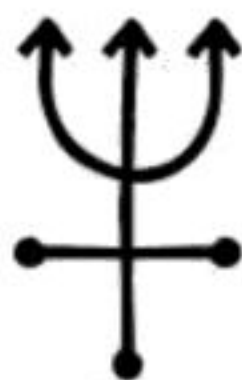


LUIZ ANTONIO SIMAS
LUIZ RUFINO

Fogo no mato

A CIÊNCIA ENCANTADA
DAS MACUMBAS



 **mórula**
EDITORIAL

NOTA INTRODUTÓRIA

MACUMBEIRO: definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes.

A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas.

Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte.

Cantando a pedra: a ciência encantada das macumbas

*Quem sou eu... quem sou eu?
Tenho o corpo fechado,
Rei da noite sou mais eu!*

[ACADÊMICOS DO GRANDE RIO, 1994 —
“OS SANTOS QUE A ÁFRICA NÃO VIU”]

NAS BANDAS DE CÁ BAIXAM SANTOS que a África não viu. O verso escolhido para a abertura dos caminhos é parte de um canto de folia, porém aqui será lançado feito um nó; mumunha de velho cumba mandingueiro. Será através desta amarração que firmaremos a curimba que haverá de descobrir quais são os santos que baixam aqui, em uma terra livre do pecado onde, ao mesmo tempo, ninguém é santo.

O povo que vem para a canjira é formado pelos reis da noite, barões e rainhas da rua, maltrapilhos, molambos, malandros de toda estirpe, homens valentes que cavalgam nas asas do vento, laçadores de infortúnios, seres de encanto, multinaturais, supraviventes, ora homens e mulheres, ora peixes, vitórias-régias, que manifestam suas existências nas floradas dos jatobás e sucupiras. São frutos de toda cor e sabor.

Baixam por aqui também princesas de além-mar, que na travessia cruzaram com as nossas mães d'água ou vestiram a casaca de pena das ararinhas. Existem também aqueles que caminham a passos lentos, mas na hora necessária são os que dominam o touro brabo na unha e mesmo estremecendo não param de andar. São os matutadores das linguagens do tempo, desatam os nós do pensar o pensar, cismam com as existências e conhecimentos, fazem com que na canjira não se crie canjerê.

Os santos que por aqui baixam praticaram o cruzo, são macumbeiros, arrastam multidões em suas companhias, vadeiam nos sambas de roda, nas capoeiras, riem nos versos improvisados, bebem cerveja, correm atrás de doce, festejam a virada do ano com batuques na beira do mar. Em suas vindas escolhem a carapuça que vão vestir, quase sempre como as de Exu, que comportam mais de uma aparência. São santos, orixás, encantados, mestres ajuremados, compadres, comadres, *eguns* da diáspora, fiéis amigos, malungos, apostadores do mesmo jogo, homens e mulheres de corpo fechado. Assim, saudamos os moradores de todos os quatro cantos e alinhavamos nossos pontos. Os versos terão de ser desatados por outras amarrações que darão a sustentação da toada. Nosso terreiro é cruzado, se encanta no sopro das palavras, no riscar da pemba e no sacrifício que alimenta o solo. O nosso terreiro é boca que tudo come e corpo que tudo dá. Fazemos rodas, praticamos esquinas, erguemos choupanas e cazuás, inventamos mundos.

Na fartura ou na escassez nossos brados e tambores irão ecoar, somos parte de uma experiência em transe. Os barris que cruzaram o mar, as sucupiras que afloraram, as esquinas dobradas, as pedras miúdas, as poesias enfeitiçadas de boca em boca, a coral que cruza a estrada noite afora, todas estas formas e muitas outras não citadas são experiências de transe. É no alinhave das sabedorias de uma ciência encantada,

aquelas em que nossos povos cedem os corpos para manifestá-las, que mergulhamos. É nas perspectivas dos modos de sentir/fazer/pensar das múltiplas presenças, culturas, gramáticas e educações das macumbas que trançaremos nossas esteiras e nos colocaremos para espiar o cair da tarde.

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ela atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memórias e de experiências múltiplas que, lançadas na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventando a si e o mundo. O colonialismo se edificou em detrimento daquilo que foi produzido como sendo o seu outro. A agenda colonial produz a descredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial.

Nos cruzos transatlânticos, porém, a morte foi dobrada por perspectivas de mundo desconhecidas das limitadas pretensões do colonialismo europeu-ocidental. Elas são as experiências de ancestralidade e de encantamento. Para grande parte das populações negro-africanas que cruzaram o Atlântico e para as populações ameríndias do Novo Mundo, a morte é lida como espiritualidade e não como conceito em oposição à vida. Assim, para a perspectiva da ancestralidade só há morte quando há esquecimento, e para a perspectiva do encantamento tanto a morte quanto a vida são transgredidas para uma condição de supravivência.

A partir das noções de ancestralidade e de encantamento praticamos uma dobra nas limitações da razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental. É a partir também dessas duas noções que se enveredam grande parte dos saberes assentes no complexo epistemológico das macumbas. Dobrar a morte, lida nesse caso como assombro, carrego e desencantamento fundamentado no colonialismo, se faz

necessário para praticarmos outros caminhos. Esta dobra política e epistemológica é crucial para um reposicionamento ético e estético das populações e das suas produções, que historicamente foram vistas, a partir de rigores totalitários, como formas subalternas, não credíveis.

É nesse sentido que o encaminhamento de nossas problematizações mira e traz para o centro do debate as práticas de saber que ao longo do tempo foram mantidas sob a condição de demonizadas ou de animistas-fetichistas. A lógica das amarrações lançadas por nós pretende operar nas frestas, nos vazios deixados. Assim, o feito é inteiramente exusíaco, já que diz negando e nega dizendo e faz o acerto virar erro e o erro virar acerto. O pau que deu no couro, marcando a trágica experiência colonial, é também a baqueta que repercute no couro da caixa da escola de samba e invoca Oxossi através de seu *agueré*, Xangô pelo seu *alujá* e Oyá pelo seu ilú.

A diáspora africana é, como *Yangí*, um fenômeno de despedaçamento e de invenção. Cada fragmento dos saberes, das memórias e dos espíritos negro-africanos que por aqui baixam são pedaços de um corpo maior que mesmo recortado se coloca de pé e segue seu caminho dinamizando a vida. *Yangí* são as partes de Elegbara, filho de Orumilá, aquele que comeu todas as coisas do universo e as restituiu de forma transformada. O que Elegbara engole de um jeito, devolve de outro. A forma com que ele devolve o que engoliu é impossível de ser controlada ou até mesmo imaginada.

Se o projeto colonial construiu uma igreja para cada população dizimada, nós encantamos o chão dando de comer a ele, louvamos as matas, rios e mares, invocamos nossos antepassados para a lida cotidiana e nos encantamos para dobrar a morte. Em cada esquina da cidade em que se gargalha, se bebe e se versa um samba, haverá de se ajuremar um malandro e se transformar as encruzilhadas em campos de possibilidade.

Sentir, fazer e pensar nas sabedorias das macumbas brasileiras nos exige o exercício da dobra. É aí que muitas vezes se armam arapucas. Existe sempre aquela demanda que é lançada nas travessias: o malandro faz a curva aberta, porque sabe da possibilidade de algo estar à espreita. Versando na máxima da malandragem encarnada na astúcia da rua, malandro não vive de sorte, e é por isso que só quem pode com a mandinga carrega o patuá. Neste caso, quem o carrega no bolso, no cordão ou na carteira transforma o campo de batalha da vida comum em campo de mandingas.

Esta é a lógica do jogo. A macumba é ciência, é ciência encantada e amarração de múltiplos saberes. É assim que ela é versada no segredo da jurema, dos catimbós, torés, babaçuês e encantarias. Não somos nós que dizemos; as falas são dos mestres ajuremados e acaboclos nas cidades encantadas e na textualidade das folhas. Por isso, para o que é enunciado/reivindicado a partir das macumbas, toda demanda tem vence-demanda, e, para nós, casa de caboclo é assentamento de encantado. A perspectiva do encantamento é elemento e prática indispensável nas produções de conhecimentos. É a partir do encante que os saberes se dinamizam e pegam carona nas asas do vento, encruzando caminhos, atando versos, desenhando gestos, soprando sons, assentando chãos e encarnando corpos. Na miudeza da vida comum os saberes se encantam, e são reinventados os sentidos do mundo.

Para nós, o Brasil que nos encanta é aquele que se compreende como terreiro. É aquele em que praias dão lugar a cidades encantadas onde rainhas, princesas e mestres transmutaram-se em pedras, árvores, braços de rios, peixes e pássaros. No Brasil terreiro, os tambores são autoridades, têm bocas, falam e comem. A rua e o mercado são caminhos formativos onde se tecem aprendizagens nas múltiplas formas de trocas. A mata é morada, por lá vivem ancestrais

encarnados em mangueiras, cipós e gameleiras. Nos olhos d'água repousam jovens moças, nas conchas e grãos de areia vadiam meninos levados. Nas campinas e nos sertões correm homens valentes que tangem boiadas. As curas se dão por baforadas de fumaça pitadas nos cachimbos, por benzeduras com raminhos de arruda e rezas grifadas na semântica dos rosários. As encruzilhadas e suas esquinas são campos de possibilidade, lá a gargalhada debocha e reinventa a vida, o passo enviesado é a astúcia do corpo que dribla a vigilância do pecado. O sacrifício ritualiza o alimento, morre-se para renascer. O solo do terreiro Brasil é assentamento, é o lugar onde está plantado o axé, chão que reverbera vida.

É desse lugar que seguimos a máxima das pedras miúdas, aquelas que sustentam, na sua pequenez, os segredos dos grandes lajedos. Somos praticantes da cisma, nos banhamos de folha para nos livrar do assombro do desencanto. Somos orientados por aqueles que na escassez, na ausência e na interdição inventaram possibilidades. Praticamos as encruzilhadas, lá acendemos as velas e velamos a vida, engolimos de um jeito para cuspir de outro; anuviados pelas gotas de marafo lançadas ao ar, buscamos outras miradas.

Por mais que o colonialismo tenha nos submetido ao desmantelo cognitivo, à desordem das memórias, à quebra das pertencas e ao trauma, hoje somos herdeiros daqueles que se reconstruíram a partir de seus cacos. A resiliência é a virtude dos que atravessaram o mar a nado por cima de dois barris. Quem atravessa a calunga grande certamente não se desencantará na praia. A vida nas bandas de cá parte da invenção do mundo como terreiro.

A macumba é mumunha de preto-velho. O conceito de amarração proveniente das sabedorias dos velhos cumbas nos dá base para pensar a macumba tanto no que tange o seu sentido etimológico, quanto à natureza da sua presença (ontologia) e às suas produções de conhecimento

(epistemologia). Amarração é o efeito de, através das mais diferentes formas de textualidade, enunciar múltiplos entenderes em um único dizer. Assim, a amarração jamais será normatizada, porque é inapreensível. Mesmo que o enigma lançado seja desamarrado, esse feito só é possível através do lançamento de um novo enigma, uma nova amarração. Ou seja, o seu desate é sempre provisório e parcial, uma vez que a leitura que o desvenda pode vir a ser apenas parte da construção do enigma e só é possível a partir de um novo verso enigmático que se adicione ao elaborado anteriormente. Neste sentido, a noção de amarração, assim como a macumba, compreende-se como um fenômeno polifônico, ambivalente e inacabado.

Desta forma, o que é aqui proposto é um exercício diacrítico, a partir das potências próprias das macumbas. Assim, lançando mão dos conhecimentos circundantes a esse pluriverso, atando o ponto do que chamamos de uma epistemologia das macumbas, buscamos transgredir com as estruturas coloniais do saber, enunciando e credibilizando a existência e as práticas de conhecimento desse outro historicamente subalternizado. Nessa perspectiva, o termo macumba se expressa de forma ambivalente: é lançado como a expressão que resguarda a intenção de regulação de um poder sobre outro — neste caso, do colonialismo para com as práticas colonizadas —, mas também aponta um vazio deixado. É neste vazio — fresta — que eclodem as táticas de resiliência que jogam com as ambiguidades do poder, dando golpes nos interstícios da própria estrutura ideológica dominante. Assim, as culturas identificadas como macumbas emergem tanto de seus repertórios vernaculares quanto dos vazios deixados pela ordem ideológica vigente.

Nessa dinâmica, toda a carga simbólica investida na noção de macumba como algo que abarca as predileções da política colonial são desdobradas pela polissemia do termo, que mais

do que apontar para a vastidão dos repertórios possíveis de serem identificados pela terminologia, também aponta para a impossibilidade de fechamento da mesma. Ou seja, aquilo que se designa como macumba pode ser tanto uma coisa como outra, ou até mesmo duas ou mais em justaposição.

A macumba, em um primeiro momento, seria aquilo que apresenta as marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial, investidas de tentativas de controle por meio da produção do estereótipo. Encruzada a esta perspectiva está a macumba como uma potência híbrida que escorre para um não lugar, transita como um “corpo estranho” no processo civilizatório, não se ajustando à política colonial e ao mesmo tempo o reinventando. Como signo ambivalente que é, desliza e encontra frestas nos limites do poder, como potência do corpo que carrega em si parte possível de coexistência e de interpenetração.

O alinhave de ensaios que deflagram a amarração de uma epistemologia das macumbas só é possível se escrito por uma caneta que é pomba que risca o fundamento da magia, mas é também faca de ponta que rasga, pontilha e desenha novas cissuras. No campo de mandinga são estas as estripulias de nossa malta.

Aqui saímos em dupla para o ganho. Se for para vestir carapuças, que façamos como Exu, com uma banda em cada tom. Para quem nos observa, basta desatar o verso e brigar por uma verdade que não almejamos. Se nesta gira baixam intelectualidades, a que nos pega é a da encruza, da dúvida, da cisma, de um dizer com vários entenderes¹. Jardim Nova Era, Madureira ou qualquer outra margem versam na mesma banda, são os tempos/espacos em que nós brincamos de tambor e inventamos, a partir dos chãos onde os nossos umbigos estão enterrados, os mundos. Sentimos/fazemos/pensamos na fronteira, de forma cruzada. Para quem cospe marafo na encruza não há universalismo que

se sustente, qualquer pretensão é desmantelada na primeira vibração do transe. Para quem versa em mais de uma gramática, só se constitui saber no cruzo, e a catequese epistemológica do Ocidente europeu já não mais assombra, porque nós cumprimos o rito, praticamos o ebó.

Este é o primeiro improviso, um dos fios alinhavados em uma esteira trançada a quatro mãos, desafio que nós, camponos deste mundão, assumimos como macumbaria da arte, vida e conhecimento. O ponto está riscado: há que se ler a poética para se entender a política, há que se ler o encanto para se entender a ciência.

1 Menção ao pensamento do mestre jongueiro Jefinho de Guaratinguetá..

Encruzilhadas

*Odará, morador da encruzilhada,
Firma seu ponto com sete facas cruzadas,
Filho de pemba pede com fé,
Ao Seu Sete Encruzilhadas que ele dá o que você quer!*

[PONTO CANTADO]

AS ENCRUZILHADAS SÃO LUGARES DE ENCANTAMENTOS para todos os povos. Basta beber na fonte do conhecimento do mestre para se perceber que as encruzas sempre espantaram e seduziram as mulheres e os homens. E dariam até mesmo um ótimo enredo para qualquer escola de samba.

Os gregos e romanos ofertavam a Hécate, a deusa dos mistérios do fogo e da lua nova, oferendas nas encruzilhadas. No Alto Araguaia, era costume indígena oferecer comidas propiciatórias para a boa sorte nos entroncamentos de caminhos. O padre José de Anchieta menciona presentes que os tupis ofertavam ao curupira nas encruzilhadas dos atalhos. O profeta Ezequiel viu o rei da Babilônia consultando a sorte numa encruzilhada. Gil Vicente, no *Auto das Fadas*, conta a história da feiticeira Genebra Pereira, que vivia pelas encruzilhadas evocando o poder feminino. Para os africanos, o

Aluvaiá dos bantos, aquele que os iorubás conhecem como Exu e os fons como Legbá, mora nas encruzadas.

Conta o povo do Congo que Nzazi imolou em uma encruzilhada um carneiro para fazer, esticando a pele do bicho num tronco oco, Ingoma, o primeiro tambor do mundo. No universo fabuloso da música, dizem que Robert Johnson, uma lenda do blues, negociou a alma com o Tinhoso numa encruzilhada do Mississippi. No Brasil caipira, há mitos sobre a destreza que alguns violeiros conseguiam ao evocar o sobrenatural num cruzamento de caminho.

O violeiro Paulo Freire (músico e historiador do instrumento) conta que um dos ritos de mandinga era enfiar a mão no buraco de uma parede de taipa de uma igreja deserta, localizada em uma encruzilhada, à meia-noite. Bastava então invocar o Sete Peles e sentir uma mão agarrar e quebrar todos os seus dedos. Após a recuperação das fraturas, o dom para o instrumento iria aflorar. Para quebrar o pacto, o violeiro deveria virar devoto de São Gonçalo do Amarante, enfeitar o instrumento com fitas coloridas e mandar o Coisa Ruim de volta às profundezas.

A partir dessas percepções, podemos concluir que a perspectiva da encruzilhada como potência de mundo está diretamente ligada ao que podemos chamar de culturas de síncope. Elas só são possíveis onde a vida seja percebida a partir da ideia dos cruzamentos de caminhos. A base rítmica do samba urbano carioca é africana e o seu fundamento é a síncope. Sem cair nos meandros da teoria musical, basta dizer que a síncope é uma alteração inesperada no ritmo, causada pelo prolongamento de uma nota emitida em tempo fraco sobre um tempo forte. Na prática, a síncope rompe com a constância, quebra a sequência previsível e proporciona uma sensação de vazio que logo é preenchida de forma inesperada.

Desatando esse verso, matutamos a necessidade de se pensar uma cultura de síncope, um traçado tático, feito pamba

riscada, contra a tendência de normatização e planificação dos modos de ser das mulheres e dos homens no mundo contemporâneo. Por mais que alguns botem a boca no trombone, o que se percebe é ainda a apologia ao ser monocultural. Até mesmo setores progressistas parecem não conseguir superar a ideia da missão civilizadora das luzes, que deve consistir na generalização do acesso das camadas populares aos padrões de representatividade, consumo e educação sugeridos pelo cânone. Inclusão normativa e domesticada, em suma.

Nos inquieta como os discursos, revestidos de sincero viés libertador e boas intenções, são empobrecedores das potencialidades humanas. Educados na lógica normativa, somos incapazes de atentar para as culturas de síncope, aquelas que subvertem ritmos, rompem constâncias, acham soluções imprevisíveis e criam maneiras imaginativas de se preencher o vazio, com corpos, vozes, cantos. O problema é que para reconhecer isso temos que sair do conforto dos sofás epistemológicos e nos lançar na encruzilhada da alteridade, menos como mecanismo de compreensão apenas (normalmente estéril) e mais como vivência compartilhada. A síncope é a arte de dizer quando não se diz e não dizer quando se está dizendo.

Certamente essa atenção para a síncope reverbera na maneira como encaramos o fenômeno educativo. É importante que problematizemos a educação reconhecendo os equívocos praticados, para então buscarmos uma saída original, potente e incômoda. Estamos convencidos de que nós, educadores, temos uma tarefa urgente: precisamos nos deseducar do cânone limitador para que tenhamos condições de ampliar os horizontes do mundo, nossos e das nossas alunas e alunos. Educação deve gerar gente feliz, escrevendo, batendo tambor, dando pirueta, imitando bicho, fazendo ciência e gingando com gana de viver.

*image
not
available*

Porém, os mais sabidos no assunto narram que aquele que portasse o Indesejado na garrafa, no momento que fosse *oló*, seria arrastado sem escalas para os quintos dos infernos, fazendo companhia ao demo por toda eternidade.

A interdição de outras perspectivas de mundo em favor da normatização de um modo canônico produziu mentalidades blindadas pelo colonialismo. Essas mentalidades permaneceram mantenedoras e reprodutoras de uma toada de negação da diversidade. Dessa forma, destacamos que reduzir a complexidade das cosmovisões negro-africanas e indígenas aos limites do pensamento ocidental e dos seus regimes de verdade é o mesmo que enclausurar o diabo na garrafa.

O pensamento moderno pactuou com esse feito. A construção do cânone ocidental alçou a sua edificação em detrimento da subalternização de uma infinidade de outros conhecimentos assentados em outras lógicas e racionalidades. A pretensão de grandeza do cânone, na busca por ser o único modo de saber possível, provocou o desmantelamento cognitivo, o desarranjo das memórias, o trauma físico, simbólico e a perda da potência de milhares de mulheres e homens que tiveram como única opção o enquadramento na norma. Porém, em meio a essas travessias sempre existiram encruzilhadas para serem praticadas.

A perseguição, criminalização, vigilância e enclausuramento de algumas sabedorias não foram suficientes para a totalização do cânone ocidental como única possibilidade. A modernidade-colonial, ao pintar o “diabo a quatro” e engarrafar outros modos de saber em prol da sua dominação, lançou seu próprio projeto nos infernos das ignorâncias. Lá somos cativos, regulados e espreitados por um capeta monorracional. Esse inferno e demônio, por sua vez, só são possíveis de serem significados e experienciados nos limites da própria razão que os produziu.

Nessa peleja, se alguns saberes tiveram como destino o

*image
not
available*

Cadê Viramundo, pembra?

*Encruza, encruza, encruza o terreiro encruza;
Encruza o terreiro encruza, na fé de Oxalá encruza!*

[PONTO CANTADO]

AS ENCRUZILHADAS, SEUS DOMÍNIOS E POTÊNCIAS são campos proeminentes para o que viemos indicar como rasura conceitual. Em uma perspectiva macumbística a rasura se compreende como ponto riscado, amarração, um emaranhado de símbolos imbricados que enigmatizam e ressignificam os sentidos. A rasura praticada invoca os princípios assentes nas dimensões do inacabamento e da imprevisibilidade, vindo a produzir efeitos de encantamento. O encante, por sua vez, vem a configurar-se com a prática/rito de potencialização dos princípios que inferem mobilidade. Estes, por sua vez, designam caminhos enquanto possibilidades. Assim, a rasura e o encante de determinados conhecimentos por outros só é possível a partir do que compreendemos como a arte de cruzamento.

O cruço, o encruzamento ou o encruzar emerge como perspectiva teórico-metodológica assentada nos complexos de saber das macumbas brasileiras. Fiel aos princípios exusíacos,

*image
not
available*

possibilidades.

Os saberes assentados nas macumbas são versados nas práticas, assim, a realidade a ser pensada é a mesma que é constituída diante da capacidade de interação dos agentes envolvidos em um determinado tempo/espço. Essas interações não privilegiam uma determinada especificidade humana, como caráter distinto e privilegiado, fortalecendo as oposições natureza/cultura e ser humano/animal como presentes no postulado das tradições ocidentais. Dessa forma, as múltiplas possibilidades de relações a serem desenvolvidas pressupõem a coexistência de variadas realidades e naturezas e de uma infinidade de saberes que interagem com essa diversidade.

Einstein desestabilizou o paradigma da ciência moderna com as suas noções de relatividade e simultaneidade, revolucionando as concepções de tempo e espaço, partindo do sentido de que dois acontecimentos simultâneos num sistema de referência não são simultâneos noutro sistema de referência. Os conhecimentos das macumbas partem dos princípios explicativos acerca das interações entre tempos/espços visíveis e invisíveis, orun e ayê, credibilizando as perspectivas da multilateralidade e multitemporalidade como modos operantes na produção dos eventos, ou seja, de toda e qualquer forma de ação e criação.

Assim, partindo da compreensão de que não há simultaneidade universal e tempo/espços absolutos, calçamos o entendimento acerca das produções de saber nas dimensões das experiências, considerando os elementos de mobilidade, imprevisibilidade e possibilidade, únicos e circunstanciais que fundamentam as produções de saber. Dessa forma, o rigor científico tão categorizado pelo modo da racionalidade ocidental passa a ser compreendido como uma produção assente em um determinado localismo. Não somente os rigores acerca do fazer científico, como a própria problemática acerca

*image
not
available*

inventamos da vida, formas de manutenção, produção e orientação de saberes assentados em outras lógicas.

Uma epistemologia traçada nos saberes dos terreiros, rodas e encruzilhadas deve debruçar-se não somente sobre as bases que codificam o complexo de saber das macumbas. Ela deve lançar-se, a partir dos princípios e potências fundamentadas nesse complexo, à tarefa de pensar o mundo e repensar suas próprias práticas. Esse é um dos desafios que nos está posto.

*image
not
available*

referenciais, fazendo com que aqueles princípios que comumente são compreendidos como objetos a serem investigados e que por uma série de relações de saber/poder são mantidos sobre uma espécie de regulação discursiva sejam credibilizados como potências emergentes e transgressivas. Falamos de amarrações versadas, balaios, pontos riscados que enigmatizam e anunciam outros princípios explicativos de mundo, orientados por outras lógicas de saber que revelam experiências que emergem como outros referenciais.

O rodopio enquanto prática, orientação teórico-metodológica, além de formular uma crítica aos conceitos alicerçados em bases que não aceitam o outro como possibilidade, tensiona o impacto dos discursos provenientes dessas razões arrogantes nas práticas em que elas a elegem como “objetos” a serem estudados. Ou seja, no caso das experiências das culturas populares, em especial das culturas de terreiros, este aspecto se conota como a absorção dos discursos provenientes da ciência pelos praticantes dessas culturas. Essa interlocução se dá de forma hierarquizada, em que os discursos científicos autorizam os discursos dos praticantes, mesmo aqueles tecidos no seio das próprias práticas. Nesses casos, acontece uma espécie de condicionamento e acomodação discursiva, garantida pela circulação dos argumentos que desfrutam de certa credibilidade e autorização por determinados setores que validam o que é ou não conhecimento. A ciência, calçada nas tradições da modernidade ocidental e em diferentes momentos a serviço da política colonial, reivindica o direito de falar sobre o outro sem se deslocar para o lugar do outro, sem buscar observar o mundo a partir dos olhos do outro.

O desafio, neste sentido, se fundamenta em algumas indagações: como comprometer-se com essas questões? Como buscar praticar os rodopios e cruzos no sentido de objetivar uma transformação radical que perpasse necessariamente pelo

mantém-se em vigor a condição do cruzo. A negação joga com a dúvida a seu favor. A partir dali o que se constituirá? Virá algum apontamento ao encontro de experiências anteriores? Virá uma consideração diferente do que foi aprendido? Virá algo que se soma à experiência anterior? Estão em aberto todas as perspectivas. É no trânsito do saber inacabado e da reivindicação da dúvida constante que habita a astúcia do cambono.

Manter-se fiel à dúvida é um princípio do caráter astuto do cambono. O cambono que detém muitas certezas possivelmente terá vida curta em sua função, uma vez que as certezas dificultam o acesso a novas rotas de experiências. Sobre o caráter da figura do cambono emerge ainda outro aspecto que nos é caro e se fundamenta na dimensão ética da produção de conhecimentos em encruzilhadas. Se os conhecimentos são produzidos e encantados nos cruzos, eles não podem ser detidos e mantidos sob a posse de um único agente. Eles devem se manter em mobilidade, em constantes fluxos, em encontros, contaminações e afetos.

A não reivindicação acerca da certeza abre caminhos para a consideração de um dos princípios elementares nas produções de saber assente nas epistemologias das macumbas: o princípio da imprevisibilidade. A certeza, caracterizada como uma peça fundamental da engrenagem que opera os regimes da verdade, teme o princípio da imprevisibilidade; assim como a ética cristã teme o pecado. O princípio da imprevisibilidade encarna uma peripécia exusíaca que, assim como seu autor, nos desloca e nos confronta com a possibilidade de uma verdade que seja única.

Nesse sentido, a questão aqui abordada não escorre para o âmbito de um relativismo, mas aproxima-se da problemática filosófica invocada, a partir da defesa da cor da carapuça de Exu. Ela é preta ou vermelha? A questão aqui colocada — como na traquinagem de Exu para destronar os sábios — é a de

ampliando as possibilidades de invenção, credibilizando a diversidade e referenciando-se naquilo que os próprios fundamentos das mais diferentes “macumbarias” definem como uma ciência encantada.

Assim, os terreiros inventam-se a partir do tempo/espaço praticado, ritualizado pelos saberes e as suas respectivas performances. Essa consideração não despreza a referência dos terreiros a partir de sua fisicalidade, mas alarga o conceito para as dimensões imateriais. Aquilo que damos conta como a materialidade de um terreiro perpassa pelos efeitos e cruzamentos do que pensamos como o saber praticado. O que a noção de terreiro abrange é a possibilidade de se inventar terreiros na ausência de um espaço físico permanente. Assim, abrimos possibilidades para pensar essa noção a partir do rito. As práticas passam a ser a referência elementar. A perspectiva mirada a partir do rito expõe as possibilidades, circunstâncias e imprevisibilidades postas nas dinâmicas de se firmar terreiros.

Dessa forma, a noção de terreiro transbordaria as compreensões que o têm como espaço exclusivo das expressões de culto religioso. O terreiro que propomos pensar problematiza a supremacia do conceito de terreiro vinculado estritamente às práticas consideradas religiosas, como também problematiza a dicotomia e a categorização dos aspectos considerados como sagrados e profanos. A sistematização polarizada entre aspectos sagrados e profanos nos ritos cotidianos viriam a produzir no imaginário popular uma espécie de classificação hierarquizada sobre os seus tempos/espaços praticados. Assim, o tempo/espaço destinado ao que se compreende como rito religioso estaria em condição distinta ao tempo/espaço das invenções rituais das festas.

A questão principal posta sobre essa problematização se estabelece na medida em que as práticas culturais da diáspora africana tendem a transgredir qualquer tentativa de ajuste em

de circulação das experiências. Esses diferentes modos de educação, gerados nas frestas e nas necessidades de invenção da vida cotidiana, evidenciam a potência dos saberes de mundo que se assentam sob as perspectivas da corporeidade, oralidade, ancestralidade, circularidade e comunitarismo.

A noção de terreiro, mirada a partir das epistemologias das macumbas, deflagra importantes questões para a problemática educativa, principalmente no que se refere àquelas pertinentes ao tratamento dos saberes africanos e conseqüentemente suas circulações na diáspora. Essas problematizações se dão na medida em que se constata que mais do que abordar as temáticas concernentes às histórias e culturas africanas e às recriações na diáspora, devemos credibilizar as possibilidades de mundo geradas pelas mesmas. Em outras palavras, mais do que pensar os terreiros e as culturas que o circundam, existe a necessidade e a emergência de praticá-los como possibilidades de invenção de outras rotas. A invenção de terreiros/mundo se faz necessária na medida em que o projeto de mundo concebido pela lógica ocidental moderna pratica, ao invés da diversidade, a escassez de possibilidades.

É na emergência por outros saberes, lançados como possibilidade de encantamento do mundo, que firmamos os pontos entoados em nossos terreiros/mundo. Terreiros que compreendem práticas, princípios e potências de saberes que confrontam a primazia de um modo de conhecimento eleito como único. Dos terreiros praticados emergem histórias, dentre as muitas que nos cruzaram e que alinhavam nossas redes de saber, e narrativas que contam sobre como parte dos saberes do outro lado do Atlântico foi trazido para cá. Estes saberes atravessaram o mar guardados em pedras (otás). Para nós, orientados também por uma ciência encantada, a produção do conhecimento e a sua socialização como formas de educação se estabelecem a partir da compreensão das experiências humanas como fenômenos que articulam vida e

dos poderes de Elegbara. O corpo é, assim, a pedra fundamental na invenção dos terreiros no Novo Mundo. É através da existência do corpo como um suporte de saber e memória que vem a se potencializar uma infinidade de possibilidades de escritas, por meio de performances, de formas de ritualização do tempo/espço e conseqüentemente de encantamento da vida. Assim, os corpos fundam terreiros como também indicam seus vínculos de pertença com outras temporalidades/espacialidades.

Observemos os jogos de valentia e vadiação da prática da capoeiragem. É a partir das potências dos corpos em performance que se firma o ritual. A roda como terreiro de vadiação/campo de mandinga é inventada sobre o que os corpos invocam e riscam no tempo/espço. O terreiro firma-se para a brincadeira, alicerçado pelo saber que é praticado em performance. Em termos mais apropriados para uma ciência encantada das macumbas, o saber se expressa a partir de um processo de incorporação do praticante. No ser incorporado são evidenciadas a pujança e as potências desses saberes praticados.

O caráter elementar do corpo na invenção de terreiros está expresso na máxima pastiniana: “a capoeira é tudo que a boca come e tudo o que o corpo dá”! Não coincidentemente a problemática filosófica versada por Mestre Pastinha cruza-se a outros princípios explicativos de mundo assentados nos complexos culturais negro-africanos transladados e ressignificados na diáspora. Nos referimos ao cruzamento do pensamento de Seu Pastinha à figuração de Exu nos domínios de *Enugbarijó* e *Elegbara*, a boca que tudo come, boca coletiva dos orixás e o senhor do poder mágico.

O cruzo entre as máximas pastiniana e exusíaca evidenciam o caráter primordial do corpo como campo de possibilidades, de invenção, de mobilidade, dinamismo, como também de transformação e restituição. A boca de *Enugbarijó*,

processos identitários das populações negras reflete a tessitura de uma esteira intercultural, trançada a partir dos cruzamentos de inúmeras experiências em diáspora.

A noção de terreiro como a prática que é inscrita em determinado tempo/espço nos aponta que as produções diaspóricas refletem as dinâmicas dos contatos e processos interculturais que amalgamam um complexo de sociabilidades trans-africanas. Assim, as noções de trans-localidade e trans-cultura negra apontam para a diáspora, a partir de uma perspectiva cosmopolita. A complexidade das reinvenções, a partir dos inúmeros cruzamentos de experiências, nos indicam que as múltiplas formas de reivindicação das identidades negras dão os tons das negociações, alianças e jogos estabelecidos.

A identidade, assim como o terreiro, não pode estar compreendida nos limites de determinada reivindicação identitária que a torne absoluta em termos étnicos. Os discursos logrados nos termos do absolutismo étnico evidenciam a dinâmica dos jogos e das intenções que estão a ser estabelecidos. Constatamos que há, nas inúmeras práticas culturais recriadas na diáspora, particularidades que evidenciam a predominância de determinados elementos culturais em diferentes manifestações. Um exemplo a ser citado são as comunidades de candomblé que redefinem seus pertencimentos de acordo com as predominâncias dos elementos simbólicos que operam em seus cultos. As chamadas nações de candomblé evidenciam a presença dos traços predominantes, como também o desenho da recriação da cultura e das reivindicações identitárias na diáspora.

Porém, independente de como os praticantes — em seus determinados contextos — compreendam-se e reivindicem-se, as formas de identificação na diáspora apontam para uma dinâmica contaminada. Por mais que exista uma nomenclatura que os contingenciem sob determinada perspectiva cultural, a

o momento em que os orixás baixam nos corpos das iaôs para representar — através da dança, dos trajes e emblemas — passagens de suas trajetórias. Através da representação dramática, a comunidade se recorda do mito e dele tira um determinado modelo de conduta. As danças, ao contar histórias protagonizadas pelos deuses, servem de exemplo para os membros do grupo. Ritualiza-se o mito em música e dança, crença e arte, para que ele continue vivo para a comunidade, cumprindo assim sua função modelar.

O atabaque ritual é normalmente feito em madeira e aros de ferro que sustentam o couro. Nos terreiros de candomblé os três atabaques utilizados são conhecidos como rum, rumpi e lé. O rum, o maior de todos, possui o registro grave; o rumpi, o do meio, possui o registro médio; o lé, o menorzinho, possui o registro agudo. Para auxiliar os tambores, utiliza-se um agogô ou gã; em algumas casas tocam-se também cabaças e afoxés.

Nas casas de culto keto, os tocadores de atabaque têm o título de ogãs alabês; os jejes chamam os tocadores de runtós e os seguidores dos ritos de angola denominam os músicos de xicarangomos. A iniciação demanda tempo, recolhimento e consagração. O termo alabê deriva de *alagbe* — o dono da cabaça —; runtó deriva da língua fongbé, dos vocábulos *houn* (tambor) e *tó* (pai), formando o sentido de pai do tambor; já xicarangomo vem do quicongo *nsika* (tocador) + *ngoma* (tambor) = o tocador de tambor.

Nas tradições jeje e keto, os tambores são tocados com baquetas feitas de pedaços de galhos de goiabeira, chamadas aguidavis. O rumpi e o lé são tocados com dois aguidavis; o rum é tocado com uma única baqueta, maior e mais grossa que as outras. Nos candomblés de Angola, os três atabaques são percutidos com as mãos, sem o recurso de baquetas.

Um dos ritmos mais nobres do candomblé de keto é o *Igbin*. Ele é o toque dedicado a Oxalá, mais especificamente a