

NAÇÃO LADINO-AMEFRICANA: ENTRE A MODERNIDADE QUE RACIALIZA E A FRESTA QUE RETERRITORIALIZA O CORPO NOS TERREIROS DO BRASIL

MIRELLA ROCHA

NAÇÃO LADINO-AMEFRICANA: ENTRE A MODERNIDADE QUE RACIALIZA E A FRESTA QUE RETERRITORIALIZA O CORPO NOS TERREIROS DO BRASIL

LADINO-AMEFRICAN NATION: BETWEEN THE MODERNITY THAT RACIALIZES AND THE CREVICE THAT RETERRITORIALIZES THE BODY IN THE *TERREIROS* OF BRAZIL

MIRELLA ROCHA¹

mirellafr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5767-8715>

Resumo

O artigo debate a ideia de nação em América Ladina, realizando a crítica do mito da modernidade com base na racialidade e no racismo que a sustentam, bem como caracteriza e defende o seu contrário, a “nação da fresta”, construída a partir de diferentes matrizes no candomblé brasileiro, em que a cultura, a identidade e a reterritorialização do corpo e da subjetividade negra restituem a vida para povos de terreiro no Brasil. Trata-se de estudo teórico de cunho argumentativo, metodologicamente referenciado na dialética terreirizada e desenvolvido a partir da contribuição de autores do pensamento social crítico latino-americano e do pensamento social negro, brasileiro e quilombola de orientação contracolonial. O texto conclui enfatizando a importância da estratégia simbólica e político-afetiva negra, dos corpos regidos pela alegria, da pulsão de vida e da possibilidade do encantamento, expressa nos ritos presentes nas roças e nos terreiros, mas também no samba e outras expressões culturais.

Palavras-chave: Nação. Modernidade. Racialidade. Terreiro. América Latina.

Abstract

The article debates the idea of nation in Latin America, performing a critique of the myth of modernity based on the raciality and racism that sustain it, while also characterizing and advocating for its opposite, the “Crevice Nation,” constructed from different matrices in Brazilian Candomblé, where culture, identity, and the reterritorialization of the black body and subjectivity restore life

¹ Neta da Graciana, Yawô no Ylê Asè Egi Omin, pelas mãos de Wanda d’Omolu. Professora na Escola de Serviço Social da UFRJ, tutora do PET Povos de Terreiro e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Coordenadora de Extensão do Neabi.

to terreiro peoples in Brazil. It is a theoretical study with an argumentative approach, methodologically referenced in terreirized dialectics, and developed from the contributions of authors of critical Latin American social thought and black social thought, Brazilian, and quilombola, with a counter-colonial orientation. The text concludes by emphasizing the importance of the black symbolic and politico-affective strategy, of bodies guided by joy, the drive for life, and the possibility of enchantment expressed in the rituals present in terreiros but also in samba and other cultural expressions.

Keywords: Nation. Modernity. Raciality. Terreiro. Latin America.

Introdução

Bará Olóòòn òwa fún àgò²

A análise que desenvolvemos neste texto, propõe-se a criticar a ideia de nação que se consolidou em *América Latina* (Gonzalez, 1988), construída a partir do mito da modernidade, a qual tem na racialidade e no racismo um eixo estruturante de dominação, funcional à acumulação de capital em escala global e à persistência do domínio branco na esfera política e epistemológica da vida social. Essa crítica é mobilizada como pano de fundo para caracterizar o seu contrário, em nossa³ hipótese, um contratempo e uma ética reinventada a determinar a nação da fresta, construída a partir de diferentes matrizes no candomblé brasileiro, capaz de fomentar cultura, identidade e reterritorialização do corpo negro, restituindo assim a vida a povos de terreiro no Brasil.

O intento ético-político deste escrito é defender terreiros de candomblé para além do sentido religioso estrito, reafirmando seu sentido simbólico, pedagógico, político, epistemológico, cultural, social, familiar e sobretudo coletivo-comunitário, demarcando-os como espaços de reexistência do ser negro, na contramarcha do racismo e do genocídio que marcam o *éthos* da formação social brasileira (Moura, 2014).

A ideia de nação, fio condutor do debate, se dá como uma brincadeira evocada por Exu, divindade do panteão iorubá que, para Luz (2003, p. 50), é o “transportador das oferendas rituais (...) responsável pela circulação de axé que dinamiza o ciclo vital. Toda ação e movimento, portanto, depende da atuação de Exu”. Como grande senhor do movimento, da comunicação e na condição de ser brincante – entre muitas outras qualidades – evocamos aqui a alegoria presente no *itán* “O chapéu de duas cores”,⁴ em que um homem observa a situação apenas

² Saudação e pedido de licença a Exu, senhor dos caminhos

³ O texto é de autoria individual, no entanto o eu-narrativo transita entre a primeira pessoa do singular e do plural, pois no complexo epistemológico afropindorâmico a pessoa nunca é-está sozinha, eu-indivíduo atomizado, mas é-está composta pela família corpo-coletivo a família ancestral-espiritual e tudo que nos constitui como sistema vivente.

⁴ A palavra nagô *itán* designa não só qualquer tipo de conto, mas especialmente histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra. Ressalto que ouvi o referido *itán* sobre o chapéu de duas cores dos mais velhos no terreiro,

pelo lado vermelho do chapéu, e outro apenas pelo lado preto do chapéu, trazendo importantes ensinamentos críticos sobre a ontoepistemologia única universal de algo. É nesse sentido que defendo que a ideia de nação em América Latina não é tão somente uníssona expressão da forma social racista (Sodré, 2023), mas é também a nação da fresta, que brotou na experiência político-afetivo-comunitária dos povos de terreiro, particularmente no Brasil.

Trata-se de estudo teórico de cunho argumentativo, que anda pelos trilhos da história a contrapelo, inspirada em Walter Benjamin e no caboclo da Pedra Preta (Simas, 2020), e da dialética pela qual “sendo a terra circular e o sol um disco, está no mar”, nos termos de Beatriz Nascimento em *Ôrí* (Nascimento, 2018, p. 332-333). O tema é desenvolvido contando com a contribuição do pensamento social crítico latino-americano e do pensamento social negro, brasileiro e quilombola de orientação contracolonial.

Como singela representante do que nos debates teórico-políticos dos botequins e das ruas convencionaram denominar marxismo-caboclo, destaco, contudo, que a mencionada perspectiva histórica e dialética não se pretende materialista, mas terreirizada, ao passo que abarca o realismo mágico-exusíaco do nosso continente moreno, e Exu é aquele que matou um pássaro ontem com a pedra que arremessou hoje. Assim, um importante sentido deste texto é a crítica radical da ideia de progresso como consequência linear do passado, bem como a denúncia do *éthos* aparentemente civilizatório e essencialmente racista da modernidade que a estrutura, visando contribuir com o debate epistemológico-filosófico-ontológico e político-poético dos terreiros, no contratempo da perspectiva citada.

Cabe destacar que o artigo é parte dos estudos desenvolvidos no âmbito do projeto de pesquisa “Psicologia política do racismo na formação social brasileira e a reinvenção do corpo-potência arkhé-axé”, que desde 2021 conta com aporte do FNDE/MEC por meio do

saberes orais transmitidos num contexto pedagógico coletivo-comunitário que não cabe em referência acadêmica.

financiamento do Programa de Educação Tutorial (PET), grupo Povos de Terreiro e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), sob minha tutoria; bem como da própria vivência de terreiro, como yawo no Ylè Asé Egi Omin, filha de Ya Wanda d’Omolu, a quem devo meus agradecimentos e respeitos, assim como aos mais velhos e mais novos dessa comunidade.

Padê: nação ladino-amefricana

- Energia nuclear, o homem subiu à lua
 - É o que se ouve falar, mas a fome continua
 - É o progresso, Tia Clementina
 - Trouxe tanta confusão, um litro de gasolina por cem gramas de feijão
- Clementina de Jesus, 1977

A ideia de uma Macondo peninsular prevaleceu durante muito tempo, inspirada no mapa arbitrário que José Arcádio Buendía desenhou quando regressou da sua expedição. Traçou-o com raiva, exagerando de má-fé as dificuldades de comunicação, como castigando-se a si mesmo pela absoluta falta de noção com que escolhera o destino de sua marcha. “Nunca chegaremos a nenhum lugar”, lamentava-se para Úrsula. “Aqui vamos apodrecer em vida, sem receber os benefícios da ciência”

Gabriel Garcia Márquez, 2012

O pontapé desta análise é desatar o nó que torna possível falar de nação em um continente tão diverso. Para tal, começamos com uma encruzilhada em que a música de Candeia, brilhantemente interpretada pela Rainha Quelé e a Mineira Guerreira encontra com Gabo,⁵ um dos principais autores do chamado realismo mágico latino-americano. O tema? Algo que nos homogeneiza: a fixação desenvolvimentista pelo progresso.

No samba o tema do progresso aparece como o responsável por um tanto de confusão, fazendo um paralelo entre as necessidades do estômago – o quilo de feijão, a fome – e as necessidades da acumulação de capital, expressas no desenvolvimento técnico-científico – a energia

⁵ Apelido de Gabriel García Márquez, escritor colombiano que ganhou o Nobel de literatura em 1982.

nuclear, o litro de gasolina. Na sequência da música há o contraponto do homem civilizado com a prática da vadiagem: “não vadeia, Clementina/fui feita pra vadiar!”.

É sabido que a vadiagem era crime tipificado no artigo 399 do Código Penal de 1890⁶ – a primeira grande legislação brasileira após proclamada a República de 1889, a qual demarca o caráter do Estado Pelourinho (Carraro, Rocha, 2021) erigido nessas latitudes, posto que a Constituição Republicana é de 1891 – justamente porque um corpo dissidente negro ou indígena vadio, que gira, que dança, que ginga é um corpo que reinventa uma experiência outra de vida, fora da lógica civilizatória marcada pela chibata, pela submissão, pela superexploração da força de trabalho e pelo desencantamento.

Segundo Nascimento (2020), a malandragem, a vadiagem e a vagabundagem são valores, saberes e práticas contracoloniais, construídos no deslize, em nossa constante busca de jeitos próprios de ser, caminhar, lutar e pensar na contracorrente da ideia de progresso euro-ocidental burguesa, historicamente construída sobre nossa subalternização. É nesse sentido que o samba de Candeia evoca o espírito encantado de Clementina, em contraposição ao homem civilizado e sua representação, o qual aparece como “diplomado”, mas em essência “é pior do que selvagem”.

A partir do samba firmamos então nosso primeiro ponto: o ímpeto da modernização desembarcou em Pindorama – que nos termos de Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019) é expressão tupi-guarani para designar esta terra – na aurora da República vestido de positivismo científico e civilizatório, fortemente marcado pela eugenia. Por aí temos uma pista sobre a nação que se pretendia construir: dinamizada pelo progresso, deixando para trás o Brasil arcaico, escravista e incivilizado. Para seguir com nossa argumentação, aqui cabe retomar o ponto inicial destes

⁶ [Capítulo XIII – Dos Vadios e Capoeiras] Art. 399. Deixar de exercer profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meio de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes: Pena – de prisão celular por quinze a trinta dias (Brasil, 1890).

escritos, tematizando como aparece o progresso no trecho literário que aqui cruzamos com o samba.

No pedacinho transcrito do Gabo, fica evidente que em um continente condenado a “não desfrutar dos benefícios da ciência”, o desenvolvimento histórico real dos povos nessas latitudes, tal qual a história da família de Macondo, aparece como “uma engrenagem de repetições irreparáveis, uma roda giratória que teria continuado dando voltas até a eternidade” (Márquez, 2012, p. 428), em trajetórias marcadas por “progressos ilusórios” – indicando um dos nós de nossa solidão. Para Cueva (1993, p. 39-40),

A concepção "circular" do tempo em *Cem anos de solidão*, da qual tanto se falou, deve ser situada em outro nível: na percepção dos personagens, que na realidade concebem o mundo como um ciclo de repetições permanentes, e na tentativa do autor de apontar certa estagnação das forças produtivas. No entanto, aqui é preciso ter muito cuidado para não ver em Macondo a materialização de uma instância puramente pré-capitalista. No fundo, o que há é uma combinação de dois elementos: a ideia de circularidade que efetivamente corresponde à modalidade de reprodução não ampliada, característica das formas pré-capitalistas, mas associada a uma sensação de "avançar retrocedendo", que decorre da percepção dos ciclos típicos do capitalismo subdesenvolvido e dependente, com sua trajetória feita de progressos ilusórios e modernidades efêmeras, alternados com prolongados períodos depressivos durante os quais nossos povos pareceriam "afundar sem remédio no pântano do esquecimento".⁷

Partindo do encontro que promovemos entre Candéia e Gabo – os quais nos apresentam uma ideia de progresso ilusório, confuso e contraditório, como marca da percepção da lógica do desenvolvimento

⁷ Nessa e nas demais citações de textos em idiomas estrangeiros, a tradução é própria. No original: *La concepción "circular" del tiempo en Cien años de soledad, de la que tanto y tan ligeramente se ha hablado, hay que ubicar por ende en otro nivel: en la percepción de los personajes, que en realidad conceptúan el mundo como un ciclo de repeticiones permanentes, y en el intento del autor de señalar cierto estancamiento de las fuerzas productivas. Mas, aquí hay que tener mucho cuidado de no ver en Macondo la plasmación de una instancia puramente precapitalista. En el fondo, lo que hay es una combinación de dos elementos: la idea de circularidad que efectivamente corresponde a la modalidad de reproducción no ampliada, característica de las formas precapitalistas, pero aunada a una sensación de "avanzar retrocediendo", que se deriva de la percepción de los ciclos típicos del capitalismo subdesarrollado y subalterno, con su trayectoria hecha de progresos ilusorios y modernidades efímeras, alternados con prolongados períodos depresivos durante los cuales nuestros pueblos parecerían "hundirse sin remedio en el tremadal del olvido".*

do subdesenvolvimento (Gunder Frank, 1973) em nosso continente – defendemos como pressuposto teórico-político inicial que é possível falar em nação latino-americana ou melhor, “ladino-amefricana”. Mas como seria plausível homogeneizar esse tanto de país tão diverso numa única leitura?

Gonzalez (1988, p. 76-77) ao explicar a categoria político-cultural da “amefricanidade”, delimita o imperialismo como marco e infere que o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico de cada país, ao posto que

incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. (...) Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo (...) Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de denominação é o mesmo, ou seja, o racismo.

Na esteira dos meus aprendizados a partir dos estudos de Gonzalez (2018) e Ferreira da Silva (2022), defendo que a experiência compartilhada de formação socioeconômica baseada em séculos de colonialismo, escravização, violência, espoliação constituiu a base material-espiritual histórica sob a qual se estruturou o capitalismo dependente em todo o continente. Não menos importante, partilhamos também o espelhamento e a ancoragem dessa base econômica material-espiritual comum no plano ideocultural político-coletivo e emocional-afetivo individual por meio da estruturação de um sistema de domínio fundamentado na analítica da racialidade e no racismo, a hierarquizar corpos, valores, saberes e modos-de-ser-estar no mundo.

Tais processos se estruturam a partir de uma mística civilizatória que em última instância é a espinha dorsal da ideia de nação em nosso continente moreno e contexto da expansão imperialista: o mito da modernidade.

Chapéu vermelho: o ebó do moderno ou racialidade e racismo na base do mito da modernidade

A partir da cosmopercepção ioruba entendemos ebó como prática ritualística de trocas que visa reorganizar e harmonizar o ser com as forças cósmicas da natureza. Ebó, como uma das categorias centrais desse complexo filosófico, pode ser entendido como oferenda ou sacrifício que visa quebrar a acumulação e detenção do poder, provocando a restituição, a reparação e o equilíbrio capaz de impulsionar e movimentar a vida. Segundo Luiz Rufino (2019, p. 87), “o ebó opera também como um princípio tecnológico, uma vez que é a partir dele que se estabelecem as comunicações, trocas e invenções de possibilidades”.

Além da compreensão iorubana, múltiplas reinvenções da categoria estão presentes na diáspora africana. Aqui partimos de uma percepção popular que costuma identificar ebó com feitiço, muamba, coisa-feita ou despacho.

Vamos considerar esse sentido popular para tratar aqui do ebó do moderno. Seria como um feitiço, uma coisa-feita, uma comida ritual que a intelectualidade (especialmente acadêmica euro-ocidental – e aqui falo de concepção teórico-política-valorativa de mundo e não de uma territorialidade geográfica) comeu. Aí passa que a partir da ingestão do ebó do moderno é como se tivesse uma lente pela qual se percebe e analisa o mundo, cujo principal problema a ser pensado, observado e consertado está nos dilemas do desenvolvimento; e a solução para a realidade do nosso continente é apresentada a partir de alguns binômios como arcaico x moderno, atraso x progresso, civilização x barbárie, razão x emoção, loucura x normalidade etc.

Isso porque se propaga que a Europa – e logo o euro-ocidente norte-atlântico – teria encontrado uma rota de desenvolvimento excepcional, pela qual foi possível se constituir como o polo dominador do mundo, a determinar a narrativa da história universal, isto é, a história do moderno capitalismo imperialista e suas conquistas pretensamente

civilizatórias, pintado como história e modelo universal, simplesmente porque supostamente

ali se estabeleceu e enraizou um certo tipo de racionalidade (ocidental) que foi construída a partir dos gloriosos fundamentos que se acumularam nos grandes episódios que edificaram seu império: o raciocínio filosófico dos gregos, com suas duas grandes distinções para lidar com a natureza das coisas (*physis* e *nomos*); as bases categorizadas do jurídico para ordenar a polis desde o império-mundo romano clássico; a cultura humanista e a grandeza estética do Renascimento; o modo moderno de pensar a política e uma ordem configurada não mais em impérios, mas em Estado-Nação (inicialmente um liberalismo *democrático*, comprometido com a tríade igualdade-liberdade-fraternidade e depois reduzido ao *liberalismo tecnocrático*, obediente ao par liberdade-propriedade); o estabelecimento de uma nova visão guiada pela racionalidade científica a partir do meio do século XVII; e já com um mundo configurado nesse seu novo fundamento (científico e de pretensa secularidade), devem-se coordenar e capitalizar internamente (sob os princípios de um único mecanismo, o Mercado como novo Deus) os avanços de um progresso infinito (Gandarilla, 2020, p. 14-15, grifos do autor).⁸

Esse constructo de ideias, no combo do que Amin (1989) denomina filosofia europeia das Luzes, definiu o marco essencial da ontologia, epistemologia e cosmogonia do mundo euro-ocidental capitalista – o qual necessita de verdades eternas de vocação trans-histórica. Para o autor, essa forma dominante tem como objetivo cumprir um triplo papel: obscurecer a essência do capitalismo como modo de produção e ética organizadora da vida; deformar a própria história da gênese do capitalismo, ocultando especialmente a vinculação com o colonialismo e a escravização e substituindo por uma versão mítica relativa ao

⁸ No original: *ahí se asentó y arraigó un cierto tipo de racionalidad (occidental) que se ha construido desde los cimientos gloriosos que se han ido acumulando en los grandes episodios que edificaron su imperium: el razonamiento filosófico de los griegos, con sus dos grandes distinciones para ocuparse de la naturaleza de las cosas (physis y nomos); las bases categoriales de lo jurídico para ordenar la polis desde el imperio-mundo romano clásico; la cultura humanista y la grandeza estética del renacimiento; el modo moderno de pensar la política y un orden configurado ya no en imperios sino en Estados (el de un inicial liberalismo “democrático”, comprometido con la tríada de la igualdad-libertad-fraternidad y luego ya reducido a “liberalismo tecnocrático”, obediente del par libertad-propiedad); el establecimiento de una nueva visión guiada por la racionalidad científica desde mediados del siglo XVII; y ya con un mundo configurado en ese su nuevo fundamento (científico y de pretendida secularidad) se han de coordinar y capitalizar a su interior (bajo los principios de un solo mecanismo, el Mercado como nuevo Dios) los avances de un infinito progreso).*

desenvolvimento natural das leis da evolução humano-social; e negar a relação do capitalismo realmente existente no centro do sistema mundial de acumulação com a forma de reprodução do capital no capitalismo dependente – baseada em superexploração, espoliação e expropriação.

Percebe-se como o capitalismo aparece como resultado de um *continuum* linear da história universal humana que caminha rumo ao progresso, e sobretudo como milagre triunfante da experiência humano-racional. Fica aqui a questão: que progresso? Que moderno?

Uma importante chave no intuito de aprofundar nossa conversa sobre o mito da modernidade é destrinchar qual a concepção de modernidade que está na base dessa ideia homogênea de nação, fundada na racialidade e no racismo em nossa América crioula.

Começamos com Weber (1987), para quem a modernidade é entendida como produto de processos de racionalização que se desdobraram no Ocidente a partir da Reforma Protestante e que incluem processos de racionalidade cultural e social, sendo a razão compreendida como uma propriedade do pensamento que se impõe à matéria ou processo analisado:

Ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização europeia estará sujeito à indagação de quais combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor universais. Apenas no Ocidente existe uma ciência num estágio de desenvolvimento que reconhecemos, hoje, como válido (Weber, 1987, p. 3, grifos nossos).

Trata-se da defesa aberta do caráter pretensamente civilizatório do moderno capitalismo ocidental – “tipo ideal” que se apresenta como forma dominante. Percebemos que aqui Weber (1987) se revela um neokantiano exemplar: é em Kant que surge a ideia de uma história universal.

Kant (1794) vai desenvolver a ideia de que há um curso “regular” e “progressivo” da história humana, para o qual a filosofia deve estabelecer um fio condutor, tendo como referência o caráter universal da história.

Uma tentativa filosófica de elaborar uma história universal do mundo de acordo com um plano da natureza visando uma perfeita união civil da humanidade deve ser considerada possível e até mesmo capaz de promover o propósito da própria natureza. À primeira vista, parece uma proposição absurda de escrever uma história de acordo com uma ideia de como os eventos mundiais devem se desenvolver para se conformarem a certos fins racionais; parece que apenas um romance poderia resultar de tais premissas. (...) Pois, se partimos da história grega como aquela em que todas as outras histórias anteriores ou contemporâneas são preservadas ou pelo menos autenticadas, se seguirmos a seguir a influência dos gregos sobre a formação e deformação do corpo político de Roma, que engolfou o estado grego, e segue até nossos dias a influência de Roma sobre os bárbaros que por sua vez o destruíram, e se finalmente adicionarmos a história política de outros povos episodicamente, na medida em que o conhecimento deles chegou gradualmente até nós através dessas nações iluminadas, descobriremos um processo regular de melhoria nas constituições políticas de nosso continente (que provavelmente legislará eventualmente para todos os outros continentes) (Kant, 1794).

Para Kant a consciência como lugar racional se estabelece como fundamento do supremo: é o sujeito humano que introduz racionalidade e ordem no mundo. Mas quem é o sujeito humano, personagem dessa história que dará luz à história de toda a humanidade? Quem é esse sujeito aparentemente abstrato e universal como a história que constrói, sem objeto, sem o espelho da outridade? Bom, esse sujeito é o homem branco civilizado, eixo da razão e sobretudo da moral, é alguém que – diferentemente do bárbaro – exerce sua razão sobre suas emoções e paixões.

A exemplo do extrato anteriormente citado, em alguns textos de Kant o filósofo nos conta explicitamente que os europeus são os condutores do gênero humano, dado que por sua própria natureza seriam destinados a tal posição. Ao contrário, os nativos dos territórios colonizados, fossem eles negros, indígenas ou mestiços, são lidos como “selvagens”, “irreflexivos”, “preguiçosos” e incapazes de possuir uma autonomia completa (Lepe-Carrion, 2014).

Percebe-se que antes mesmo das teorizações do chamado racismo científico, Kant lança algumas bases teórico-políticas que reforçam a postura iluminista de hierarquizar existências não brancas e as relegar a um estatuto ontológico menor, funcional à infraestrutura socioeconômica

da acumulação capitalista em processo de expansão. Cabe aqui referenciar que não defendo ser o racismo uma construção moderna, mas que há um reposicionamento do racismo – que já existia anteriormente – a partir do papel central que cumpre a racialidade no contexto da modernidade, visando dinamizar objetivamente a valorização do valor e ancorar subjetiva e afetivamente a expansão capitalista imperialista.

Em uma análise que corrobora esse entendimento, Sodré (2017) coloca que quando se abstraem as condições espaçotemporais assim como as de relação e de objeto que presidem a elaboração da narrativa, esta tende a “tornar-se pura ideologia a serviço das relações sociais de dominação” (p. 66). Sobre esse processo e sua expressão filosófica o autor infere:

O que insinua essa ideologia? Em primeiro lugar que, sendo filosófica a essência histórica do Ocidente, a filosofia seria a sua principal “propriedade” descritiva, no limite, a revelação de um *absoluto histórico*. Em segundo, tenta convencer as consciências de que, por seu alcance trans-histórico e por seu culto aos ícones “sacros” do ocidentalismo, a filosofia pode ser legitimada como uma religião: às vezes laica; outras um capítulo mal disfarçado da teologia cristã. No limite, a filosofia como uma “roupa” da crença (Sodré, 2017, p. 66).

Desse modo, é evidente que a exclusividade universalista da narrativa euro-ocidental está embasada em forte motivação colonial-imperialista, com ancoragem assentada sobre a racialidade e o racismo, a determinarem a forma-nação que se organiza de modo funcional à acumulação capitalista em escala global. É nesse contexto que ocorreu a construção de projetos e destinos comuns, os quais dão o contorno à forma-nação ladino-amefricana, bem como suas instituições sociais e políticas, dinamizadas pela racialidade e pelo racismo. Projetos baseados em violência aberta, tortura, estupro e animalização de corpos afropindorâmicos nos processos de valorização do valor no contexto do colonialismo e escravização; e baseados em superexploração, expropriações e um horizonte ideocultural a moldar as subjetividades, nos processos de valorização do valor no contexto do capitalismo dependente.

E qual seria o destino? Aqui retomamos o ponto do início, o mito da modernidade. O destino que uniformiza a ideia de nação em nosso continente moreno é a civilização, o branqueamento, a razão e o progresso como trilho linear do desenvolvimento da vida espelhado no caminho universal europeu – o qual, segundo Ramos (2011), serviria para criar uma ficção da sociedade rica e evoluída, porém ressalta que não havia condições estruturais de funcionamento por si mesmo, pois “o sistema deixou seu mecanismo, a sua corda e sua força motriz na Europa. Mandaram-nos somente a parte de fora, o vasilhame pintado, como essas capas desenhadas de falsos livros que aparecem nas vitrines de algumas lojas de móveis” (p. 360). Desse modo, o autor revela que restou aos intelectuais latino-americanos alimentar as esperanças de que o tempo acabaria por eliminar (pelo branqueamento/assimilação) os indígenas, os negros e os *mestizos* para finalmente então ser possível um progresso orgânico.

Essa ideia de progresso e civilização caminha lado a lado da ideia de humanidade restrita ao homem branco civilizado como modelo e ponto de chegada, em antagonismo direto à barbárie e sobretudo ao bárbaro, negro, indígena ou *mestizo* em sua corporalidade real, lido como alguém sem racionalidade, incapaz de moral, que “não sabe o seu lugar”. Essa humanidade cortada pela racialidade não apenas é requerida pelo *éthos* burguês tornado dominante – e assim dinamiza as condições de valorização do valor –, mas sobretudo funciona como estratégia simbólica, um elemento de significação.

Aqui chegamos em um ponto importante dessa conversa: assim como o chapéu, também “a banca do mercado tem dois lados”,⁹ e as encruzilhadas, portadoras de infinitas possibilidades, de modo que é possível falar em nação latino-americana tanto do ponto de vista do mito da modernidade que dinamiza a racialidade de modo a – objetiva e subjetivamente – torná-la funcional à acumulação e moldar corpos e

⁹ *Oja oja ni awon mejeji*. Provérbio do complexo filosófico nagô-ioruba que remeta ao princípio dinâmico de Exu, relativo ao universo das trocas, das encruzilhadas e do movimento. Exu é senhor da reciprocidade, da comunicação, do todo e de tudo que só é e está “em relação”.

subjetividades, quanto do ponto de vista das respostas que engendra e reinventa vida de todo jeito – incluindo aí a subversão místico-maravilhosa do real e o encantamento dos corpos.

Em 1982, quase 20 anos após a publicação de *Cem anos de solidão*, Gabriel García Márquez, ao receber o Nobel de Literatura, abordou em seu discurso como a América Latina – em suas palavras, “um continente de realidade maravilhosa” – seguia sendo um mistério para o mundo. Ao falar sobre a dura realidade do período (golpes de Estado que varreram o continente; desaparecidos políticos; exilados; guerras civis; tortura; cifras da mortalidade infantil, pobreza e ciclos ditatoriais), o “colombiano nostálgico” disse se atrever a pensar que nossa “realidade desaforada” havia merecido a atenção da Academia Sueca de Letras, e não apenas a sua expressão literária, posto que todas as criaturas de tal realidade precisam pedir muito pouco à imaginação na arte de contar histórias.

A realidade desaforada, mágica e maravilhosa é de fato um pilar fundamental que nos homogeneiza em uníssono, tendo em vista que é preciso transgredir e reinventar a vida-material-real-existente – na qual, segundo Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019), nas condições em que se organizam nossas sociedades, só sobrevivemos por milagre ou feitiço.

Chapéu preto: nação da fresta que reterritorializa o corpo nos terreiros do Brasil

É muito peso
 Muito desdém muito desprezo
 Precisa ter pavio aceso
 Pro lampião do coração não se apagar
 É muito espanto
 É muito ebó, muito quebranto
 Precisa muito pai de santo
 Fazendo muito encanto pra ninguém chorar
 Gloria Bomfim, 2007

Uma das expressões da racialidade e do racismo operando como eixos da modernidade a determinar a nação ladino-amefricana, conforme já tematizado, é essa ideia que separa e hierarquiza aquilo que seria dotado de *status* científico ou racional daquilo que seria irracional,

colocado em alguma caixinha, ora da religião, ora do senso comum. Assim, a animalização e hierarquização de corpos e saberes derivada daquela lógica acabou colocando as práticas e formas de ser e viver ontoepistemológicas de terreiro no campo estrito da religiosidade.

De partida, cabe mencionar que se a conversa fosse sobre religiosidade, a primeira coisa que teríamos que reafirmar, como bem evidenciou Sodré (2017), é que todo o fundamento do mito da modernidade em sua base filosófica e epistemológica se dá a partir da teologia cristã, e isso é evidente não apenas pela centralidade das dualidades – bem x mal, pecado x prudência, inferno x reino dos céus, homem x natureza, amor x ódio, arcaico x progresso, civilização x barbárie etc. –, mas também pela própria forma como se incorpora a ideia de raça:

No debate generalizado sobre a natureza do homem, a ideia de raça predomina a partir da segunda metade do século XVIII como um critério pseudocientífico de avaliação do grau de domínio cultural sobre o natural, portanto, de supremacia do “espírito” no processo de “avanço”. Essa ideia tem sua fonte na esfera da monopolização ideológica do “espírito”, portanto, na teologia cristã, que buscava cavar uma distância entre os europeus como focos da espiritualização e judeus/mouros como “raça infectas” (Sodré, 2017, p. 83-84).

Fazemos essa advertência inicial para dizer que foi também uma importante manobra racista considerar estritamente ciência e filosofia – disciplinas embasadas na teologia cristã e suas verdades pretensamente universais – e relegar ao campo tornado inferior e subalternizado da “religiosidade” aquilo que é ciência espiritual africana ou afropindorâmica, isto é, ontologia, cosmogonia e epistemologia de povos não brancos, dominados no processo de expansão imperialista do capital.

Lembramos aqui que era preciso dominar o corpo e sua subjetividade, domesticá-los para o trabalho e para uma existência tornada mercadoria em suas distintas camadas e formas diferente com o passar do tempo, razão pela qual o sistema filosófico nagô (Sodré, 2017), bem como outros sistemas de origem africana, e os diversos sistemas afropindorâmicos foram desconsiderados como tal, pois aí há um eixo estruturante que confere lugar muito especial ao corpo e também à

natureza e à coletividade, de forma não separada do corpo e daquilo que se é integralmente (incluindo também *emí*, erroneamente traduzido como “espírito” e a família ancestral).

Pois bem, foi dito inicialmente que mobilizamos a crítica da ideia de nação baseada no já citado mito da modernidade, como pano de fundo para caracterizar o seu contrário, em nossa hipótese, um contratempo e uma ética reinventada a determinar a nação da fresta, construída a partir de diferentes matrizes no candomblé brasileiro.

Aqui sustentamos que um dos eixos que homogeneiza as diferentes nações afropindorâmicas – a exemplo de Yorubá, Fon, Ketu, Angola, Congo, Jurema e Cabinda, entre outras –, existentes no culto de matriz africana e afroindígena no Brasil, é que se trata de culturas que não separam o real cósmico do humano; o processo de conhecimento se dá no interior da pessoa em sua corporeidade viva e ancestral, em conexão com sua comunidade, a qual solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário. É nesse sentido que Sodré (2017, p. 186-187) vai inferir que nenhum sistema filosófico, conjunto de saberes ou pensamento emerge exclusivamente da cabeça ou das palavras, e sim “da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza”.

Defendemos o terreiro como sendo esse espaço: ali se produzem e se transmitem saberes – que incluem o corpo – pela tradição, pela oralidade, pelo batuque dos tambores e também pelo silêncio. Assim, a nação da fresta historicamente acontece nas roças de candomblé porque o terreiro desempenha um papel não apenas de culto às religiões de matriz africana ou afropindorâmica, mas também um novo horizonte ético-existencial, uma filosofia de continuidade e de expansão, de manifestação da alegria e reelaboração de um pertencimento retirado violentamente com a diáspora africana e o colonialismo. Como um meio de afirmação dos escravizados e seus descendentes, essas comunidades vivem um contratempo, um tempo descontínuo-espiral que subverte.

Para Leda Maria Martins (2021, p. 23) a experiência distinta da temporalidade é uma marca dessa tradição na qual corpo, *performance*,

memória e produção de saberes se encontram. A autora infere que o tempo pode ser experimentado “como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro”, de modo distinto do Ocidente, cuja alegoria de Chronos é usada para exemplificar a ideia de tempo-calendário linear, sucessivo e ordenado. Assim, de forma outra, como experiência cosmológica e ontológica “que tem como eixo fundante do corpo não o repouso, mas o movimento nas temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem” (p. 23).

O tempo espiralar ao juntar corpo e memória nos mostra que é possível o simultâneo que não é contemporâneo, em virtude da “sacralidade inerente ao nosso mundo natural” – conforme nos diz Fu-Kiau, citado por Martins (2021) – e da ancestralidade “que preside, como Presença, as espirais do tempo, habitando a temporalidade transiente, o iluminado passado, per si composto de presente, passado e futuro acumulados” (p. 58).

O princípio filosófico da ancestralidade, como motor propulsor, é elucidado pela mestra ao afirmar que esse princípio não apenas robustece os corpos individuais e coletivos, mas também configura o pensamento sobre a condição humana, a ética, a estética e a produção de conhecimento. Essa compreensão ganha ainda mais força quando consideramos a expansão do conceito de família em Améfrica Ladina, como uma resposta aos horrores do colonialismo e da escravização. A constituição de novos vínculos, como mencionado por Fu-Kiau na argumentação de Martins (2021), resulta na formação de linhagens familiares mais amplas, emocionais e simbolicamente ricas, em comunidades de pertencimento, tais como os terreiros de candomblé.

A ritualística tradicional de matriz africana reterritorializa assim corpos que existem para a possibilidade do encantamento, ancestrais que são cultuados e a força vital em movimento. Essa é a base das práticas culturais e ontoepistemológicas afropindorâmicas, desde saberes medicinais até danças, cantos e músicas e além, uma ética outra para

organizar o sentido da vida, conformando a nação da fresta como alternativa à nação movida pela lógica da desumanização e do genocídio.

Para Antônio Bispo dos Santos (2019), importante mestre quilombola que ancestralizou no ano passado, o caráter espiralar do tempo delimita que tudo é começo – meio e começo. Em seu primeiro livro de repercussão nacional, ele constrói a crítica da narrativa colonial monoteísta para mostrar a perspectiva contracolonial politeísta, relativa aos povos de terreiros, quilombolas e outras comunidades tradicionais que constroem confluências na vida e biointegração com a natureza – ambos importantes princípios filosóficos epistemológicos presentes nas roças de candomblé e ponto de encontro do que estamos denominando nação da fresta.

Semei as palavras *biointegração*, *confluência*, *saber orgânico*, *saber sintético*, *saber circular*, *saber linear*, *colonialismo*, *contracolonialismo*... Semei as sementes que eram nossas e as que não eram nossas. Transformei as nossas mentes em roças e joguei uma cuia de sementes. Quando apresentei essas sementes, essas imagens, essas palavras germinantes, eu tinha a impressão de que a palavra *biointegração* germinaria mais do que as outras, tanto é que me esforcei muito nesse sentido. Mas o que aconteceu foi que a palavra que melhor germinou foi *confluência*. Não tenho dúvida de que a *confluência* é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida. De fato, a confluência, essa palavra germinante, me veio em um momento em que a nossa ancestralidade me segurava no colo (Bispo dos Santos, 2023, p. 4-5).

Ao referenciar um encontro de terreiro no Quilombo Costaneira, município do Piauí, Nego Bispo fala das confluências comunitárias que constroem a festa a partir da comida, da cozinha, do fazer coletivo, do canto e da dança, “quando a gira está rolando num terreiro e alguém puxa um ponto, todo mundo canta junto” (Bispo dos Santos, 2023, p. 11).

Essa confluência do coletivo que dinamiza os pilares já mencionados – corporeidade, tempo espiralar ou circular, sacralidade da natureza e respeito aos seus ritmos e tempos – é o que nos re-*orí*-enta e

reterritorializa, para que possamos ser pessoas bonitas, afetivas, amorosas apesar de toda a violência jogada contra nossos corpos, como nos diz Vanda Machado (2018). O acolhimento que começou nos quilombos, a água fresca, o banho de ervas, o olhar no silêncio, o abraço. Tudo converge para o cuidado como potência.

O ensino e cuidado do terreiro passa por dar e receber, mesmo para quem não acredita em orixás. “Três folhas de Oxum, três folhas de Ogum”, como aprender isso? Deve-se considerar que na relação ensino-aprendizagem o outro sabe algo. Eu aprendo porque preciso e aprendo porque quero fazer com outro. No Candomblé a pessoa não é um aluno, sem luz, mas alguém que está aprendendo. Com as rezas se vai aprendendo. Algumas rezas são três galhos, outras são cinco galhos, algumas tem posição em relação ao sol ou na casa etc. “Rezar tem ciência”, deve-se saber quando arriar as folhas que estamos rezando. Após um padre proibir as rezas, um surto de sarampo fez com que as rezas voltassem. Ao rezar alguém, deve ter também alguém te rezar. No Candomblé a cura é o cuidado (Machado, 2018, p. 4).

A egbomi defende o cuidado e a alegria como importantes pilares de uma forma comunitária que humaniza e reconecta com valores de nações africanas que vieram para o Brasil. Para Machado (2019) apesar das origens e expressões diversas, no que diz respeito a suas histórias, sua sagrada geografia, rituais, linguagens, cantos, danças e ritmos, é possível falar de um corpo cultural comum, presentificado em um cotidiano que há cinco séculos passa de geração a geração.

As marcas africanas comuns, segundo Machado (2019), imprimem uma forma particular de compreensão do sagrado, bem como um jeito de estar no mundo, um jeito de se relacionar com os diferentes elementos da natureza, sacralizando um território, convivendo e cultuando antepassados, educando e trocando, redimensionando a cultura da família estendida “que mantém acesa a chama trazida do outro lado do Atlântico. Para o povo de santo, é o antepassado comum que nos planta, nos confere a identidade religiosa e a consciência mais profunda de quem somos” (p. 146).

No samba de terreiro que abriu essa seção, ecoa a voz de Gloria Bonfim cantando que macumbaria põe fim na tristeza, desmancha desengano, desesperança, desilusão. É pra isso que tem ebó, encanto,

folha e mãe/pai de santo; é pra isso que tem família, comunidade, ancestral e contratempo, pra resgatar nossa alegria, pra construir a nação da fresta na prática da roça, a psicologia político-afetiva de arkhé-axé, na contracorrente de tudo que está posto aí.

Considerações finais

É preciso não ter vergonha de suas origens e
ir em busca da história que ainda não foi escrita (...)
isso tem que começar a partir do lugar que estamos no
mundo.
(Valdina Pinto – Makota Valdina, 2013)

Minha ya diz que a experiência diaspórica, assim como a experiência colonial, não se separa das artimanhas do capitalismo, especialmente na fase atual, neste tempo em que tudo é dinheiro (a indústria da vela, o preço do obi, o custo da louça dos assentamentos). Esse complexo sistema do capital, que ela chama de mundo dos bobos já adentrou “do mariô pra dentro”¹⁰ e isso reposiciona nossos desafios como povo de santo (Araújo, 2022).

Começo com essa importante observação para ninguém pensar que estamos criticando os binômios ocidentais criando outros binômios, de maneira contraposta, o chapéu vermelho e o chapéu preto, respectivamente como expressões da moderna nação construída sobre a racialidade e da nação da fresta. Queria lembrar que no *itán* de Exu que usamos como alegoria para o desenvolvimento do texto, o mesmo homem tinha um chapéu que ora se mostrava vermelho e ora se mostrava preto, não sendo nem uma coisa nem outra, posto que tudo é e não é ao mesmo tempo, mas “nem tudo que se ajunta se mistura” (Bispo dos Santos, 2019).

Quando falamos do chapéu vermelho, da tradição euro-ocidental da modernidade, vimos com Kant que o sujeito humano é quem introduz

¹⁰ Mariô ou màriwò (Igi Òpè) é a folha do dendezeiro, que é planta sagrada para povos de terreiro no Brasil. Essas folhas são postas nas portas do terreiro para proteção e identificação do espaço sagrado.

racionalidade e ordem no mundo, e vimos com Weber que essa racionalidade, ou mais precisamente, a razão, é uma propriedade do pensamento. Daí se derivou um certo tipo ideal de sujeito, conforme abordado. Mas quando falamos do chapéu preto, falamos de um sistema filosófico, onto-epistemológico e político afetivo dos terreiros, sendo que parte fundamental desse complexo é a compreensão de que a razão se constitui na ancestralidade, no cuidado coletivo, na temporalidade não linear, na relação com a natureza e se firma no corpo. Assim, podemos dizer que razão “é transe, movimento contínuo, *performance*, saber corporal, prática de saber” (Rufino, 2019, p. 30).

É sabido que o racial é o eixo da nação construída na modernidade, e que ambos – o racial e a racialidade – ainda regem a realidade global, “exatamente devido a sua relação com os descritores ontológicos – universalidade e historicidade – resolvidos na figura do sujeito (Ferreira da Silva, 2022, p. 61), como indicamos na primeira sessão. No entanto, assim como a autora define seu objetivo de mirar o racial como estratégia simbólica localizada no sujeito concreto regido pelo império da razão, o objetivo da pesquisa que desenvolvemos nos últimos quatro anos é mirar a estratégia simbólica e político-afetiva que historicamente constrói aquilo que aqui chamamos de nação da fresta: corpos regidos pela alegria, a pulsão de vida e a possibilidade do encantamento.

Ana Maria Gonçalves (2022) no capítulo um do romance *Um defeito de cor*, narra a violência da travessia após a captura da protagonista e alguns familiares em território africano: centenas de pessoas entulhadas nos porões de um navio tumbeiro, acorrentadas umas às outras, fazendo as necessidades fisiológicas ali sobre outros corpos, vendo os cadáveres dos irmãos apodrecerem ao seu lado sem poder cuidar dos seus mortos, a peste, a febre, a escuridão, o choro estancado, o horror. Aí o navio está chegando na baía de Todos os Santos e não dá para vender as pessoas na condição de escravizadas, doentes e com aquela aparência da doença, além de que era preciso desinfetar o porão do navio. Então todos são levados para a parte de cima onde são banhados com água do mar, recebem comida e tomam sol:

A noite foi muito fria e tivemos que passá-la ao relento, nus, todos o mais junto possível, porque tinham jogado remédio no porão e precisaríamos esperar até o dia seguinte para podermos descer. Foi uma noite longa, mas a melhor de todas. Além de água e comida, distribuíram cachaça, e todos beberam à vontade. Os guardas não se importaram quando algumas pessoas se puseram a cantar e outras vozes foram se juntando. Logo, quase todos estavam cantando e dançando, sem se lembrar da nudez, da fraqueza, do frio ou do destino como carneiros. *Ou, talvez, apenas preferissem virar carneiros felizes* (Gonçalves, 2022, p. 130, grifo nosso).

Em 2024 o Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela escolheu esse livro como enredo, exaltando a ancestralidade feminina, o culto aos orixás e seus ensinamentos, o lugar do afeto e do cuidado “essa luz que brilha em mim, e habita a Portela, tal a história de Mahin, liberdade se rebela: nasci quilombo e cresci favela”. A força dos laços de sociabilidade comunitária e desse cuidado, que ora é mão que acolhe e ora é mão que faz macumba (Portela, 2024).

Nação da fresta não é apenas roça de candomblé, portanto. É escola de samba, é povo de rua tecendo alegria nas encruzilhadas e botecos, é passinho, é jongo e um conjunto de outras vivências e expressões que também reterritorializam o corpo, promovem cultura e educação a partir do sentido de pertencimento comunitário e identidade negra, como lugar objetivo e subjetivo de potência. O caboclo da Pedra Preta que é invocado por Simas (2020) para pensar a história a contrapelo, citado inicialmente, vai dizer em “Pedrinhas de Aruanda”, seu canto mais famoso, das pedras da aldeia “uma é maior, outra é menor: a miudinha é a que nos alumeia”.

Escolhi tematizar a nação da fresta abordando o terreiro porque como disse Makota Valdina (2013), é importante começar a partir do lugar que estamos no mundo, e o terreiro hoje é o meu lugar, a vivência da roça me convence a cada dia de que “o Terreiro é um território concreto, material, que marca um espaço, mas é também

uma ideia. O terreiro é a possibilidade real do exercício dos saberes não-brancos, da convivência coletiva, da força comunitária e do afeto como projeto político de vivência do nosso povo” (Araujo, 2022).

Referências

AMIN, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores 1989.

ARAUJO, Wanda (Ya Wanda d’Omolu). Texto para discussão no 19 Congresso Nacional do MNU. 12-15 de maio de 2022, Recife, PE. Mimeo (circulação interna / ainda não publicado).

BISPO DOS SANTOS, Antonio (Nego Bispo). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antonio (Nego Bispo). *Colonização, quilombos – modos e significados*. 2 ed. rev. e ampl. Brasília: Editora Ayo, 2019.

BRASIL. Código Penal (Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890) In: *Câmara Federal (Legislação informatizada)*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-norma-pe.html> 1890. Acesso em 23 mar. 2024.

CARRARO, Dilceane; ROCHA, Mirella. O Estado na formação social brasileira: violência como método de construção das relações sociais. In: QUADRADO, Jaqueline Carvalho [org.]. *Políticas públicas, desigualdades sociais e marcadores sociais da diferença*. São Borja: Ed. Unipampa [Ebook Unipampa], 2021. Disponível em: <https://repositorio.unipampa.edu.br/jspui/handle/riu/6056>. Acesso em 21 mar. 2024.

CUEVA, Agustin. La espiral del subdesarrollo en las estructuras simbólicas de *El coronel no tiene quien le escriba* y *Cien años de soledad*. In: CUEVA, Agustin (ed.). *Literatura y consciencia histórica en América Latina*. Quito: Editora Letraviva, 1993, p. 15-68.

FERREIRA DA SILVA, Denise. *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*. [Recurso eletrônico: E-book Apple]. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher. São Paulo: Cobogó, 2022.

GANDARILLA, José. Presentación. In: DUSSEL, Enrique (ed.). *El primer debate filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Clacso, 2020.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. [Recurso eletrônico: E-book Apple]. Rio de Janeiro: Record, 2022.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92-93, p. 69-82, jan.-jun., 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>. Acesso em 2 abr. 2024.

GONZALEZ, Lélia. *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras*. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

GUNDER FRANK, Andre. *América Latina: subdesarrollo o revolución*. Ciudad de México: Ediciones Era, 1973.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Obras Clássicas da Filosofia Moderna. Recurso eletrônico epub disponível na internet (sem informação de ano, cidade, tradução ou editora). 1794 [Original] Disponível em: <http://library.lol/main/E36B1A874F18145D21B7F1F01FB90251>. Acesso em 3 abr. 2024.

LEPE-CARRION, Patrício. Racismo filosófico: el concepto de raza en Immanuel Kant. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 15, n. 1, p. 67-83, jan.-abr. 2014. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2014.151.05>. Acesso em 22 mar. 2024.

LUZ, Marcos Aurélio de Oliveira. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. 2 ed. Salvador: Edufba, 2003.

MACHADO, Vanda. Terreiros: uma expressão ancestral. *Revista eletrônica Tempo-Técnica-Território*, v.10, n.1, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/ciga.v10i1.27270>. Acesso em 24 mar. 2024.

MACHADO, Vanda. Conferência: O cuidar do terreiro. *Revista Revise*, v. 3, n. 3, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/revise/article/download/1664/935/4671>. Acesso em 23 mar. 2024.

MÁRQUEZ, Gabriel Garcia. A solidão da América Latina [Discurso ao receber o prêmio Nobel]. In: MÁRQUEZ, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*. Trad. Eric Nepomuceno. 80 ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões de senzala: rebeliões, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2014.

NASCIMENTO, Beatriz. Roteiro do filme *ORÍ* de Raquel Gerber, 1989. Transcrição disponível em: NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual*. São Paulo: UCPA, 2018.

NASCIMENTO, Uã Flor. Das filosofias vagabundas (Prefácio). In: SIMAS, Luis Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael (orgs.). *Arruaças. Uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PCJ PARTIDO Clementina de Jesus. Intérprete: Clara Nunes e Clementina Maria de Jesus. Compositor: Candeia. In: AS FORÇAS da natureza. Intérprete: Clara Nunes. São Paulo: EMI-Odeon, 1977. LP, (2:40).

PINTO, Valdina (Makota Valdina). *Meu caminhar, meu viver*. Governo do Estado da Bahia: Salvador, 2013.

PORTELA, Grêmio Recreativo Escola de Samba. "Portela 2024 – Um defeito de cor". Samba de Wanderley Monteiro e Parceria. Disponível em: <https://www.gresportela.com.br/Samba>. Acesso em 15 fev. 2024.

RAMOS, José Abelardo. *História da nação latino-americana*. Florianópolis: Editora Insular, 2011.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTO e Orixá. Intérprete: Gloria Bomfim. Compositor: Paulo Cesar Pinheiro. In: ANEL de aço. Intérprete: Gloria Bomfim. São Paulo: Quitanda (Sarapuí Produções), 2011. (3:45).

SIMAS, Luiz Antonio. A história a contrapelo. *Quatro cinco um*, 1 abr. 2020. Disponível em: <https://quatrocinco.um.com.br/resenhas/literatura/a-historia-a-contrapelo/>. Acesso em 24 mar. 2024.

SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Petrópolis: Vozes, 2023.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. [Recurso eletrônico: E-book Apple] Petrópolis: Vozes, 2017.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 5 ed. São Paulo: Livraria Editora Pioneira, 1987.

Recebido em: 23 de abril de 2024

Aceito em: 05 de julho de 2024