desenvolvia outros aspectos da pesquisa sobre as religiões dos orixás. Em 1996 propus-me a dar um caráter mais sistemático à pesquisa dos mitos e, com o patrocínio do CNPq, organizei uma equipe que trabalhou comigo no levantamento de fontes durante os anos 1997 e 1998[...]Vários de meus colegas e amigos ofereceram colaborações decisivas, indicando fontes, emprestando livros, fornecendo mitos que eles mesmo colheram em suas pesquisas de campo em várias partes do Brasil [...] Os mitos que compõem esta coleção estão numerados, fornecendo-se sua fonte, frequentemente mais de uma, em notas arroladas ao final do texto.

Na redação dos mitos o autor afirma que optou por algum tipo de padronização da linguagem, uma vez que não existe nenhuma uniformidade nas diferentes fontes, podendo um mesmo mito aparecer escrito de modo diferente em cada uma das versões disponíveis, às vezes apresentadas por um mesmo autor. (PRANDI, 2001:35) optou pelo “uso de versos livres e linguagem sintética, procurando sempre manter, contudo, os conteúdos originais das fontes.” O primeiro mito que apresentaremos é intitulado, “Ossaim recusa-se a cortar as ervas miraculosas”, é sobre o orixá Ossaim ligado ao domínio das folhas,

Ossaim era o nome de um escravo que foi vendido a Orunmilá. Um dia ele foi à floresta e lá conheceu Aroni, que sabia tudo sobre as plantas. Aroni, o gnomo de uma perna só, ficou amigo de Ossaim e ensinou-lhe todo o segredo das ervas. Um dia, Orunmilá, desejoso de fazer uma grande plantação, ordenou a Ossaim que roçasse o mato de suas terras. Diante de uma planta que curava dores, Ossaim exclamava: “Esta não pode ser cortada, é a erva que cura as dores”. Diante de uma planta que curava hemorragias, dizia: “Esta estanca o sangue, não deve ser cortada”. Em frente de uma planta que curava a febre, dizia: “Esta também não, porque refresca o corpo”. E assim por diante. Orunmilá, que era um babalaô muito procurado por doentes, interessou-se então pelo poder curativo das plantas e

ordenou que Ossaim ficasse junto dele nos momentos de consulta, que o ajudasse a curar os enfermos com o uso das ervas miraculosas. E assim Ossaim ajudava Orunmilá a receitar e acabou sendo conhecido como o grande médico que é.²

O segundo mito que servirá de base para nossa análise é intitulado: “Oxóssi quebra o tabu e é paralisado com seu arco e flecha”, o orixá Oxóssi está ligado a caça,

Oxóssi caçava todo dia. Todo dia ia à mata em busca de caça. Mas tinha dia em que tudo era proibido. As mulheres não vendiam no mercado. Os homens não cultivavam nos campos. Os pescadores não pescavam. Os guerreiros não guerreavam. Os adivinhos não adivinhavam. Os ogãs sacrificadores não matavam oferendas. Os caçadores não caçavam. Era o grande dia das proibições, era o dia de euó. Oxóssi ia a mata todo dia para caçar. Mas tinha um dia em que tudo era tabu. Oxóssi naquele dia não podia ir caçar. Mas Oxóssi só pensava em si e contrariou as determinações de Olodumare. Penetrou na floresta e pôs-se a lançar flechas indiscriminadamente. De repente, surgiu diante dele uma fera, uma visão bestial, que Oxóssi desejou ardentemente abater. Antes que Oxóssi lançasse sua flecha, a besta transformou-se em Odudua. Oxóssi entendeu o sentido dos tabus daquele dia. O caçador aterrorizado gritou petrificado, o arco esticado como se fosse atirar. Ali ficou Oxóssi, o arco retesado, o gesto de ataque parado no ar. Ali ficou para sempre seu ofá, seu arco e flecha. O ofá de caçador, o ofá do orixá.³

Em sua pesquisa o autor nos mostra que cada orixá pode ser cultuado segundo diferentes invocações, que no Brasil são chamadas de qualidades e em Cuba, caminhos. Assim, cada orixá se multiplica em vários, criando-se uma diversidade de devoções, cada qual com um repertório específico de ritos, cantos, danças, paramentos, cores, preferências alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos mitos. No candomblé acredita-se que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos, o que reafirma nossa compreensão

2 De acordo com (PRANDI, 2001) o mito citado foi recolhido na seguinte bibliografia: MAUPOIL, Bernard. La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. Paris, Institut d'Ethnologie/Musée de l'Homme. 1943. p.176; VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador, Corrupio. 1981. p. 123; BASCOM, William. Ifá Divination: Communicator between Gods and in West Africa. Bloomington e Londres, Indiana University Press. 1969. p. 53; BEIER, Ulli. Yoruba Myths. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 54-5; BARROS, José Flávio Pessoa de. O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô. Rio de Janeiro, Pallas e UERJ. 1993. p.25

3 De acordo com (PRANDI, 2001) o mito citado foi recolhido na seguinte bibliografia: LACHATAÑERE, Rómulo. Oh, Mío Yemaya: Cuentos y cantos negros. 2ª ed. [1ª ed.:1938]. Havana, Editorial de Ciencias Sociales. 1992. p.69

inicial de que a visão de mundo no candomblé compreende de forma indissociável a relação entre os orixás, a natureza e os humanos contrapondo-se a uma visão antropocêntrica. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias dos orixás dos quais descendem. Prandi (2001) nos mostra que os mitos dos orixás falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade. No candomblé “é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (PRANDI, 2001:24). Com relação a compreensão de mundo no candomblé (PENA, 2014) destaca a indivisibilidade entre o Orum e o Ayê, identificando que no Candomblé tudo é sagrado tudo faz parte do Orum que é o mundo dos orixás, e o Ayê, o mundo terreno, seria apenas a extensão do sagrado e não a sua oposição em um sistema binário. Orum é o mundo onde vivem os orixás e Ayê é o mundo dos humanos. A relação entre os orixás, a natureza e os humanos é colocada em destaque também por (ULHÔA, 2011:169)

A retirada das plantas da natureza não ocorre de qualquer maneira ou sem cuidados pré-determinados, tendo em vista que um dos mais importantes princípios do candomblé assegura a necessidade de que se entoe cantigas e de que se digam preces que expliquem às divindades o motivo da necessária retirada, pedindo permissão para que ela ocorra.

Como podemos observar no candomblé a relação que se estabelece com a natureza contrapõe-se ao representacionismo, que compreende o conhecimento como um fenômeno baseado em representações mentais que fazemos do mundo, no qual a mente seria um espelho da natureza e nossa tarefa seria extrair a informações dela por meio da cognição, o conceito de autopoiese, assim como a compreensão de mundo presente no candomblé, pensam o conhecimento a partir da imanência entre o organismo e o meio. A fragmentação traduz a separação sujeito-objeto, principal característica da concepção representacionista. “O candomblé afirma o mundo, valoriza-o: muito daquilo que é considerado ruim segundo outras

religiões, como dinheiro, prazeres (inclusive os da carne), sucesso, dominação, poder, para o candomblé é bom” (PRANDI, 1991:214).

Concluimos que a forma como o candomblé compreende a relação entre os orixás, a natureza e o homem resiste a colonialidade do poder por se constituir como uma outra matriz de conhecimento diferente da ocidental. O reconhecimento destas formas de se pensar no mundo está de acordo com a afirmação de Quijano de que, “é tempo de aprender a nos libertarmos do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, em fim, de deixar de ser o que não somos.” (QUIJANO, 2000:51). Com relação a ecologia dos saberes e a diversidade epistemológica do mundo (SANTOS, 2009:52) nos mostra que,

Na perspectiva das epistemologias abissais do Norte global, o policiamento das fronteiras do conhecimento relevante é de longe mais decisivo do que as discussões sobre diferença internas. Como consequência, um epistemicídio maciço tem vindo a decorrer nos últimos cinco séculos, e uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada. Para recuperar algumas destas experiências, a ecologia dos saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico, a tradução intercultural.

O que nos interessa da teoria dos autores é relacionar suas reflexões sobre a complexidade dos processos cognitivo e epistemológico com a relação entre seres vivos, orixás e a natureza presente no candomblé. A centralidade das reflexões dos autores apresentados neste artigo está além da preocupação com a realidade em si, consiste em compreender como compreendemos, ou seja, a forma como interpretamos a realidade. Esta busca se justifica na compreensão de que a forma como conhecemos as coisas decorre de uma relação interna da forma como organizamos e atribuímos sentido. Desta forma os mitos apresentados nos trazem um pouco da compreensão de mundo presente no candomblé e confirma nossa hipótese de que o candomblé se constitui como narrativa decolonial que resiste a matriz colonial do poder.

REFERÊNCIAS

AGIER Michel. *Distúrbios Identitários em tempos de globalização*. IN: MANA 7(2):7-33, 2001. Disponível em: www.scielo.br

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán, Colombia. 2005.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; STEIL, Carlos Alberto. *Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica*. Revista eletrônica do Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande – FURG/RS, março 2013.

ESCOBAR, Arturo. *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal. 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: A velha magia na velha metrópole*. São Paulo: Editora da USP, 1991.

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

PENA, Rodolfo Alves. *As múltiplas contextualidades espaciais do candomblé: estudo de geografia da religião*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, Paraná, 2014.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000. p. 246

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes*. In: Epistemologias do sul. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses – (Org) Edições Almedina SA. Coimbra, 2009.

SIMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. University of Otago Press. Dunedin, New Zeland. 1999.

ULHÔA, Clarissa Adjuto. *“Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi: um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia”*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, 2011.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del

Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 47 – 62.

WALSH, Catherine (Ed.) *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Quito. Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2013. Introducción: Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. Serie Pensamiento Decolonial.