

“Macumbando” os saberes: afro religiosidade como dever de resistir*“Macumbando” knowledge of afro-religious resistance*Giselle H. Perna,¹ PUCRS**Resumo**

Este trabalho propõe uma análise sobre os princípios da religiosidade afro, sua conexão com o sagrado, processo pelo qual, foi fundamental para resistir as opressões concernentes ao processo de escravidão. Trago aqui, o plano existencial onde os negros escravizados faziam suas giras ao som de atabaques pedindo forças aos seus ancestrais para suportar o sofrimento trazido pela condição. Assim, nestas linhas que se seguem, mais do que enfatizar o carregamento colonial pelo qual essas pessoas racializadas em condição de escravidão, lanço um convite para conhecer suas práticas de resistência emanadas através de suas crenças nos orixás, na natureza e na força de suas culturas. Essas pessoas resistiram aos grilhões da escravidão e deram continuidade à herança de seus povos. Saindo da marafunda da invisibilidade, transformaram suas sabedorias de fresta em corpos transgressores.

Palavras-chaves: Umbanda, Resistência, Colonialismo.

Abstract

This paper proposes an analysis of the principles of Afro-Brazilian religiosity, its connection with the sacred, a process through which it was fundamental to resist the oppressions related to the slavery process. Here I bring the existential plane where enslaved black people performed their giras to the sound of atabaques, asking their ancestors for strength to endure the suffering brought by their condition. Thus, in these lines that follow, more than emphasizing the colonial burden that these racialized people in conditions of slavery endured, I extend an invitation to learn about their resistance practices emanating from their beliefs in the orixás, in nature and in the strength of their cultures. These people resisted the shackles of slavery and continued the heritage of their people. Emerging from the maze of invisibility, they transformed their wisdom from a crack into transgressive bodies.

Keywords: Umbanda, Resistance, Colonialism.

Introdução: Epá Babá Oxalá! Abrindo a gira

Nasci no terreiro. Lugar de ensinamentos e aprendizagens sobre a cultura e religiosidade dos povos africanos. Desde pequena ouvi o chamado dos atabaques tocando as canções do chamado do santo. Assim, por mais que muitas vezes tenha tentado me afastar, o santo chamou. Chamou a mim para buscar a paz e desvencilhar dos carregos da vida. Quando ele chama, não há outra maneira se não ouvir. Ouvir as palavras de sabedoria ancestral dos velhos caboclos e o cantarolar dos Orixás com seus pontos profundos.

Foi como ouvinte de suas vozes que escolhi escrever e, por esta razão inicio este texto com as palavras: *Epá Babá Oxalá*, “assim saúdo o senhor meu pai Oxalá, dono do universo.

¹ Mestre em História e Doutoranda pela Pontifícia Universidade Católica. E-mail: gisellehperna@gmail.com. <https://orcid.org/0009-0008-1014-3749>

O senhor realiza! Canto aqui o som de cada pedra miúda como um pedido de licença para evocar as entidades – orixás -na abertura de nossos caminhos”.

Evoco a minha mãe Yemanjá, na força da demanda cuspida das batalhas e de suas curas. Aqui será abordado as súplicas e giras de um povo subjugado pelos processos da escravidão que encontraram formas de resistir e ressignificara sua religiosidade. Busca-se a análise dos elementos que resistiram ao longo do tempo, transpondo no que hoje conhecemos sobre religiões de matriz africana. Trata-se de processos que combatem a “Marafunda do carrego colonial” (Rufino, 2019. p. 12), dando continuidade aos ritos ancestrais dos escravizados como elemento chave de uma resistência cotidiana (Scott, 2001).

É chegado o momento! Lanço aqui a primeira pedra angular das sabedorias ancestrais de minha religião. Abro a leitura com o grito: *Macumbe-se!* Eis o som abissal do povo negro, como primeiro passo para cantarolar as suas resistências. Risco com pemba suas sabedorias como as folhas que se colhe para extraírem o remédio e o veneno colonial. Como disse Rufino (2021, p. 4), não basta catar as folhas, é preciso saber cantá-las e para cada uma delas que brota, oferece-se um trato. Macera-se, seca e queima. E depois? Sopra-se como palavras de força. Assim é a seiva dos orixás, a energia da umbanda que sobreviveu a engenharia da colonização e hoje para além do invisível, torna-se a cura da ancestralidade. Saravá para todos!

Buscando caminhos para resistir o carrego colonial

O discurso colonialista europeu atuou como um poder disciplinador e dominador sobre os corpos negros e indígenas. Seus saberes foram classificados como primitivos, atrasados, desqualificando assim, as suas crenças, as danças, e todos os rituais praticados por estes corpos subalternizados. A raça foi utilizada como um dos pilares da construção do Estado colonial, pautado na busca pela modernidade, na racionalidade branca e na hegemonia cultural. Seus saberes foram proferidos pelo sistema como irracionais, criando assim, uma zona periférica dependente não só econômica, mas também cultural uma vez que suas histórias foram apagadas em nome de um egocentrismo epistêmico.

Tal classificação racial criada a partir desta suposta superioridade branca, se desdobrou para uma construção epistêmica científica hegemonicamente voltada ao centro que inviabilizou o surgimento de um pensamento que partisse fora deste espaço geográfico do Norte Global, e colocou aqueles considerados subalternizados, dominados e explorados, sob um véu capaz de cobrir quaisquer cosmologias e epistemologias oriundas de suas culturas (Perna, 2021, p. 142).

Sob a bandeira da modernidade e civilidade, os europeus, iniciaram seu caminho rumo à hegemonia local, mascarando as barbáries que vieram imbricadas a ideologia do novo mundo. Enquanto as autoridades imperiais consentiam o genocídio de indígenas e a escravização de negros, em prol da aquisição de terras, criava-se também, um discurso sufocante que coibiria qualquer esforço na tentativa de desvencilhar dos grilhões da colonialidade.

A colonialidade foi uma reprodução na genealogia do pensamento e formação subjetiva da historiografia européia, cujo objetivo principal era a repercussão dos silenciamentos resultando na impossibilidade de ingressar no diálogo qualquer aforismo que desse conta das histórias advindas de povos e zonas ditas periféricas (Mignolo, 2005, p. 23). Para este autor, a colonialidade atuou em três esferas: ser, que impele a existência do outro; poder, ao qual se dirige para as dependências econômicas dos grandes centros hegemônicos; e saber, cuja imposição da cultura eurocêntrica enquanto padrão universal compeliu as outras formas de saber a desvalorização e marginalização (Mignolo, 2005, p. 30).

Ao reconhecer a desvalorização e o impedimento do surgimento de outras cosmovisões que não partissem deste espaço geográfico europeu, tanto Mignolo quanto Quijano, discutiram o padrão do eurocentrismo como forma de limitar a produção de uma perspectiva de conhecimento que fugisse do padrão mundial dito civilizado. Nas palavras de Quijano (2005, p. 9).

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. O eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (Quijano, 2005, p. 9).

Nesta missão civilizadora, homens europeus, brancos, cristãos, dominaram países localizados nas periferias do mundo, criando uma identidade coletiva única, que favoreceu o apagamento histórico local, justificando todo o processo de subalternização e desumanização. Tal projeto que teve como base as diferenças étnicas raciais se utilizou da mudez como forma

de dominação, ignorando todas as emergências de uma linguagem mútua e a da coexistência de diferentes cosmovisões.

Através da relação entre poder, saber e ser, se construiu um plano egoísta, de dominação, que destituía de qualquer humanidade os sujeitos nativos. Indígenas, mestiços, negros, passaram a ser submetidos ao projeto de expropriação de suas terras, sendo dizimados de seus corpos e culturas. Para Luiz Rufino (2019, p. 12), os seres submetidos às lógicas de opressão, são colocados por este sistema como vadios, irracionais, não humanos. As sabedorias de festa foram invisibilizadas pela “marafunda do carreço colonial” (Rufino, 2019, p. 12) comprimindo as raízes da América Latina, num sistema mundo racista, cristão, patriarcal, moderno e europeu.

O racismo como princípio articulador e organizador da produção e distribuição das riquezas, somado à razão eurocêntrica de um “eu” soberano e normativo, permitiu ao projeto moderno/colonial, que tornasse o povo de Abya Yala, as suas primeiras vítimas, sendo seus corpos, o primeiro lugar a ser conquistado (Ballestrin, 2013). Assim, ao desumanizar os povos locais, negando-se a sua existência, e a possível construção de identidades representativas os restringiram à selvageria classificando-os como “não-humanos” (Gonzalez, 1988, p. 69). Essa relação dicotômica, para María Lugones (2014), entre humanos e não humanos caracterizou a marca da opressão colonial. A raça negou o pertencimento à humanidade justificando as atrocidades sustentadas por tal poder hegemônico e a imposição de silenciamento. Para ela:

Fêmeas eram julgadas do ponto de vista da compreensão normativa como “mulheres”, a inversão humana de homens. Desse ponto de vista, pessoas colonizadas tornaram-se machos e fêmeas. Machos tornaram-se não-humanos por não-homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas por não-mulheres. Consequentemente, fêmeas colonizadas nunca foram compreendidas como, em falta por não serem como-homens, tendo sido convertidas em viragos. Homens colonizados não eram compreendidos como em falta por não serem como mulheres (Lugones, 2014, p. 937).

Mas foi também, durante processo de colonização no Brasil, que os negros escravizados encontraram diferentes formas de resistir à dominação à que estavam sujeitos. Dentre elas e a mais significativa herança deixada está a manutenção de práticas religiosas originárias do continente africano em solo brasileiro. Os navios negreiros que desembarcaram no Brasil entre os séculos XVI e XIX durante grande parte do período colonial trouxeram milhares de negros advindos de diferentes partes do continente africano para serem escravizados. Estas pessoas trouxeram em suas bagagens uma herança cultural, em especial, a

religião até então desconhecida e cercada de mistérios para um território dominado pela soberania cristã católica (Freire, 1987).

Foram mais de 300 anos de escravidão. Milhares de africanos foram trazidos para a América com a missão de ser a mão de obra mais pertinente para a construção de uma sociedade que visionava o crescimento. Para Muniz Sodré (2017) em seu livro *Pensar Nagô*, o Brasil foi comprovadamente o maior produtor de negros escravizados das Américas. Para Caputo (2012), estas pessoas foram disseminadas ao longo de todo território nacional, formando a maior diáspora conhecida: A africana.

Quinze milhões de pessoas, de diferentes regiões da África, que traziam suas relações com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo e a educação. Enfim, com as suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo. Espalhadas assim formaram o que se chama de diáspora africana, ou seja, os negros que, nesse caso, seqüestrados das suas terras, levaram consigo as suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil (Caputo, 2012, p. 40).

Os primeiros grupos étnicos trazidos para serem escravizados no Brasil vieram do Senegal e Serra Leoa. Firmaram-se em Pernambuco e Bahia para trabalhar nos campos de cana de açúcar. Já no século XVI, chegaram os Bantos que se estabeleceram na região Nordeste do país e foram introduzidos na exploração da cana de açúcar e criação de gado. Este grupo denominado de Banto, que significa “os homens”, representava todos que compactuavam do mesmo grupo lingüístico da região da África Central, Oriental e Meridional. Também chegaram no mesmo período, os Cabindas, embarcados na Ilha de São Tomé, antigo Reino do Congo interior da atual Moçambique (Caputo, 2012).

Tanto os Cabindas quanto os Bantos, deixaram suas marcas na cultura brasileira. No uso de palavras, danças e principalmente no culto à ancestralidade e na incorporação de elementos espirituais. As contribuições dos Cabindas e Bantos são evidentes na rica resiliência e adaptação dessas comunidades em preservar suas identidades e tradições em um ambiente de opressão. Há eles, podemos destinar as primeiras formas de manifestação religiosa, cuja prática era vincula a questão de sobrevivência e não esquecimento de suas raízes.

Para Freire (1987), o processo de colonização brasileiro, pautou-se principalmente na máxima relação entre o ódio ao pecado e ao pecador. De forma que a pureza da raça era automaticamente alijada à pureza da fé. Tal assimilação da fé cristã deu-se através do batismo de negros e indígenas, sendo estes, convertidos ao catolicismo, sob a finalidade de humanizá-los os aproximando de Deus, racionalizando-os a partir da fé e, descredibilizando suas

práticas ancestrais. Dessa forma, a formação da estrutura estatal da modernidade colonial, permitiu ao colonizador, evangelizar as populações submetidas (indígenas e africanos escravizados) como parte fundamental da empreitada colonial.

Assim, os homens brancos, tinham os negros como verdadeiros papéis em branco, onde suas verdades poderiam ser escritas à vontade. Não tinham fé nem lei, e seus cultos eram verdadeiras incorporações do Diabo. Desta forma, devido a incompreensão de suas origens e crenças, rapidamente o Candomblé, como hoje conhecemos, foi estigmatizado a práticas de feitiçaria e bruxaria. Assim, ao longo de muitos anos suas celebrações foram por vezes recriminadas, incluindo o constante uso de violência física contra seus membros e a catequização como forma de expropriação de suas histórias. Nas palavras de Rufino:

Ela continuou avançando nas formas de terror, produzindo assassinatos que vão além do corpo físico e incutindo via catequização uma permanente captura dos mundos, das subjetividades e da regulação do ser em suas dimensões sensíveis. Um dos métodos mais engenhosos desse grande sistema de dominação aniquilar o outro é pela produção de esquecimento (Rufino, 2019, p. 16).

Contudo, a ilegalidade da prática não foi um empecilho para a participação e celebração dos rituais religiosos. Mesmo sob os princípios da contravenção penal, os escravizados continuaram a organizar suas cerimônias ao som de atabaques e gira nas senzalas, como forma de protesto aos castigos de seus senhores. Tais festas e batuques eram permitidas em épocas de melhor tratamento dos negros, com objetivo de mantê-los vivos por mais tempo (Silveira, 2006, p. 159), mesmo que estas causasse efeitos marcantes no imaginário dos colonizadores, cujo sentimento de terror os impediam de certa forma, proibir os ocultos sobrenaturais acreditados por estes, serem práticas de feitiçaria (Maggie, 1992, p. 22).

Dessa forma, as representações religiosas africanas não apenas sobreviveram às brutais infraestruturas da qual dependiam como se mostraram capazes de produzir novas formas de organização. A Umbanda, por exemplo, buscou trabalhar com os registros engajados deste povo emanando a justiça, vista pela ótica dos subalternos: o grito dos despossuídos, marginalizados, precariamente solapados a um não lugar social. Para os negros escravizados, executar tais práticas religiosas estava ligado às celeumas da libertação vinculadas às amarras coloniais, aos arranjos estratégicos nas relações de poder, por meio de múltiplas coerções que seus corpos sofriam (Rufino, 2019).

Seus ritos determinavam uma organização discursiva capaz de ser a chave que permitiria resistir às opressões e exclusões, viabilizando uma tomada de consciência do

discurso suprimido pelos seus senhores. Isso ocorreria através da contínua retomada de suas ancestralidades, de suas culturas e de seus mitos fundadores. Dessa forma, suprimidos às negociações culturais eurocêntricas, logo, compreenderam a necessidade da permanente preservação da própria vida demasiadamente castigada devida a condição da escravidão (Simas, 2021).

Com a proibição das manifestações advindas do Candomblé e da Umbanda, uma das formas de resistência e preservação, encontradas para suas crenças, se deu a partir do processo de Sincretismo Religioso. Apesar de este ocorrer no interior de uma relação duplamente desigual entre duas religiões, o sincretismo afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação, de tal modo que os negros recebiam a religião católica como uma espécie de anteparo para esconder ou disfarçar, conscientemente, os seus próprios conceitos e rituais religiosos (Ferretti, 1995; Sanchis, 1995; Valente, 1977).

Desta forma, os orixás foram classificados como santos católicos a partir de suas características e semelhanças. Iemanjá, rainha dos mares e a grande mãe, foi comparada a Nossa Senhora; Oxalá, que na mitologia Iorubá foi destinado por Olódùmarè a missão de criar o universo, sendo este o **primeiro orixá** e o criador inclusive dos seres humanos, foi assimilado ao supremo, à Deus e assim por diante, de forma que para Ferreti (1995) fossem retomadas suas crenças sem que houvesse impedimentos.

O sincretismo religioso atuou como uma verdadeira arma dos fracos, resultado advindo dos encontros culturais e religiosos ocorridos entre os negros e os colonizadores europeus, foi um processo de justaposição ou de ilusão catequética de forma intencional, pois os negros buscavam escamotear as divindades africanas protegendo-as das perseguições efetuadas pelos colonizadores.

Nesse sentido, a religião afro, busca através de seus atos de rebeldia, ou de desobediência (Quijano, 2010) uma tentativa de sobrevivência e retomada de suas forças vitais. Os negros utilizaram de seus conhecimentos que aos olhos do branco era desconhecido, evidenciando a inteligência de uma nação iletrada. Demonstraram apesar do abismo existente entre a cultura branca letrada e a negra essencialmente oral, uma expertise em continuar a estabelecer seus laços com suas entidades.

Para seus cultos, utilizaram as noites. Noites que para muitos são de sonhos, para eles, era o período onde se revelava o mágico, o espiritual. Essa conexão profunda com o sagrado, cultivada nas noites, foi basilar para os processos de resistência dos povos africanos escravizados no Brasil. Era nas noites, que se abria o portal para outros planos e onde os negros escravizados tinham a liberdade de assumirem suas ancestralidades. Assim, despam-

se da “outremização”² (Spivak, 1988) imposta aos seus corpos, caracterizada pela hierarquia racial, onde os brancos europeus impuseram a estes, um olhar de desumanização.

Para Luiz Rufino (2019), a retomada da força vital espiritual, está alicerçada na contínua prática de cultuar Yangí (Exú ancestral), orixá que nos concede o poder de reivindicação. Yangí é sempre o primeiro, pois ele remete ao princípio, a abertura dos caminhos. Também nos remete ao pensar, sentir, ser, em outras palavras, Exu, é o orixá que emerge como lócus de enunciação para dar suporte a uma pedagogia antirracista/decolonial:

Exu, enquanto princípio explicativo de mundo transladado na diáspora que versa acerca dos acontecimentos, dos movimentos, da ambivalência, do inacabamento e dos caminhos enquanto possibilidades é o elemento que assenta e substancia as ações de fronteira, resiliência e transgressão, codificadas em forma pedagógica. (Rufino, 2019, p. 73).

Nessa perspectiva, Exú (orixá), é entendido como a potência máxima da linguagem. Uma linguagem pautada na dinâmica e na perspectiva de desvencilhar os povos da fronteira, do carrego colonial, propondo um descarrego epistêmico. Ele irá atuar como o elemento constituído do próprio movimento em si. O princípio dinâmico é aquele que tem o poder de proferir palavras, como o linguista e tradutor do sistema mundo (Rufino, 2019). Aquele capaz de romper com o ethos cristão, branco e europeu, através da evocação dos saberes ancestrais, esquecidos e invisibilizados. Como propõe Rufino, uma saída para a encruzilhada, aqui tomada como sistema/forma de instituição dos saberes. Um local de possibilidades, onde tempo/espaço se atravessam, dialogam, se entroncam e se contaminam.

Todas as formas de atuação da colonização incidiram nas dimensões do ser, saber e poder e é no território corporal, na fisicalidade do ser ou nas suas subjetividades, que operam essas consequências, seja através do desvio existencial, da descredibilidade dos modos de saber ou nas mais variadas formas de subordinação. Nesse sentido, é no corpo que se ressaltam as experiências da colonialidade. Todavia, é também nos limites do corpo que emergem as possibilidades de novas inscrições, é através dos seus saberes textualizados em múltiplas performances que se confrontam e se rasuram esses regimes.

A saída da Encruzilhada

Cada atitude de resistência vinculada ao que Scott (2021) elencará como resistências cotidianas, que se encontram para além das esferas de poder, pautam-se na clandestinidade.

² A marginalização dos povos originários por parte do branco é denominada de outremização. O termo, cunhado por Gayatri Spivak (1988), descreve o processo de ‘transformar’ o sujeito colonial em outro, a partir dos pressupostos de superioridade do sujeito metropolitano.

Em lugares específicos longe dos poderes infrapolíticos, ou seja, espaços que desafiavam as instituições estabelecidas e que operavam para além das normas vigentes. Neste caso, os ritos afro estavam associados às senzalas, local aonde os senhores dificilmente chegavam. Tal clandestinidade exógena garantiu a esses povos subalternizados, deixar a impotência imposta pelos sistemas de hierarquia e emergir como potência máxima de existir dentro do sistema social (Grecco, 2022).

No que concerne às relações de poder e resistências, na visão foucaultiana, não haveria exterioridade entre essas relações. Ambos frequentam o mesmo campo de batalha. São campos pluralmente culturais, mas que se configuram através da recusa de uma delas. Para Foucault, ao fazerem parte de um mesmo sistema social, a cultura que estiver sendo estigmatizada, não deveria partir para uma contraposição do poder, mas sim, organizar uma resistência plural e local. Para o autor, onde existisse poder, emanaria o sentimento de resistência e possibilidade de luta (Foucault, 1979). Assim em suas palavras:

Esta resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea [...] Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele (Foucault, 1979, p. 241).

Assim, de acordo com Assim, de acordo com Jocelyn Hollander e Rachel Einwohner em artigo titulado “Conceptualizing Resistance” (2004), o termo resistência tem sido frequentemente utilizado para descrever um vasto leque de ações e comportamentos sociais contra sistemas políticos passando pelo quotidiano laboral. Neste sentido, a resistência tanto expressa as reações dramáticas de caráter físico e material que incluem, por exemplo, as revoluções e os diferentes graus de tensão social bem como as oposições mais sutis como as que são conseguidas pelo discurso ou outro comportamento simbólico, como as canções, as crenças, as danças entre outros. (Hollendar; Einwohner, 2004, p. 534).

O sistema de hierarquia que solapou os negros escravizados a uma existência limitada, criou uma desobediência capaz de resistir os processos da colonização e as atrocidades concernidas à ela. Essa resistência vinda das camadas mais baixas será o que Mignolo (2010) chamará de um projeto enraizado em histórias, experiências vividas e imperativos éticos-políticos de povos colonizados. Diz respeito, portanto, a um projeto de crítica sistemática voltada à superação dos limites e contradições da modernidade, especialmente dos referenciais brancos, ocidentais, coloniais, sempre postulados pela ciência enquanto base para o conhecimento, ou seja, para Grecco citando os autores Baaz, Lilja y Vinthagen (2017) seria:

"[...] una respuesta al poder, una práctica subalterna que es capaz de desafiar, negociar o socavar el poder" (Grecco, 2022, p. 107).

Ao som dos atabaques, dos pontos cantados em iorubá e suas danças, escravizados encontraram alternativas de resistir às dominações, transgredindo as formas de poder que os submetiam. De forma organizada e não violenta, seus ritos provocaram mudanças significativas nas relações de dominação estruturais. Essa obstinação foi capaz de desequilibrar os modelos de dominação (Scott, 2001 p. 218), sendo até hoje cultuadas.

Considerações

Em *Os dominados e a arte da resistência*, Scott (2001) busca as variadas dimensões do discurso oculto dos suprimidos que são assumidos nas relações cotidianas. Trata-se do discurso oculto dos subalternos que transcorrem sob as regras da obediência. Nesse contato entre sujeitos desigualmente impostos pelas matrizes coloniais, prevalece um diálogo de aparente consenso. Os indivíduos se utilizam de certos mecanismos – neste caso, a assimilação da fé cristã para “transmitir uma imagem exterior de conformidade com as normas de conduta defendidas pelos superiores” (Scott, 2001, p. 55). Ao mesmo tempo, buscam subterfúgios para resistir a tais amarras, mesmo que de forma clandestina. São nos ritos ligados às suas crenças, que os escravizados, em seus lugares específicos, encontraram forças para sobreviver às atrocidades da escravidão.

Tratava-se de um processo de oposição organizada, reconhecida pelos senhores e com uma articulação com propósitos de liberdade. Porém, por estar centralizadas nas senzalas pouco se fazia para coibi-las, primeiro pela beleza dos cultos das festas, das feituras de ori (cabeça), outrora pelo medo do irracional e desconhecido. Ao mesmo tempo, escravizados reverenciavam seus senhores com respeito como forma de tratamento honorífica. Tais atitudes não passam de gestos altamente mecanizados e vazios por parte de quem visa acima de tudo salvaguardar sua segurança.

Por ser uma reação ao mesmo tempo material e simbólica, os ritos afro continham um caráter organizado. Cada ponto cantado representava uma entidade ou um evento. Cada indivíduo possuía um papel dentro das celebrações, o que até hoje podemos observar nas casas de religião afro. São os médiuns que incorporam os orixás, os atabaqueiros, as cozinheiras que executam as oferendas e os Babalorixás ou Ialorixás que comandam todo o festejo.

Eram muitas as demandas de uma comunidade tradicional afro para perpetuar suas raízes. A educação das crianças como forma de prosseguir com as tradições, elementos saúde

e cura de seus corpos castigados, segurança, e até mesmo o lazer na tentativa de amenizar o carregos dos trabalhos diários. Para tanto, a luta se fazia necessária e desistir era algo fora de cogitação.

Dessa forma os ritos afros diáspóricos, recriados como forma de resistência cotidiana, na intenção de não perderem o mínimo de identidades que ainda lhes eram oferecidas dentro desses espaços específicos, negros escravizados fizeram com que se perpetuassem até hoje, uma religião rica em elementos históricos e étnicos, de caráter popular sem segregação racial, que compõem as raízes históricas de nosso país.

AdupeAsè! Obrigada, que assim seja!

Referências Bibliográficas

- BAAZ, Mikael; LILJA, Mona; VINTHAGEN, Stellan. Researching Resistance and Social Change: A Critical Approach to Theory and Practice. Londres; Nova York: Rowman & Littlefield International, 2017.
- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 11, maio/ago. Brasília, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>>. Acesso em: 15 ago. 2023.
- CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- FERRETTI, Sérgio Ferretti. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Edusp; São Luís: FAPEMA, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. **A história da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. **A hermenêutica do sujeito**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **Ditos e escritos V**: Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de ameficanidade. **Tempo Brasileiro**, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- GRECCO, Gabriela. Palabras silenciadas. Resistencias y control cultural durante el Estado Novo de Getúlio Vargas. **Revista História Unisinos**, São Leopoldo, v. 26, n. 1, 2022. Disponível em: <<https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/20025/60749001>>. Acesso em 23 ago. 2024.
- HOLLANDER, Jocelyn A.; EINWOHNER, Rachel L. Conceptualizing resistance. **Sociological Forum**, v. 19, n. 4, p. 533-554, dez. 2004.

- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, dez. 2014, p. 935-952. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistémica**: retórica da modernidade, lógica da colonialidade e gramática da decolonialidade. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2005.
- PERNA, Giselle. O lugar de fala da mulher fronteiriça: novas identidades e a consciência “mestiza”. In: MONTEIRO, Charles; KNACK, Eduardo Roberto Jordão (org.). **Ensaios sobre teorias da cultura e da Etnicidade**. Porto Alegre: Fi, 2021.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.
- RUFINO, Luiz. **Vence-demanda**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial. [Edição Kindle].
- _____. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 28, p. 123-130, jun. 1995.
- SCOTT, James. Los dominados y el arte de la resistencia. **Estudios Sociológicos**, v. 19, n. 57, p. 857-860, set./dez. 2001.
- SILVEIRA, Renato. **O candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro de keto. Salvador: Maianga, 2006.
- SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- _____. **Umbandas**: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. São Paulo: Vozes, 2017.
- SPIVAK, Gayatri. Subaltern studies: deconstructing Historiography. In: _____. **In other worlds**. Essays in Cultural Politics. New York: Methuen, 1987.
- VALENTE, Waldir. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1977.