

UMA CASA DE SANTO ANARQUISTA: UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL E LIBERTÁRIA NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO- BRASILEIRAS.

Rafael Garcia Madalen Eiras¹

Mestre em Humanidades, culturas e Artes (PPGHCA - UNIGRANRIO (2020).
Graduado em História pela Universidade Cândido Mendes (2015) e Graduado em Cinema e
Audiovisual pela Universidade Estácio de Sá (2007). Especializado em Fotografia e Imagem
pela Universidade Cândido Mendes (2009).

RESUMO: Este artigo busca fazer uma reflexão das *casas de santo* em uma leitura decolonial, libertária e anarquista. Entendendo que os cultos de matriz africana sobreviveram à violência colonial à margem de um Estado autoritário e racista. Desta forma, os indivíduos que estão inseridos nas suas sociabilidades fazem parte de um estado hegemônico brasileiro excludente, porém ainda apresentam diversos aspectos que remetem a formas comunais tradicionais africanas de governabilidade, que resistiram ao epistemicídio colonial. Análise que parte de um giro epistemológico decolonial em que a noção de comunalismo africano é ponto focal ao permitir uma perspectiva das comunidades africanas tradicionais por um viés anarquista. Formas de governo que buscam uma consciência social de grupo em um espírito de igualdade e de compartilhamento, que Mbah e Igariwey vão perceber sendo formas anárquicas propostas na prática, antes mesmo do conceito ser produzido na Europa. E, portanto, ainda estão presentes nos ritos e sociabilidades dentro da casa de santo.

PALAVRA-CHAVE: Casa de santo; decolonial; anarquismo; comunalismo; contra-hegemônico.

ABSTRACTO: Este artículo busca reflexionar sobre las “casas de santo” en una lectura descolonial, libertaria y anarquista. Entender que los cultos africanos sobrevivieron a la violencia colonial al margen de un estado autoritario y racista. De esta manera, los individuos que se insertan en sus sociabilidades forman parte de un estado hegemónico brasileño excluyente, pero aún tienen varios aspectos que remiten a las formas tradicionales de gobernabilidad comunal africana, que resistieron el epistemicidio colonial. Analice que parte de un giro epistemológico descolonial en el que la noción de comunalismo africano es un punto focal al permitir una perspectiva de las comunidades africanas tradicionales a través de un sesgo anarquista. Formas de gobierno que buscan una conciencia de grupo social en un espíritu de igualdad y participación, que Mbah e Igariwey percibirán como formas anárquicas propuestas en la práctica, incluso antes de que el concepto se produzca en Europa. Y, por tanto, siguen presentes en los ritos y la sociabilidad dentro de la casa del santo.

¹ E-mail: eiras.rafael@ gmail.com. Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/9152399332013877>. Rio de Janeiro, Brasil.

PALABRA-CLAVE: Casa de santo; decolonial; anarquismo; comunalismo; contrahegemônico.

Introdução

Este artigo busca fazer uma reflexão acerca das *casas de santo* em suas complexas e diversas práticas como uma possível leitura contra hegemônica, decolonial e libertadora. Entendendo que os cultos de matriz africana – todas as manifestações da espiritualidade africana na diáspora que preservaram o culto aos Orixás, Voduns e Nkisis – sobreviveram, ou se reinventaram, dentro da violência colonial até os dias de hoje. Porém, inseridos à margem dessa lógica ocidental, *estadolátrica, igrejista e militarista*.

Esse processo ocorre com a desvalorização da cultura, das vestimentas, dos mitos, das religiões, e de tudo que o singulariza. Para além disso, a associação com os colonizados representa a perversão, depravação, a heresia. O igrejismo cumpre papel fundamental nesse processo de “demonização” da cultura do colonizado na sua cruzada contra a ciência. Ao agir dessa maneira, o igrejismo, o militarismo e os governantes em geral emitem um sinal também para os governados brancos que devem seguir seus valores “superiores” e se sentirem como parte, em unidade, de uma mesma cultura igrejista, militarista, estadolátrica, autoritária, hierárquica, narcisista e destilando profundo ódio contra os diferentes. (DE MORAES, 2020: 6-7)

Perspectiva percebida pelo professor Wallace de Moraes (2020) como a formação de um Estado assassino, excludente, *outrocida*. Um processo que produziu uma epistemologia de cunho universalista só possível às custas do processo em que o Estado e o capitalismo se fortaleceram no acúmulo de riquezas e na exclusão do outro. Dinâmica que transforma o racismo estrutural em motor estabilizante das forças disciplinares de um mundo ocidentalizado. Uma política usada pelas metrópoles nas colônias que “tem semelhanças com a utilizada atualmente nas favelas, periferias e florestas do Brasil. Esses espaços são zonas colonizadas, as novas colônias, a começar pelos seus habitantes, ampla maioria de negros, indígenas e seus descendentes” (DE MORAES, 2020: 7).

Portanto, esta breve reflexão acerca do espaço sagrado em que se pratica o candomblé em suas diversas e complexas formas, nada universais, vai além de uma ideia física de lugar, pois são focos de produção ativa de subjetividades que ainda propõem uma forma de socialização comunal, característica das comunidades tradicionais africanas.

Nessa perspectiva, os locais de culto afro-brasileiro são protagonistas de um movimento contra a dominação do Estado, possíveis em diversos momentos nas sociabilidades da comunidade afrodiáspórica. Promovendo, assim, a manutenção de discursos não ocidentais, epistemologias diferentes em diversos sentidos de uma saber ocidentalizado e fechado, como já propôs Abdias do Nascimento (2002) em seu conceito de *Quilombismo*² em um referencial teórico panafricanista, ao propor a cultura africana e de seus descendentes na diáspora (mesmo sem serem inteiramente africanos, mas com traços típicos das comunidades africanas) como construtores de saberes originais que não partem do território estritamente científico.

(...) Já que grande parte da “ciência” tem-se provado apenas como instrumento de distorção, de opressão e de alienação. De fato, as culturas africanas são aquilo que nossos povos criaram e produzem. Por isso, elas são flexíveis, criativas e seguras de si mesmas, a ponto de interagir espontaneamente com outras culturas, aceitando e incorporando valores “científicos” ou/e “progressistas” que por ventura possam funcionar de modo significativo para o homem, a mulher e a sociedade africana. (NASCIMENTO, 2002: 70)

Um caminhar epistemológico que pretende ser decolonial, no sentido de propor outros pontos de vista acerca da organização do mundo, que consequentemente desconstrua a universalidade do pensamento eurocêntrico e hegemônico. Um ponto de vista do conhecimento que leve em conta as subjetividades dos povos exterminados, vencidos; os excluídos pela força colonial. E, desta forma, possa propor uma visão da sociabilidade religiosa afro-brasileira não só como resistência cultural, mas como uma potência anárquica nos moldes ancestrais africanos. A casa de santo como promotora de um comunalismo responsável por uma profunda crítica ao estado capitalista. Uma cosmopercepção do mundo que opera na integração de diversas percepções como válidas, e não somente uma cosmovisão, em que só a visão surge como preponderante.

Porém, não se trata também de inserir os cultos de matriz africana em uma perspectiva anarquista, até porque todos os indivíduos que estão inseridos nas suas sociabilidades fazem parte de um estado autoritário, regido pelas hierarquias verticais, e de diversas formas refletem suas violências disciplinares. Mas a reflexão proposta pretende pensar em aspectos ainda presentes nestes espaços, que de diversas formas resistiram ao extermínio e apagamento epistemológico exercido pelas formas de se pensar o mundo eurocêntricas, de outros olhares

²O Quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilita sua defesa sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportiva, culturais onde auxílio mútuo. (NASCIMENTO, 2002: 337)

sobre o mundo que extrapolam a hegemônica percepção da necessidade de um Estado centralizado como única forma possível de se vivenciar o mundo. Propondo, desta forma, uma análise destas brechas, dessas pequenas crises, que o culto afrobrasileiro gera nas forças coloniais ainda em funcionamento em nossa sociedade. Um intrincado poder de ruptura que coloca essas práticas à margem, como indesejadas pelo poder. Reflexos de um dos inúmeros braços do racismo epistemológico, estrutural, institucional, que é original ao modo de produção capitalista colonial.

Metodologia

Neste sentido, a noção de comunalismo africano é ponto focal desta análise ao perceber que existiam movimentos nas comunidades africanas tradicionais, como em diversos outros locais que não tinham como base a necessidade de um Estado centralizador, que propunham como forma de governo uma consciência social de grupo ao promover um espírito de igualdade e de compartilhamento. Que Mbah e Igariwey (2018) vão perceber sendo formas anárquicas propostas na prática, antes mesmo do conceito ser produzido na Europa. Que não existiu como filosofia teórica, mas como prática social.

Anarquismo como filosofia social, teoria de organização social e movimentos sociais é remoto na África – de fato, quase desconhecido. Ele é subdesenvolvido na África como um corpo de pensamento sistemático e largamente desconhecido como movimento revolucionário. Seja como for (...) o anarquismo como modo de vida não é, de jeito algum, novo na África. (MBAH; IGARIWEY, 2018: 14)

Dessa forma, o artigo opera em um giro epistêmico decolonial como consequência da formação de uma matriz colonial de poder atuando diretamente na construção da modernidade.

O pensamento decolonial se opõe à lógica moderna que é fundada através de racismos, epistemicídios e genocídios de populações, e que, na formulação das bases onto-epistemológicas de conhecimento colonial, colocam as diferenças culturais como inferiores, desprovidas de racionalidade e, portanto, passíveis de opressões, silenciamentos, invisibilidades e extermínios. (SOUZA; ALVES, 2020: 37)

Uma problematização das categorias solidificadas do pensamento moderno e os seus imaginários sócio-políticos dentro de uma necessária revisão de antigos conceitos que se dirigem a um conhecimento africano-diaspórico, como também ameríndio. Pois o que se convém chamar de Modernidade se baseia na crença da existência de uma epistemologia universal, que ruma para um sentido de progresso linear e excludente. Ela naturaliza uma

concepção de verdade cristalizada por meio de um conjunto de discursos que produzem uma realidade baseada “em enunciados racistas, machistas, patriarcais, cisheteronormativos, eurocêntrico e colonial, que instituem verdades, produzem opressões e delimitações de modos de vida” (SOUZA; ALVES, 2020: 25). Eliminando em um discurso unificador concepções éticas, ontológicas e epistemológicas originadas de outros discursos não ocidentalizados.

Portanto, esse giro epistemológico tem a potência de produzir crises nessas verdades instituídas, que promove uma potencialidade das diversidades, como também sistematiza conceitos baseado nas experiências apagadas ou marginalizadas pelo processo colonizador, como, por exemplo, a percepção de que o conhecimento mitológico africano são “formas bioafrocentrada de existencialidades no mundo material, e para além dele” (PORTILHO, 2020: 11-12).

Dito de forma mais poética:

Evocando um protagonismo que vem de dentro, o mergulho uterino na placenta ancestral, alimentada astrofísica e metafisicamente, com magia encantada das mais belas vozes reais que são apresentadas neste espaço de afro existencialidades, tornando-me intimamente ligada a tudo que aqui me reconecta ao sentido primordial da relação comunitária que vivencio desde o momento que meu Ori³ foi parido pela vagina da deusa que possibilitou meu retorno ao Ayé⁴. (PORTILHO, 2020: 12)

Como ocorre no culto dos orixás nos diversos modelos Brasil afora, uma das principais rupturas epistemológicas existentes em relação à racionalidade moderna ocorre quando se experimenta em seus rituais, festas, comidas e danças a relação do ser humano com a natureza por meio de um “entrosamento ecologicamente sábio, visando o equilíbrio. Pois no pensamento hegemônico, a separação da natureza e o ser humano são entendidos como expressão evolutiva da espécie” (JUNIOR, 2015: 72). Promovendo uma concepção de mundo em que tudo possui uma força vital, um *axé*. Dentro de uma circularidade que não percebe um conceito de evolução de forma linear, no sentido do progresso.

Um dos maiores desafios de uma perspectiva decolonial seria pensar na dimensão civilizatória menos como uma retórica e mais através da tarefa de “pensar fazer-sendo numa concretude afroaxiológica e/ou afrofilosófica, traduzindo-se numa comportamentalidade preta existencial, nas dispersões transatlânticas” (JESUS; ALVES, 2020: 18). Uma metodologia do *Cruzo*, na interpretação a partir da observação e participação “de dentro” das tradições de

³Ori é uma palavra Iorubá que se traduz por cabeça.

⁴ Ayé é o mundo dos vivos.

matriz africana, convergindo com alguns conceitos afins (SILVEIRA, 2020). Em que a análise não proponha um debate neutro, pois é preciso colocar o próprio corpo do pesquisador dentro dos acontecimentos. No caso, revelar as próprias experiências do autor, que é iniciado como Ogan de um de vários candomblés de nação *Ketu* que existem no Brasil. E desta forma, “empreender uma filosofia que, como diria Nietzsche, seja feita com sangue, mas, como ensina Maria Navalha, com o sangue meu e do outro, o sangue que é também o das batalhas, das lutas, dos inimigos” (HADDOCK-LOBO, 2020: 9).

A casa de santo como resistência

Pensar na casa de santo como um espaço somente físico não dá conta de um pensamento *afroepistêmico*. O território é um elemento importante, pois é nele que se funda a identidades das religiões de matriz afro e onde se “guardam saberes, preservam direitos, reconhecem crenças e culturas, garantindo a igualdade” (FERRACINI, 2020: 226). Assim, a casa de santo é uma construção histórica organizada politicamente em um sentido religioso de reconstrução de uma ancestralidade africana, como também no sentido de demarcar uma luta política de resistência. Um espaço que pode ser demarcado geograficamente, mas que produz sociabilidades próprias que extrapolam as fronteiras e demarcações, pois opera em uma “dinâmica de resgate e preservação como edificadora de uma ambiência educativa, de uma pedagogia emergente” (SILVEIRA, 2004: 33).

O candomblé é um culto que se origina no Brasil, mas que tem profundas raízes africanas, nascendo no próprio processo de diáspora quando etnias inteiras foram colocadas em uma mesma senzala no período de escravidão.⁵ Evento que provocou uma intensa troca cultural entre essas várias comunidades. Onde os “ritos que eram professados nas longínquas regiões do continente africano, em termos de divindades, cânticos e culto em geral, começaram a ser conhecidos, trocados e acomodados dentro de uma mesma senzala, por grupos de procedências diversas.” (RAMOS, 2011: 17).

⁵ “As organizações religiosas com o tempo se fortalecem com a diáspora africana. Entre os povos de origem africana trazidos à força para o Brasil, encontramos hotentotes, yakas, bosquímanos, helenos, khoisan, os iorubás, jejes, bantos, haussás, congos, angolas, sudaneses, dentre outros. Cada grupo possui elementos diferenciados do ponto de vista linguístico, religião, político, social.” (FERRACINI, 2020: 224)

Entre os muitos desdobramentos desse intercâmbio está a formação/consolidação da cultura e sociedade brasileiras, fortemente marcadas, não só pelas injustiças e privações que viveram/vivem os negros, mas também pelos saberes africanos na língua, na religião, nas artes, nos hábitos, na educação familiar. Mesmo diante de todas as dificuldades impostas por esse processo colonial os negros escravizados foram capazes de materializar elementos de suas culturas no Brasil. Eles “trouxeram e aplicaram conhecimentos específicos e especializados em áreas como militar, mineração, engenharia, arquitetura, metalurgia, marcenaria, química, botânica, agricultura, pecuária e medicina.” (BRAGA JUNIOR, 2020: 12), como também preservaram uma noção de comunidade tradicional africana dentro das relações ritualísticas das práticas religiosas.

Desta forma, a resistência africana à escravidão juntou diversas visões de mundos e divindades em um acordo diplomático que recriaria um complexo território africano mítico dentro das casas de santo e os seus cultos afro-brasileiros - a representação de um território desterritorializado, reconfigurado e sintetizado, em que a resistência do negro, em não perder seu próprio sentido de humanidade, se deu na religião com o ancestral africano. Local em que, por debaixo do sincretismo aparente com os santos católicos, persistia uma origem ancestral inabalada, mesmo que configurada a novas realidades.

Essa visão de mundo presente nos Candomblés, perpassados por africanidades, é parte importante para se compreender o cidadão brasileiro, mas foi durante boa parte da história do país retratada por um ponto de vista etnocêntrico, negada como valorização de uma perspectiva europeia, do colonizador. Produzindo, até os dias de hoje, – “uma vez que as populações negras sofrem um genocídio institucionalizado, e a construção da identidade dos praticantes das religiões de matriz africana é, em alguns casos, negada e negligenciada pelo Estado” (FERRACINI, 2020: 224) – uma afro-brasilidade com marcas pulsantes na sociedade e na cultura brasileira, mas uma perspectiva que acaba por ser somente aceita em seu próprio microcosmo, relegada aos locais de culto ou a momentos de festejos populares.

Como relata Abdias do Nascimento:

A memória dos afro-brasileiros, muito ao contrário do que afirmam aqueles historiadores convencionais de visão curta e superficial entendimento, não se inicia com a tráfico escravo e nem nos primórdios da escravidão dos africanos, no século XV. Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro brasileiro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, desta forma seccionando-o do seu tronco familiar africano. A não ser em função do recente interesse do expansionismo industrial, o Brasil como norma tradicional ignorou o continente africano. Voltou

suas costas à África logo que não conseguiu mais burlar a proibição do comércio da carne africana imposta pela Inglaterra por volta de 1850. (NASCIMENTO, 2002: 327)

Portanto, o cidadão brasileiro, ao cultivar o ancestral africano através das práticas religiosas, assume conhecimentos transmitidos por gerações e reorganiza a realidade ao modificar os conceitos do indivíduo com relação ao mundo. O iniciado em seu ato religioso também produz uma resistência a essa poderosa força de invisibilidade e apagamento gerada por um Estado embranquecedor. O círculo de iniciações busca lembrar e repetir a passagem inaugural, em forma de ritual: “durante o processo, os corpos dos iniciados são transformados em verdadeiros ‘quadros vivos de regras e costumes’ (...) na qualidade de significantes dos princípios sociais” (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993: 95). Ritos como o “raspar a cabeça” iniciam o praticante na hierarquia da comunidade e é símbolo de uma forma de renascimento, de retorno à vida perpassada por uma experiência repleta de símbolos, revalorizada por conceitos e rituais que ganham vida quando o iniciado participa subjetivamente deste mundo. Projetando, desta forma, uma identidade que não precisa mais ser baseada no conceito de individualidade do mundo acidental, mas uma identidade que pode ser diversa, repleta de elementos da natureza e representações ancestrais.

Por exemplo, a formação do sujeito para os Iorubás, povo que tem ligação direta com os rituais do Candomblé no Brasil, por si só já descarta um mundo binário e fixo, erguido por uma estrutura de opostos, pois o sujeito é tripartidário, compreendido como sendo o seu corpo (*ara*), a sua mente/alma (*emi*) e a sua cabeça/ interior (*ori*) (ADEOFE, 2004). Um ser múltiplo que precisa ser perpassado por rituais para se relacionar com o presente, com os devires das subjetividades humanas que não pode ser fixado, um mundo integrado com a natureza e longe do individualismo judaico-cristão. “Assim sendo, através de rituais é possível criar vínculos compartilhados de intimidade e fortalecer a coletividade” (SOUZA; ALVES, 2020: 35).

Nesta concepção, as divindades são forças da natureza que preservam a identidade do grupo e o próprio sentido da vida, sempre mediados por elementos ritualísticos, músicas, expressões, que estão o tempo todo construindo, interpretando outro mundo que não o material, o mundo ancestral, mágico, circular. Distantes das lógicas ocidentais de progresso em que se baseia toda a ciência moderna. “Cada *Òrìṣà* ganha seus poderes de *Olódùmarè*. Esses poderes são muito específicos, fazendo com que os *Òrìṣàs* e tornem interdependentes no cumprimento de seus papéis no cosmos. Este é o valor civilizatório africano da complementaridade” (SILVEIRA, 2020: 60).

As filosofias conhecidas nas diversas tradições africanas “têm em comum a particularidade de entenderem o Universo não como uma entidade estável, fixa no ser, mas como um organismo em constante transformação e crescimento” (LOPES; SIMAS, 2020: 17). Essa visão cósmica, que rompe com uma racionalidade cartesiana, é uma das possíveis leituras em que se pauta o que poderia ser nomeado de uma múltipla filosofia africana tradicional, anterior ao domínio colonial europeu, “que fundamenta práticas e ações transplantadas para o Brasil (...) as quais até hoje influenciam, redirecionadas pelas circularidades culturais e as encruzilhadas diaspóricas, o cotidiano de comunidades afrodescendentes e eventuais agregados” (LOPES; SIMAS, 2020: 14). Uma concepção que reconhece o vínculo existente entre as pessoas e o meio ambiente, como a dívida de cada geração com os seus antepassados, e a responsabilidade com o seu legado e com o seu próximo. Pois o ser histórico proposto por essas perspectivas, é um ser de origem mítica.

Esta é uma ligação da nossa arte, que, ao contrário da arte do chamado Ocidente, tem para nós o sentido de uma vivência, natural e criativa. O alimento e expressão de nossas crenças e valores igualitários, assumimos esse poder do talento e da imaginação como o mais poderoso instrumento em nossa comunicação social e no diálogo com as nossas mais profundas raízes no espírito e na história. (NASCIMENTO, 2003:106)

O que poderia ser pensado como uma filosofia afro-brasileira se desenvolve em livros vivos, nas próprias experiências do corpo, na oralidade, na memória dos anciões, nas próprias contradições do reinventar, do recontar. E tem na figura do orixá Exu uma espécie de “canal de mediação” (AREDA, 2008: 2), sendo ele o próprio instaurador das narrativas, da própria filosofia construída na diáspora, que habita o Brasil como resistência. É Exu o desarticulador de uma visão oficial de Brasil que tenta se apropriar somente de padrões “embranquecidos”, e que desterritorializado projeta uma África que não é mais um lugar, é sempre uma outra coisa, mas não uma terceira, mas múltiplas. Ou seja, uma perspectiva o tempo todo de resistência à dominação universalizante do colonialismo europeu.

Por isso – por estar sempre fora de um lugar, ter contraditórios aspectos, ser de difícil definição –, Exu é o contraponto a um pensamento histórico marxista, baseado na dialética hegeliana, em que os movimentos históricos sempre geram sínteses na superação das contradições que levam ao progresso, evocando uma contradição diferente. Ele é a figura que não pode ser contida por uma força disciplinar centrada, pelo contrário, ele existe para que esse poder centralizador nunca seja hegemônico.

Segundo a tradição oral:

Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro. É numa peneira que ele transporta o azeite que compra no mercado; e o azeite não escorre dessa estranha vasilha. Ele matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou. Se ele se zanga, pisa nessa pedra e ela põem-se a sangrar. Aborrecido, ele senta-se na pele de uma formiga. Sentado, sua cabeça bate no teto; de pé, não atinge em mesmo a altura do fogareiro. (VERGER, 1997: 78)

Dentro da tradição das *casas de santo*, ele é o princípio dinamizador que faz a comunicação entre as energias da natureza. Ele é o próprio processo de ensino-aprendizagem ancestral, que não é sistemático, mas ligado às circunstâncias da vida. Uma dinâmica que pode parecer confusa e indisciplinada, mas é viva através de ensinamentos que se integram com as experiências vividas e ficam profundamente gravadas na memória. “Assim, qualquer incidente da vida, qualquer acontecimento trivial pode sempre dar ocasião a múltiplos desenvolvimentos, pode induzir à narração de um mito, de uma história ou de uma lenda” (BRAGA JUNIOR, 2020: 111-12), pois a imagem, ou a dança, ou as comidas, são formas de se relacionar com o divino e conseqüentemente com o mundo material, pois o divino para a filosofia africana é a natureza.

O que promove uma cosmopercepção como proposta de comunidade em que as pessoas compartilham seus dons e por consequência também recebem dádivas da natureza, dos animais, de um familiar próximo. Uma intrincada relação que Abdias do nascimento denominou de Quilombismo (2003), e que Mbah (2018) percebe contida nas sociedades comunais tradicionais africanas.

O comunalismo africano

Importante perceber que o candomblé também agrega muitas das características centralizadoras, violentas, e inúmeras vezes reflete o próprio racismo estrutural, pois a casa de santo existe dentro das lógicas do Estado brasileiro. Seus adeptos são cidadãos que sofrem em diversos instantes as marcas do que Wallace de Moraes chama de *necro-Estado colonialista*, fruto de uma sociedade colonialista, mas que tem ainda o agravante de possuir um cunho “racista, ultrajante, covarde, invasor, em que o outro, não tinha *status* de humano. Era tido como um animal” (DE MORAES, 2020: 6).

Moraes percebe que a conjuntura filosofia e política anarquista pode ser uma das formas de se lidar com esse abismo que separa os negros, e todas as suas formas de

interpretarem o mundo, das práticas que ele vai chamar de *Necrofilia Colonialista Outrocida*⁶. Podendo “não só contribuir para acurar as críticas dessas instituições, pois já faz parte de seu DNA, como também no encontro de soluções com vistas à superação dessas ações racistas” (DE MORAES, 2020: 6).

Desta forma, o autor assinala algumas das características anarquistas potentes para pensar o mundo. Como a possibilidade da ação direta, sem a necessidade da representação política. A revolução social, quando os explorados se emancipam do Estado. A propriedade coletiva dos meios de produção “possibilitando a prática dos princípios do comunalismo africano e das aldeias indígenas tal como eram antes do colonialismo” (DE MORAES, 2020: 10). A independência em todos os sentidos através da autogestão. O antiteologismo e o antimilitarismo, que geram prisões ideológicas típicas de um pensamento ocidental. E por fim:

Ajuda mútua, horizontalidade, igualdade, liberdade, abolicionismo penal, federalismo e a conseqüente negação das hierarquias, das autoridades, dos governos, do necro-Estado, das prisões são contribuições teóricas anarquistas que servem para lutar pela emancipação do jugo racista, patriarcal, militarista, igrejista, economicamente liberal, homofóbico, em uma palavra: liberdade! Para os povos escravizados nenhuma palavra faz mais sentido. Esse conceito é o mais importante para o pensamento anarquista, o mais preservado, o mais exaltado, sem ele simplesmente não há anarquismo. (DE MORAES, 2020:10)

O conceito de liberdade proposto por um viés anarquista, como ainda assinala Moraes, é diferente da liberdade liberal que é seletiva, produzindo o individualismo. Indo para outro sentido, ao pensar na coletividade, na comunidade com suas múltiplas representatividade e dinâmicas. Isso fica evidenciado quando se entende que o liberalismo econômico, mesmo com suas percepções de liberdade, fraternidade, e igualdade, “foi o combustível do regime escravista economicamente, como conviveu com ele sem nenhum constrangimento, justificando a escravização de seres” (DE MORAES, 2020: 10).

⁶“Para abreviar, o conceito de *Necrofilia Colonialista Outrocida* tem por objetivo representar várias formas de assassinar literalmente, ou psicologicamente, diversos segmentos sociais de governados da sociedade, sistemas ambientais, epistemológicos, religiosos e animais do planeta, cometendo assim o geronticídio (velhocídio), negrocídio, indicídio, pobrecídio, feminicídio, homofobicídio, transgericídio, analfabeticídio, epistemicídio, cientificídio, orixacídio, xamanicídio, ecocídio, animaticídio. Como forma de resumir todos essas posturas, chamarei de *Necrofilia Colonialista Outrocida*, cuja característica central é apresentar a crítica ao militarismo, ao igrejismo, ao nacionalismo, ao capitalismo, liberalismo econômico, ao necro-Estado. Instituições que prezam pela prática do conceito, pautadas na negação da alteridade e no narcisismo ufanista xenofóbico.” (DE MORAES, 2020: 13)

Voltando para a casa de santo, mesmo que ela reproduza essa lógica liberal no seu dia a dia, também transborda uma cosmopercepção de mundo africana, ou afro-brasileira. Impossibilitando que a centralidade do Estado, esse individualismo capitalista que reflete a sociedade brasileira, seja completamente coesa. Apontando sempre brechas, frestas afrodiaspóricas, justamente as estratégias de existir a margem que manteve essas práticas vivas. Há a todo o momento no culto essa tensão, que pode ser simbolizada, como já visto, pela figura de Exu como potência desarticuladora necessária para que a força ancestral, o axé, possa estar presente.

Ou seja, para que o poder das divindades possa existir no mundo, mesmo que simbolicamente, tem que se desconstruir o *necro-Estado colonialista*. Esse seria o poder anárquico das africanidades através de sua potência comunal, como, por exemplo, percebeu Abdias do Nascimento (2003) através do seu conceito de *Quilombismo*, em que as comunidades de terreiro resistem justamente por ter esse caráter de ajuda mútua, de descentralidade, de participação direta, uma perspectiva que já existia nas comunidades tradicionais africanas. Um conceito de comunidade onde todos fazem parte de um mesmo contexto e se ajudam, em uma integrada sensação de pertencimento. Pois o individualismo propõe um olhar sem a comunidade, em que cada um é responsável por si, por seus filhos, sua mulher, seu trabalho, enfraquece e torna vulnerável o ser humano.

Desta forma, as casas de santo funcionam como produtoras e mantenedoras de uma religiosidade que pode ser pensada através das perspectivas africanas e atuam “como efetivos centros de luta, de resistência cultural africana desde o século XVI” (NASCIMENTO, 2003: 138). Assim, “o candomblé tem desempenhado um papel básico na sustentação do espírito, das energias da resistência e das esperanças da população afro-brasileira” (NASCIMENTO, 2003: 168). Perspectivas que estão amalgamadas aos rituais e sociabilidades do culto religioso e podem ser pensados como anárquicas.

Principalmente se forem percebidas pela forma como conceituou o comunalismo africano dos autores Sam Mbah e I.E. Igariwey (2018) na obra *Anarquismo africano: a história de um Movimento*, pensando um possível anarquismo africano. Texto que faz uma importante ponte entre a teoria política europeia anarquista a as sociedades tradicionais africanas, múltiplas e diferentes entre si, mas que podem ser lidas de forma coesa. Portanto, no texto, os autores vão construir essa ligação teórica entre o que é o anarquismo europeu e as diversas práticas comunais africanas.

Portanto:

Anarquismo não é tão derivado de reflexões abstratas de intelectuais ou filósofos como é de condições objetivas nas quais se encontram trabalhadores e produtores. Ainda que alguém possa encontrar traços do seu início, o anarquismo como revolução filosófica surgiu como parte do movimento socialista mundial do século XIX. A desumana natureza do capitalismo e o sistema de Estados estimulou um desejo por construir um mundo melhor –um mundo enraizado em uma verdadeira igualdade, liberdade e solidariedade. As propensas tiranias do sistema de Estados – qualquer Estado – apoiado em capital privado, têm motivado anarquistas a insistirem na completa abolição do sistema de Estados. (MBAH; IGARIWAY, 2018: 14)

Como teoria política o anarquismo surge das lutas de classe⁷ produzida pela escravização dos trabalhadores, inspirando sempre a liberdade, portanto nasce em oposição ao capitalismo e a todas as instituições do Estado, buscando estabelecer uma ordem social baseada na liberdade individual, cooperação voluntária e comunidades produtivas autogestionadas. Uma ordem que advém de voluntária associação de grupos autogovernados. Ele não implica em ausência de organização, como é visto de forma pejorativa em diversos momentos. Pelo contrário, os “anarquistas aceitam e, de fato, respeitam a autoridade do ‘expert’ – uma autoridade de tipo diferente; pautada na ‘expertise’ e experiência, e não no poder coercitivo.” (MBAH; IGARIWEY, 2018: 22) Os pensamentos anarquistas são opostos à violência como mantenedor da ordem, mesmo que essa surja como forma de autodefesa, tendo a paz como valor principal em que os fins não justificam os meios, como se propaga na defesa de um Estado Moderno coercitivo e violento, mas os meios já são os fins.

Importante perceber o anarquismo também vai em uma direção completamente diferente do estado socialista:

O sistema de Estados não é, claro, peculiar e nem exclusivo do sistema capitalista: ele é também uma característica cardinal do socialismo de Estado, isto é, socialismo marxista representado pelos sistemas da União Soviética e da China. E o sistema de Estados, em qualquer lugar, revela as mesmas características autoritárias e hierárquicas que servem para circunscrever a liberdade do indivíduo e da sociedade como um todo. (MBAH; IGARIWEY, 2020: 20)

Diferente do socialismo que pensa mudar a realidade em um futuro revolucionário, e diferente do capitalismo que cria formas violentas de aprisionar o presente, o anarquismo olha

⁷ “Classe, neste sentido, não é somente um conceito econômico e tampouco está relacionada somente à posse dos meios de produção; ela representa de fato o insalubre montante de poder que um pequeno grupo exerce.” (MBAH; IGARIWAY, 2018: 20)

para o passado na necessidade de pensar outras formas de organizações que não se baseia na verticalidade, na universalidade, no progresso tecnocrático; mas em uma organização horizontal, pautada na descentralização, na autonomia, local e individual, igualitária e verdadeiramente democrática. Formas de organizações que já existiram⁸ em diversas partes do mundo, como nas tradições comunais africanas. “A verdadeira origem dos princípios anarquistas é longínqua. Compreendido como um modo de vida ou filosofia que se opõe a qualquer forma de governo ou controle Estatal forçado sobre os indivíduos, o anarquismo tem sido familiar para a humanidade desde os primórdios da história” (MBAH; IGARIWEY, 2020: 25).

Perspectiva que pode ser mais bem percebida quando Mbah e Igariwey comparam a educação tradicional africana com a educação colonial:

A educação africana tradicional, ao contrário, enfatiza a interdependência dos indivíduos de uma comunidade e não a competição entre eles. Isto inculca uma consciência social de grupo e promovia um espírito igualitário; o que naturalmente acarreta em esforços comuns e compartilhamento dos produtos produzidos. Por outro lado, a educação colonial enfatizou o individualismo e fez da existência social algo competitivo. O espírito comuna foi suplantado por conceitos de “eu” isolado e ambicioso, materialismo e desejo desenfreado por dominação. Consequentemente, a África tem se tornado um continente de grupos atomísticos, antagônicos e competitivos extremamente comprometidos com lealdades tribais e dominados por visões etnocêntricas. (MBAH; IGARIWEY, 2020: 108)

O que permite também fazer uma relação direta com uma pedagogia existente nos ritos afro-brasileiros. Práticas que se desenvolvem na valorização dos ancestrais, em uma lógica de aprendizagem circular, onde a oralidade promove a interação do mundo sagrado e seus mitos e arquétipos, com o mundo material. “O candomblé, nas suas diversas filiações, se constitui num alicerce sólido de sustentação sociocultural do *ethos* africano” (SILVEIRA, 2004: 110). Um sólido alicerce simbólico que é passado de geração em geração como forma de resistência do povo negro frente às adversidades encontradas no decorrer da história do país.

Nesta perspectiva, o silêncio, por exemplo, é um ato pedagógico presente nos terreiros de candomblé, em que a escuta do sensível é um mecanismo, uma linguagem através da experiência, da vivência. De um caráter fluido e opaco, “significando muito mais do que a

⁸ “Entretanto, foi somente a partir de 1840, quando o escritor francês Pierre-Joseph Proudhon escreveu *What is Property?* que o anarquismo moderno surgiu como força no pensamento social. Proudhon rejeitou as leis e a autoridade em todas as suas ramificações e pela primeira vez adotou a palavra anarquismo como um termo positivo. Ele defendeu uma sociedade sem governo e usou a palavra anarquia para descrever isto.” (MBAH; IGARIWAY, 2020: 26).

visão cartesiana empresta ao termo análise” (SILVEIRA, 2004: 41). Um diálogo, uma pedagogia existencial que transmite conhecimentos através de outros dispositivos que não é a clássica postura racional elaborada pela pergunta, mas pelas relações integradas na comunidade.

Outro ponto de tensão entre o Estado e uma perspectiva comunal africana está no próprio sentido de religião. A comunidade tradicional africana elabora uma religião que promove a integração do indivíduo com a natureza, diferente do ocidente que incorpora à religiosidade “características hierárquicas e autoritárias similares como o Estado e as corporações, e sua ideologia e instituições são igualmente antitéticas a questões individuais de liberdade e igualdade” (MBAH; IGARIWAY, 2020: 24).

Mbah e Igariwey percebem que a religião é uma característica importante para a vida tradicional africana, e que também produz aspectos conservadores e reacionários. Tanto que em determinadas comunidades a quebra de algum interdito religioso pode causar consequências terríveis. Produzindo também um controle coercitivo, em alguma medida, sobre as subjetividades da comunidade, mas que operam no sentido comunal, mantendo uma proposta de unidade cultural. “O padrão de crença religiosa era em grande medida baseado na cultura, e se expressava através de mitos em torno de questões sobre a vida e a morte” (MBAH; IGARIWEY, 2020: 112). Muito diferente da dominação Judaico-cristã, que rapidamente usa todo o seu poder reacionário para excluir o diferente.

Ou seja, a religião tradicional existe num imbricado esquema de solidariedade e identidade, que variando de comunidade para outra, seque poderes mais ou menos reacionários. Como nas comunidades religiosas afro-brasileiras que não existe uma regra fixada de como se exercerá essa dinâmica, podendo existir líderes religiosos mais centralizadores que outros. A questão é que o próprio rito religioso acaba por operar em um sentido integrado, múltiplo.

Neste sentido, é importante assinalar que o anarquismo não é contra a religiosidade, mas contra a religião que surge como pilar de uma violenta força aniquiladora de outro, hierarquias autoritárias, patriarcais que dominaram pela violência, o medo e a irracionalidade.

Em um sentido liberal, pensado nas formas de se viver capitalistas, o anarquismo surge como sinônimo de caos e de violência. Uma perspectiva que já foi percebida neste texto como equivocada. Uma relação que pode ser pensada, no esforço que este artigo faz de pensar

as religiosidades afro-brasileiras, na figura deturpada de Exu. Uma entidade, um orixá que tem origem iorubana, que se revela como uma importante interpretação do mundo ancestral, mas demonizado por uma perspectiva Judaico-cristã, *igrejista*, colonial. Sendo, desta forma, lido como inferior, malvado, violento, irracional e demoníaco. Neste sentido, Exu pode ser entendido como um ancestral anarquista, aquele que sempre propõe a desintegração do Estado e, por isso, da mesma forma como as teorias anárquicas, ele é colocado de lado, excluído.

Percepções contra hegemônicas no espaço sagrado

Neste ponto do texto, se abre um espaço para colocar na escrita a voz do pesquisador, em um breve relato de suas vivências dentro de uma comunidade religiosa afro-brasileira. Operando de forma decolonial, como propôs a metodologia. Portanto, permitindo que se coloque em primeira pessoa, sem artifícios literários de uma invisibilidade neutra esperada em um trabalho de viés acadêmico, o relato particular do escritor. Rompendo propositalmente a imagem de um pesquisador eurocentrada, e de forma anárquica e *exúlica* apresenta uma perspectiva única, desarticuladora de um pensamento universal de progresso.

Minha experiência em uma casa de santo se inicia ainda jovem tendo uma mãe iniciada. Mas só na fase adulta que realmente renasço como filho de santo, e conseqüentemente confirmo o meu cargo de Ogan. O que me permite encontrar, experimentar, vivenciar, muitas situações que corroboram para a perspectiva apresentada neste artigo: de que há nos rituais, como também nas vivências do dia a dia das casas de santo, esse aspecto anárquico, comunal, que se relaciona numa dinâmica às vezes confusa, mas que pode ser traduzida em resistência política, com um estado oficial brasileiro. Ou seja, a casa de santo que conheço, e a que se mostra para mim, apresentam essa imbricada relação de autoridade, centralidade, convivendo com a desarticulação dos poderes, das hierarquias verticais inerentes a toda uma múltipla filosofia afrodiaspórica.

Por outro lado, não se pretende nesta breve reflexão expor os segredos restritos aos iniciados através da explanação dos ritos, e práticas religiosas. Muito menos apresentar uma descrição de como funciona a casa de santo, caminho que pode estar presente em uma pesquisa maior. Mas propor pequenos relatos que possibilitem entender que *a vida de santo*, ou seja, as sociabilidades existentes nesses locais sagrados, coabitam, operam, dois espaços

simbólicos, entre o Estado na sua forma mais violenta e um anarquismo *exílico*, promovido pela necessidade de se desarticular o que está a princípio certo, firme, rígido, coeso.

As múltiplas comunidades que compõem um aglomerado afro-brasileiro têm suas particularidades e regras diferentes entre si, são produtoras de identidades diversas, e não formam uma unidade como a religiosidade cristã. Apesar de se reconhecerem dentro de uma perspectiva africana, com diversas semelhanças (divindades, rituais, cargos, comidas roupas). No meu caso, sou iniciado no candomblé da nação ketu, que pela tradição oral se refere a uma cidade que hoje se localiza na república do Benim, um dos muitos povos que respondiam pela cultura Iorubá. Ou seja, cada comunidade vai ter em sua diversidade a dinâmica de se regular de acordo com a sociabilidade dos adeptos e das tradições e ritos por elas incorporados.

Por exemplo, apesar da casa de santo ter uma figura centralizadora, há uma enormidade de cargos e funções que enfraquecem esse poder dominante. Minhas experiências, e escutas, e andanças pela cultura dos orixás iorubanos no Brasil, nas poucas casas de santo que tive o privilégio de entrar (poucas pois a quantidade em todo o Brasil é enorme), apresentam essa centralidade na figura dos pais de santo. Indivíduos que em certos locais podem exercer um poder regulador, mantendo uma rígida organização hierárquica. Como podem ser somente figuras de respeito, sem tanto poder de comando, pois seu poder pode estar dividido por outros participantes, como as *ekedis*, os *ogans*, os *ebomis* (mais velhos).

O pai de santo, que em iorubá é chamado de *babalorixá*, tem a responsabilidade de responder pelo orixá, cultivar esta divindade, e não necessariamente controlar o espaço como um estadista moderno. O interessante é que na cultura ioruba ele é responsável por um culto específico, e suas denominações são compartimentadas com outros sacerdotes, como o *babalossain* (responsável pelo culto as folhas), o *babalaô* (responsável pelo culto de Ifá), e muitas outras figuras, que no Brasil se centralizam em uma ideia universalizante de pai de santo. Um movimento que deixa explícitas as marcas ocidentais nas práticas afrodiáspóricas.

Um rápido olhar nos locais de culto acessados por mim permite analisar que não existe uma regra, um manual de como se deve organizar socialmente as dinâmicas de uma casa. Existe uma tradição oral, imprecisa, e por isso reconfigurada por cada grupo. Potência oral que justamente reforça essa ideia de descentralidade. Por mais que existam livros que discursam sobre a história, a prática, os segredos; trabalhos acadêmicos, filosóficos, nada

substitui o poder do momento em que a oralidade marca o indivíduo, em que a palavra dita, em sua entonação e tonalidade, atinge o corpo do outro. Uma lógica de conhecimento que comunga muito mais com o sensível, o estético, e por isso é imanente ao mundo, a experiência. Do que um conhecimento hermético, metafísico, racional.

A escuta das vozes do terreiro pode aparecer, desta forma, nesta breve reflexão. Em um relato presenciado por mim, mas recontado pelos próprios participantes, uma *ekedi* presenciou um *ogan* ser maltratado pelo pai de santo durante algumas funções da casa. O homem que se sentiu humilhado era importante para o ritual por ser um *Axogun*, aquele responsável pelos sacrifícios. Ele ficou tão nervoso e chateado que quase foi embora. A *ekedi*, conhecendo os rompantes de fúria do zelador da casa, conversou com ele e o convenceu a não ir embora, esperar. Mais tarde, na festa de Candomblé, o orixá do pai de santo incorporado se colocou nos pés do *ogan*, demonstrando que ali quem comandava era a ancestralidade.

Por mais que não se acredite que uma força divina pode incorporar em um indivíduo, pois esta crença está no domínio da fé, o que se pode perceber no ocorrido é que mesmo em momentos de uma violência centralizadora, – afinal os indivíduos que comungam essa vivência religiosa, também vivem suas vidas dentro das lógicas hegemônicas e acabam por projetar esse poder autoritário – outros elementos da sociabilidade do terreiro agem para desarticular essa centralidade. No caso, consciente ou não, o pai de santo acaba por reconhecer o *ogan* como parte integral da casa em um ato corporal de submissão. Não se trata de achar quem estaria com a razão, mas de entender que o Estado autoritário, que oficialmente se revela no Estado brasileiro, faz parte da casa de santo, e seus adeptos não podem fugir desta realidade. No entanto, dentro dessa rede de relações sempre vão existir brechas anárquicas. Por fim, a *ekedi* ainda revela que depois deste ato era como se nada houvesse acontecido.

Em um outro momento, que desta vez não participei, e em outra casa de santo, essa mesma *ekedi* conta que estava dançando em uma festa religiosa com um indivíduo incorporado em seu orixá. Pelo fato de a pessoa incorporada ser uma pessoa reconhecida como importante pela comunidade, outra figura da casa, que tinha relações familiares com o pai de santo desta respectiva casa, tomou o lugar da *ekedi* na dança. Reivindicando sua importância na hierarquia da casa e se colocando no lugar de destaque. No entanto, orixá (ou o indivíduo incorporado) parou e não quis mais dançar, só aceitando a *ekedi* na dança.

Situação que demonstra uma hierarquia nas sociabilidades de uma casa de santo, que a princípio é rígida, verticalizada, mas pode ser também desarticulada em diversos momentos.

Afinal, mesmo que a casa de santo tenha no seu comando um regente, no sentido de ter em suas mãos uma autoridade centralizada, que tenta através de diversos mecanismos, como a força, manter seu poder; as próprias práticas e rituais propagados pela tradição dos terreiros acabam por colidir com essa autoridade. Pois, os rituais, a mitologia, as diversas formas de interpretar os orixás, o tempo todo rompem com uma lógica linear, disciplinadora. A própria razão de existir de um terreiro é ser esse ponto de crise, essa outra experiência que foge das práticas oficiais de um estado racista e autoritário. O que faz lembrar Mbah:

Em lugar da sociedade organizada em classes e marcada por hierarquia e autoridade, o anarquismo advoga em nome de uma sociedade autogestionada e independente baseada na cooperação, associação voluntária de ajuda mútua, e desprovida de governo (por exemplo, coerção). Em tal sociedade, a posse dos meios de produção não é preservação exclusiva de nenhum indivíduo ou grupo, e trabalho assalariado não existe, permitindo ao indivíduo ampla liberdade e iniciativa para o total desenvolvimento. “Não haverá semideuses, mas também não haverá escravos. Semideuses e escravos se tornarão homens; o primeiro terá que descer do Olimpo, e o segundo terá que subir consideravelmente.” Na ampla varredura da história, o anarquismo vai tomar seu lugar de ordem social fundada e orientada para o pós-capitalismo, sociedade pós-governo. (MBAH; IGARIWAY, 2020: 112)

Claro que o trecho se refere a uma sociedade anarquista, que como visto anteriormente no artigo, podem ser pensadas em uma estreita ligação com as formas de sociabilidades comunitárias tradicionais em África. No entanto, esse trecho vem sempre a minha cabeça quando lembro dos relatos apresentados. Em que em breves momentos esse quadro anarquista se configura como devir, como subjetividades aberrantes. Se pensadas na forma como o estado tenta de todas as formas garantir e controlar as subjetividades dos indivíduos. Potencialidades que existem e resistem na casa de santo.

Conclusão: para uma possível prática libertária

Pensado em uma perspectiva teórica liberal, o candomblé surge quase como um vírus, um *bug* no sistema capitalista. Mas articulado de forma decolonial e libertária, um potencial antídoto para uma sociedade injusta e racista. Compactuando com Abdias do Nascimento (2003) não se trata de esquecer a escravidão, de se apagar a dor da violência, mas deixar ela exposta, pois ela é parte do que é ser negro no Brasil.

Neste sentido, a casa de santo é o oposto do esquecimento que tenta se avantajear em políticas de embranquecimento, de uniformização das subjetividades através de uma epistemologia eurocêntrica, colonial. O candomblé, o samba, a umbanda, e as mais diversas manifestações brasileiras são um importante lugar de memória, mesmo que mítica, que não deixa a ancestralidade se apagar, nem mesmo sob a injúria que foi a escravidão. Pois este infeliz passado ainda está presente no dia a dia do brasileiro, como marca de um racismo estrutural que destrói famílias, jovens, sonhos, desejos, humanidades. Deve ser lembrado projetando e potencializando um homem negro rebelde, no sentido contra hegemônico, um homem negro consciente que ainda precisa se libertar das amarras da escravidão, sem esquecê-la. Como também um homem branco que entende a necessidade desta ruptura, do fim de uma tal irracionalidade que o próprio colonialismo só consegue justificar pela violência.

Violência que o candomblé não coloca como estratégia, como também não é estratégia própria de uma perspectiva anarquista, o que não faz dos indivíduos que operam neste sentido pacifistas. “O modo de combater tal violência repressiva não é através de terrorismo ou pela criação de organizações militares hierárquicas, mas sim através da criação de comunidades de defesa e organizações educacionais que estarão dispostas a defender suas próprias estruturas sociais” (MBAH; IGARIWEY, 2020: 22). De forma como defendeu Abdias do Nascimento (2003) em seu *Quilombismo*, ao constatar que o negro escravizado nunca foi pacífico, mas privilegiava ações rebeldes que beneficiassem a comunidade, como a criação de quilombos, ou a união em irmandades religiosas, perspectiva que mais tarde funda as casas de santo.

Escravidão não significa para nós um vocabulário petrificado nas páginas da História. Não é longínqua nem abstrata. Antes é uma palavra que nos devolve parte viva e dinâmica da nossa própria carne e espírito: os nossos antepassados, a violência que eles sofrem é a violência que tem se perpetuando em nós, seus descendentes. A opressão de ontem forma uma cadeia no meu espaço, uma sequência ininterruptamente, no tempo, e das feridas em nosso espírito, nos vêm as vozes da esperança. Embalados na esperança, os negros brasileiros não perdem sua alegria e este gosto de cantar e de dançar a vida, e assim se preparam para os momentos de luta mais difícil que virá. (NASCIMENTO, 2003: 121)

Desta forma, é possível pensar nas diversas práticas sociais existentes nas casas de santo através de uma proposta de anarquismo comunal que se origina da manutenção de tradições africanas reinterpretadas pela sociedade brasileira. Propostas que rompem com a hegemonia do capital através de uma perspectiva descentrada e plural de ajuda mútua. Pois a resistência africana no Brasil foi impossibilitada na esfera de uma macropolítica pelas máquinas de guerra coloniais, mas se espalha como raízes, rizomas, que por debaixo da terra, à margem da visão periférica, produziram uma poderosa micropolítica. Política que mesmo

sem poder criar forças para mudar por completo um estado assassino e intolerante, possibilitou a permanência de uma visão de mundo paralela e possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADEOFE, Leke. (2004) Personal Identity in African Metaphysics. In: BROWN, Lee (ed.) African Philosophy. New and Traditional Perspectives. New York: Oxford UP.

AREDA, Feipe. (2008) Exu e a reescrita do mundo. Revista África e Africanidades - Ano I - n.1 – maio. 2008 - ISSN 1983-235

BRAGA JÚNIOR, Geraldo. (2020) Educação tradicional africana e lei 10.639/03: em busca de diálogos entre Benin e Brasil. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 12, n. Ed. Especial, p. 109-125, abr. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/856>>. Acesso em: 20 maio 2020.

DE MORAES, Wallace. (2020) A necrofilia colonialista outrocida no Brasil. Revista Estudos Libertários (REAL), UFRJ, VOL. 2. N º3; ED. ESPECIAL Nº1.

FERRACINI, Rosemberg Lopes. (2020) Aprendendo com a comunidades-terreiro em Palmas-TO na luta antirracista. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 12, n. Ed. Especi, p. 221-242, abr. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/863>>. Acesso em: 20 maio 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael (2020) Maria Navalha e a Filosofia Popular Brasileira - um “trabalho” de campo. Revista Calundu –Vol.4, N.2.

JESUS, OlorodeÒgìyánKálàfóJayro Pereira de. ALVES, Míriam Cristiane. (2020) Apresentação In: ALVES, Miriam Crsitine; JESUS, OlorodeÒgìyànKálàfóJayro Pereira de (Orgs.). A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. Porto Alegre: Rede Unida.

JUNIOR, Luiz Alberto Chaves. (2015) Identidades candomblecistas em foco: a história de vida como axé pedagógico. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio.(2020) Filosofias africanas: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MBAH, Sam; I. E., IGARIWAY. (2018) Anarquismo africano: a história de um Movimento. Tradução Pedro Gomes de Souza Barros; prefácio Alessandra C. Moraes — Rio de Janeiro: Rizoma.

NASCIMENTO, Abdias do. (2002) O Quilombismo. Brasília. Fundação Palmares/OR Editor Produtor.

PORTILHO, Kaká. Prefácio. (2020) Prefácio. In: ALVES, Miriam Crsitine; JESUS, OlorodeÒgìyànKálàfóJayro Pereira de (Orgs.). A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. Porto Alegre: Rede Unida.

RAMOS, Eurico. (2011) Revendo o Candomblé: Respostas às mais frequentes perguntas sobre religião. Rio de Janeiro: Mauad X.

SANTOS, Juana Elben dos; Mestra Didi. (1994) A religião nagô, geradora e reserva dos valores culturais no Brasil. Bahia Análise e Dados, o Negro. Salvador, v.3, n. 4, p. 47-55.

SANTOS, Juana Elbein dos. (2020) Osnagó e a morte: pàdé, àṣṣèṣè e o culto égún na Bahia. 11. ed. Petrópolis: Vozes.

SILVEIRA, Marialda Jovita. (2004) A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé /Marialda Jovita Silveira. – Ilhéus, Ba:Editus, 2004.

SILVEIRA, Hendrix Silveira. (2020). Afroteologia do Oró. In: ALVES, Miriam Crsitine; JESUS, OlorodeÒgìyànKálàfóJayro Pereira de (Orgs.). A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. Porto Alegre: Rede Unida, 2020.

SOUZA, Monique Navarro; ALVES, Míriam Cristiane (2020). Discursividades amaorosas: agenciamentos éticos africanos e descoloniais. In: ALVES, Miriam Crsitine; JESUS, OlorodeÒgìyànKálàfóJayro Pereira de (Orgs.). A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. Porto Alegre: Rede Unida.

VERGER, Pierre Fatumbi.(1996) Orixás. Salvador: Corrupio.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco. Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. (1993) A Galinha D´angola, iniciação e identidade na cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas.