

UFRRJ

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

**Orúkọ: o sentido político-filosófico dos nomes
próprios de origem africana na diáspora brasileira**

Lucas Obalerá

2023



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ORÚKỌ: O SENTIDO POLÍTICO-FILOSÓFICO DOS NOMES
PRÓPRIOS DE ORIGEM AFRICANA NA DIÁSPORA BRASILEIRA**

Lucas Obalerá

Sob a Orientação do Professor Doutor
Renato Nogueira

Dissertação submetida como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha 1 –
Ética, Subjetividade e Política.

Seropédica, RJ

2023

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

012o Obalerá, Lucas , 15/03/1991-
 Orúko: o sentido político-filosófico dos nomes
 próprios de origem africana na diáspora brasileira /
 Lucas Obalerá. - São João de Meriti, 2023.
 141 f.

 Orientador: Renato Noguera.
 Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
 do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
 Filosofia, 2023.

 1. Orúko. 2. Religiões de Matriz Africana. 3.
 Filosofia Africana. 4. Contracolonialismo. I.
 Noguera, Renato , 1972-, orient. II Universidade
 Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós
 Graduação em Filosofia III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS OBALERÁ

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Linha de Pesquisa 1 “Ética, Subjetividade e Política”, Área de Concentração “Filosofia”.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 19/12/2023

Renato Nogueira. Dr. UFRRJ
(Orientador)

Wanderson Flor do Nascimento. Dr. UNB

Eduardo David de Oliveira. Dr. UFBA

Katiúscia Ribeiro Pontes. Dr. PUC-SP



DOCUMENTO EXTERNO Nº 24/2024 - PPGFIL (12.28.01.00.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 18/01/2024 09:54)

RENATO NOGUEIRA DOS SANTOS JUNIOR

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptES (12.28.01.00.00.86)

Matrícula: ###065#9

(Assinado digitalmente em 26/02/2024 13:16)

KATIUSCIA RIBEIRO PONTES

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.600-##

(Assinado digitalmente em 22/01/2024 10:14)

EDUARDO DAVID DE OLIVEIRA

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.919-##

(Assinado digitalmente em 18/01/2024 23:23)

WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.131-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: **24**, ano: **2024**, tipo: **DOCUMENTO EXTERNO**, data de emissão: **17/01/2024** e o código de verificação: **6398812b45**

Dedico esta dissertação a minha mãe Maria Adelaide e minha tia Maria Beatriz por serem o apoio incondicional na minha jornada e por nunca deixarem de acreditar em mim. Sem vocês, eu nada seria!

AGRADECIMENTOS / ADÚPÉ

Laroye, Exu! Ao Senhor dos Caminhos, meu amigo e confidente. Incontáveis foram as horas que prostrei-me diante de ti ao longo desse caminhar até chegar aqui. Ao meu Rei Senhor da Terra, meu grande Pai Omolu, pelo colo, por nunca me deixar esquecer quem eu sou e por me conceber novos nomes. Sempre os honrarei. *Atoto!* À Oyá por ser brisa, raio, ventania, tempestade a me conduzir como seu filho nos caminhos e descaminhos de minha existência. *Epa hey!* À *Bàbá mi* Ossaim por me acolher em seu egbe e me tornar uma bonita folha de sua floresta carregada de axé e afeto. *Ewe oh!* À meu Pai Oxumarê, por caminhar comigo a todo tempo, por simplesmente Ser esse grande Orixá em minha vida. *Arrobobo!* À meu Pai Ògún, dofono de minha vida, força propulsora que me impulsiona a desbravar a minha própria existência. Ògún *Ye!* À Oxalá, tantas foram as vezes que diante do caos, trouxe calma a meu ori, ensinando-me a ter serenidade e paciência. *Epa Bàbá!* À meu Pai Oxossi, pelos ensinamentos e direcionamentos diante das adversidades e dúvidas. *Okê Arô!* À minha mãe Oxum, minha mãe Nanã. Grandes mães senhoras de minha vida. *Ore yeye o!* *Salubá!* E a meu pai Xangô, por não me deixar esquecer que nossas palavras devem promover justiça ao nosso povo. *Kawo Kabiecile!* Agradeço ao povo da rua por tantas sabedorias, puxões de orelha, por apontar caminhos, pelo acolhimento e tantas coisas mais. Ao meu compadre, amigo Seu Zé Malandro do Morro, a Dona Maria Mulambo, Dona Maria Padilha, a Pomba Gira Cigana e a Seu Tranca-Rua. Se eu existo e eu existo é graças a espiritualidade negroafricana. Se essa dissertação passa a existir é porque assim o quis a ancestralidade. Meu *mojubá!*

Agradeço a minha mãe, Maria Adelaide, por todo amor, apoio, acolhimento, pela paciência, pelos conselhos, por não me deixar desistir e me recordar dos acordos que fiz comigo mesmo: “você criança dizia que seria diferente dos colegas. Falava que seria um intelectual”. À minha tia Beatriz, minha mãe! Todo o seu cuidado, zelo, confiança, estímulo, por fazer minhas roupas elevando minha autoestima. Seu amor é sem igual e alimenta meu Ser. Vocês duas são minha base e meu alicerce. Minhas conquistas sempre serão nossas conquistas.

À meu mozi, minha namorada Maria, por todo amor, apoio, paciência e por aturar minhas angústias e crises sendo colo e, muitas vezes, ouvidos às minhas viagens, pensamentos, dúvidas, inquietações acerca da pesquisa e tantas coisas mais. Com você essa jornada de mestrando foi muito melhor. Você também é parte fundamental dessa história. Te amo!

Adúpé, meu pai Dário, por tudo e por tanto! Sua sabedoria e ensinamentos, seu amor e dedicação aos nossos Orixás, ao nosso *egbe* e filhos da casa, são fontes de inspiração. Por

manter meu Ori firme, em equilíbrio. Se hoje sou uma pessoa orgulhosa por ser um *omorixá* é graças ao nosso terreiro. Graças ao senhor, tenho a honra de carregar nomes iorubás. Essa dissertação também é para o grande babalorixá que és, pai Dário!

À todo *Ilê Axé Oníșègùn*, minha família, meu solo sagrado, território ancestral negro. Esse trabalho tem cheiro, sabor, palavra, cântico, abraço, ritmo, risada, as muitas trocas com irmãos e irmãs sobre nosso mundo de terreiro, em suma, tem axé *Oníșègùn* em cada canto, em cada página deste trabalho. Peço a benção de meu pai Dário d' Ossaim e de toda nossa comunidade. Essa dissertação é para vocês! *Mojubá!*

Ao meu orientador, Renato Nogueira, por me acolher na Rural e incentivar minha pesquisa. Pela sensibilidade em escutar minhas questões, minhas dúvidas, buscando sempre potencializar o que havia de melhor, transformando-as em combustível para seguir o meu percurso filosófico. Obrigado pela preocupação em fazer essa jornada prazerosa e que estivesse em sintonia com meus anseios e questões. Serei eternamente grato por todo aprendizado!

Adúpé a wanderson flor do nascimento, Eduardo D. de Oliveira e katiúscia Ribeiro por aceitarem compor a minha banca e por tamanha generosidade, acolhimento e compromisso político e epistemológico em produzir uma filosofia africana e afrodiaspórica.

Adúpé, meus irmãos de barco: dofona Suellen Tavares d'Ogun, a Dó, e fomo Daniel Braga d'Oxalá. As ricas trocas e o navegar junto pelos mares de nossa existência são fundamentais. Benção! Amo vocês!

Ao meu irmão, Daniel Lima d'Oxalá. Minha nossa! Como foram preciosos os diálogos e seu acolhimento diante dos meus devaneios. "Irmão, tô pensando nisso aqui. Vamos conversar?" E lá íamos, viajar e pensar sobre nós, sobre nosso terreiro, nossas trajetórias como filhos do *Oníșègùn*. *Adúpé!*

A ekeji Ana Cê de Oxalá e meu irmão Pedro d'Yemanjá, por todas as discussões e reflexões acerca do mundo de terreiro e os seus conhecimentos e sabedorias ancestrais. *Adúpé!*

À minha irmã-amiga, Lua Fonseca, muito obrigado por me incentivar e ajudar a escrever o anteprojeto que garantiu minha entrada no PPGFIL-UFRRJ. Por pouco, eu não deixei, mais uma vez, a oportunidade de ingressar no mestrado escapar. E também as trocas, tão importantes, no decorrer dessa jornada acadêmica.

À minha grande irmã Ifadayò, Natany Luiz, presente de Orixá trazida através da luta por nosso povo, sacramentada pela Nuvem Negra. Você está comigo desde o início, fazendo desse processo mais leve e mais alegre. Tenho tanto a te agradecer que nem sei. Nossas horas e horas de reflexões filosóficas, políticas, espirituais regadas à afeto e cerveja somadas ao apoio nos momentos de desespero e as muitas risadas. Minha nossa, somos família! *Adúpé!*

Ao irmão Leppe Hoji Kala, benditas sejam sua sabedoria e generosidade intelectual para com os seus. Nossas conversas e debates, o seu zelo e cuidado foram fundamentais no meu processo. Seu conhecimento e respeito com nossa espiritualidade africana inspiram e fortalecem nosso povo. *Adúpé!*

À Sheila Suzane, minha grande amiga. Agradeço toda nossa parceria e sua disponibilidade em me ajudar nos muitos momentos de desespero que passei. Por suas leituras, nossas trocas, debates, reflexões, pelo acolhimento, por nossas risadas, enfim pela nossa amizade.

À minha irmã Juliana Correia, por todas as trocas, pelo incentivo nos momentos de desânimo, por de variadas formas me lembrar do meu potencial intelectual e pela sua leitura atenta e generosa aos meus textos. Feliz em ter você por perto.

À Adeolá, parceira de viagem no quesito assumir nossos “nomes ancestrais”. Foram tantas e variadas conversas sobre esse nosso processo de mudança de nome. Das dúvidas e crises existenciais às elaborações sobre essa experiência de se chamar e ser chamado pelos nomes dados por nossos Orixás. Do famigerado “nome de batismo” até a retomada de nossos novos nomes iorubá, muita “água” fluiu e muita “terra” germinou, potencializando o nosso axé. *Adúpé!*

À minha psicóloga, Roberta Federico. Nossos encontros foram tão, mas tão fundamentais durante o mestrado. Obrigado por cuidar tão bem de mim, mantendo-me em equilíbrio. Pelo enorme incentivo à pesquisa que estava realizando, por sua generosidade em compartilhar seus valiosos textos e por permitir que nossas sessões, por vezes, tornassem-se grandes espaços de debate sobre minhas ideias, sobre o que estava estudando e escrevendo. *Adúpé!*

À minha irmã Daniele Duarte d’Oxumarê, pelas trocas, incentivo e generosidade em acolher minhas provocações e compartilhar de suas percepções acerca das minhas dúvidas, incertezas, inseguranças e questões em relação aquilo que estava pesquisando, refletindo e escrevendo. *Adúpé!*

Ao meu amigo Caio Mendes d'Logunedé, pelas conversas e reflexões sobre nossa experiência como pessoa de terreiro e cientistas sociais. Agradeço em especial por uma importantíssima conversa que tivemos debaixo do Viaduto de Madureira, momento em que estava sem saber para onde ir nos meus escritos. Foi providência de Orixá aquele encontro. *Adúpé!*

À minha irmã Carolina Rocha Dandara, pelas muitas trocas, gargalhadas e palavras mutuamente alimentadas sobre a dissertação e sobre tantas outras mais que animam nosso viver. *Adúpé!*

À minha irmã Carolina Pires, pela leitura atenta, amizade, trocas e afirmar meu caminho diante das dúvidas em relação às reflexões no campo do Direito! *Adúpé!*

À todo corpo docente do PPGFIL-UFRRJ, por me ensinarem sobre Filosofia, por criarem espaços de reflexão filosófica que me alimentaram e possibilitaram apreender mais e mais sobre o vasto e rico universo filosófico.

À meus amigos do PPGFIL-UFRRJ: Leonardo Santos, Lana Helena, Camila Braga e Natan pela amizade, acolhimento e trocas. Foi muito importante superarmos a barreira do isolamento provocada pela pandemia e, mesmo só conhecendo-nos pelas telas, criarmos laços e parceria para estudar e aprender junto.

Há um provérbio africano que me acompanha para onde vou e tem tudo a ver com esse momento, que diz assim: “quando o rebanho se une, o leão vai dormir com fome”. Essa dissertação, sem sombra de dúvidas, foi concebida, gestada e parida sob a proteção e orientação de um grande “rebanho”, ou melhor, de uma grande comunidade da qual tenho a honra de fazer parte.

À todas as pessoas e seres que fazem parte da minha vida potencializando meu Existir, eu digo: ***ADÚPÉ!***

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

Tanto as de ontem como as de hoje, quilombo do passado e terreiros atuais, são elos da continuidade africana que sob as mais diversas vicissitudes jamais perdeu seu fio histórico dentro do labirinto colonial das Américas. Religião em conserva, talvez, porém não fossilizada, os terreiros têm funcionado como efetivos centros de luta, de resistência cultural africana desde o século XVI.

Abdias Nascimento

O Candomblé é meu empoderamento, é a minha posse, é a minha vida. É a fonte que eu bebo minha água a qualquer momento. É a luz dos meus olhos, é o som que eu ouço, é o canto dos pássaros, é o lamento das nossas crianças do morro, das periferias, dos homossexuais. É a minha estrada, é a encruzilhada que eu nasci, é o rio do Recôncavo. A fome que eu passei criança, a boneca que eu não tive direito de ter [...] É a minha cultura, o sangue do meu povo!

Mãe Beata de Iemanjá

RESUMO

OBALERÁ, Lucas. ***Orúkọ: o sentido político-filosófico dos nomes próprios de origem africana na diáspora brasileira***. Seropédica, 2023. 141p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha 1- Ética, Subjetividade e Política, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

O presente trabalho tem a finalidade de investigar aspectos filosóficos contidos nas religiões de matriz africana, em especial dos Candomblés da nação Ketu. Reconhece a contribuição epistemológica dos terreiros de Candomblé, tendo por objetivo refletir acerca da relevância cultural, política e filosófica dos nomes próprios de origem africana. Busca problematizar a retirada sistemática desses nomes durante o sistema colonial escravista, realizando uma análise que evidencia a gravidade dessa violência. Recupera as reflexões desenvolvidas por Nêgo Bispo acerca da relação entre o ato de colonizar e o ato de denominar seres e coisas. A dissertação, fundamentada em sua filosofia contracolonial, arvora-se a pensar sobre a relação entre aquilo que Bispo identifica como “guerra das denominações” e o debate sobre reassumir os nomes próprios de origem africana. Dentro dessa perspectiva, estabelece um diálogo com as reflexões em torno da importância de as pessoas negras assumirem os nomes africanos, desenvolvida por Molefi Kete Asante. Por outro lado, compreende os terreiros de Candomblé como espaços políticos, espirituais e filosóficos de preservação dos nomes através dos seus rituais de nomeação, busca responder às seguintes questões: quais seriam os possíveis sentidos e significados político-epistemológicos do *orúkọ* - o nome de iniciação - dentro de uma concepção filosófica negroafricana vivida nos terreiros? Qual dimensão de Ser, o *orúkọ* é capaz de expressar? Por que *orúkọ* é uma palavra carregada de poder? Que força é essa que nasce do ato de pronunciar *orúkọ*? Em que medida o *orúkọ* cria possibilidades de impulsionar uma jornada existencial de (auto)conhecimento?

Palavras-chave: *Orúkọ*. Religiões de Matriz Africana. Filosofia Africana. Contracolonialismo. Candomblé

ABSTRACT

OBALERÀ, Lucas. ***Orúkọ: the political-philosophical meaning of proper names of African origin in the Brazilian diaspora***. Seropédica, 2023. 141p. Dissertation (Master's in Philosophy). Postgraduate's Program in Philosophy, Line 1 – Ethic, subjectivity and politics, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

The present work aims to investigate philosophical aspects within Afro-brazilian religions, particularly focusing on the *Candomblé* traditions of the *Ketu* nation. It acknowledges the epistemological contribution of afro brazilian spiritual communities . It aims to engage in a reflection on the cultural, political, and philosophical relevance of African-origin personal names. It seeks to problematize the systematic removal of these names during the colonial slave system, highlighting the gravity of this violence. It recovers the reflections developed by Nêgo Bispo regarding the relationship between the act of colonizing and the act of naming beings and things. Through a counter-colonial philosophy, it endeavors to contemplate the connection between what Bispo terms the "war of denominations" and the debate surrounding the reclamation of African-origin personal names. Within this perspective, it establishes a dialogue with reflections around the importance of Black people assuming African names, developed by Molefi Kete Asante. Furthermore, assuming *Candomblé terreiros* as political, spiritual, and philosophical spaces for name preservation through their naming rituals, it seeks to address the following questions: what are the potential political-epistemological meanings and implications of *orúkọ* - the initiation name - within a Black-African philosophical conception as experienced in the Afro-brazilian religions? What dimension of Being is *orúkọ* capable of expressing? Why is *orúkọ* a word charged with power? What force is born from the act of pronouncing *orúkọ*? To what extent does *orúkọ* create possibilities to propel an existential journey of (self)knowledge?

Keywords: *Orúkọ*. Afro-brazilian religions. African Philosophy. Counter-Colonialism. *Candomblé*

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| Introdução | 15 |
| 1. Entre a contracolonização e a agência negra: a perda sistemática dos nomes próprios de origem africana | 23 |
| 1.1 A perda dos nomes próprios: uma violência ontológica | 23 |
| 1.2 Uma filosofia Contracolonial: “temos que enfeitiçar a língua” | 41 |
| 1.3 A retomada dos nomes próprios de origem africana: uma questão política-espiritual | 67 |
| 2. O <i>orúkọ</i>: a relevância dos nomes próprios africanos preservados nos Candomblés | 86 |
| 2.1 A Força da Palavra Viva | 86 |
| 2.2 <i>Kíni Orúkọ rẹ?</i> : o <i>orúkọ</i> como expressão do Ser | 98 |
| 2.3 Entre o “gesto de nomear” e a abertura para o autoconhecimento desde o <i>orúkọ</i> | 115 |
| Chegou a hora de cantar para subir ou considerações finais | 128 |
| Referências bibliográficas | 136 |

INTRODUÇÃO

O Candomblé é a nossa filosofia de vida. A filosofia do povo preto.
(Pai Dário d'Ossaim)

A epígrafe acima é um ensinamento do meu babalorixá, Pai Dário Ossaim, liderança do terreiro *Ilê Axé Onísègùn*, onde fui iniciado e sou filho. Ela expressa a inquietação filosófica e política que atravessa o *omorixá*¹ de Omolu que escreve essa dissertação e também diz muito sobre a comunidade de terreiro a qual pertenço tanto na maneira de compreendê-la, quanto vivenciá-la. A afirmação de que o Candomblé é a "filosofia do povo preto", amplia a percepção acerca das tradições de matriz negro-africana. Possibilita-nos reconhecê-las não apenas em seus aspectos espirituais e religiosos, mas como espaços que congregam formas de pensamento, entendimentos sobre o que possa vir a ser a vida, o universo, as pessoas e a sociedade.

Como uma pessoa de terreiro, sempre percebi e vivenciei este espaço como uma comunidade viva e pulsante no seu fazer cotidiano. Viva, no sentido de muitas vidas, muitos seres vivos que compartilham e interagem a todo o tempo e de múltiplas formas. Pulsante no sentido de que há uma energia, ou mesmo muitas energias que fundamentam e alimentam o ritmo de nossos corpos, corações, mentes e espíritos.

O que eu quero dizer é que as indagações, reflexões, inquietações e problemáticas encontradas ao longo deste trabalho, foram semeadas, germinadas e começaram a ganhar vida desde o solo sagrado ancestral do terreiro. Os meus caminhos reflexivos foram tecidos a partir dos terreiros, compreendendo-os como fontes de produção de conhecimentos filosóficos, ao invés de meros objetos de investigação. Em outras palavras, esta escrita pretende refletir o fazer filosófico de uma pessoa pertencente a um terreiro de Candomblé que pensa as questões filosóficas a partir de categorias e conceitos endógenos ao terreiro, e/ou que de maneira ampliada fazem parte do complexo sistema cultural negroafricano.

Para tanto, recorri ao pensamento de alguns filósofos africanos e questões presentes na filosofia africana, tanto no continente africano quanto na diáspora negra², como referenciais teóricos. Bem como igualmente privilegiei referenciais teóricos notadamente do universo das religiões de matriz africana que se situam, de modo geral, em uma posição

¹ *Omorixá* é um termo em iorubá que é comumente traduzido por “filho ou filha de Orixá”.

² “Por afrodiáspora, deve-se entender toda região fora do continente africano formada por povos africanos e seus descendentes, seja pela escravização, entre os séculos XV e XIX, seja pelos processos migratórios do século XX. Ou seja, considerando a divisão do continente africano em cinco regiões [...] Podemos nomear aqui a reorganização em outros continentes como a sexta região, a afrodiáspora: a ‘África fora do continente’” (NOGUERA, 2015, p. 40).

crítica à hegemonia ocidental do conhecimento. Há um exercício político e filosófico presente nessa dissertação, que visa sair das amarras e armadilhas do eurocentrismo. A esse respeito, é fundamental pontuar que essa perspectiva que visa privilegiar diálogos com a filosofia africana, tem como base a leitura crítica acerca do papel que o pensamento eurocêntrico/ocidental tem nas formas de legitimação da escravidão, do colonialismo e do racismo em suas múltiplas dimensões no ontem e no hoje.

De acordo com Abdias Nascimento, importante intelectual quilombista e político negro brasileiro,

Durante séculos temos carregado o peso dos crimes e dos erros do eurocentrismo ‘científico’, os seus dogmas impostos em nossa carne como marcas ígneas da verdade definitiva. Agora devolvemos ao obstinado segmento ‘branco’ da sociedade brasileira as suas mentiras, a sua ideologia de supremacismo europeu, a lavagem cerebral que pretendia tirar a nossa humanidade, a nossa identidade, a nossa dignidade, a nossa liberdade (NASCIMENTO, 2002, p. 345 - 346).

Do outro lado do Atlântico, mais precisamente na Nigéria, a filósofa Oyèrónké Oyěwùmí, ao analisar estudos realizados por africanos do continente, identifica a presença da hegemonia ocidental. A partir desse diagnóstico, a autora fundamenta uma crítica assertiva no que tange o Ocidente no centro da produção africana de conhecimento. De acordo com Oyěwùmí (2021, p. 56), “o ponto é que os fundamentos do pensamento africano não podem repousar nas tradições intelectuais ocidentais, que tem como uma de suas características persistentes a projeção dos africanos como o Outro e nossa consequente dominação”. E mais ainda, a filósofa iorubá, a partir dessa consideração, traz uma dimensão fundamental acerca do processo de construção de conhecimento e sua relação com o caráter político, cultural e social localizado. Segundo Oyèrónké Oyěwùmí, “no nível da produção intelectual, devemos reconhecer que as teorias não são ferramentas mecânicas; elas afetam (e alguém dirá, determinam) como pensamos, sobre quem pensamos, o que pensamos e quem pensa conosco (ibidem, p. 57)”.

Seguindo as reflexões e provocações de Nascimento (2002) e Oyěwùmí (2021), como pode um pensamento gestado, parido e cultuado no berço daquele que me coloca como alvo a ser sucumbido, que me nega enquanto sujeito cognoscente, ser o mesmo a produzir as condições necessárias à elaboração de questões e conhecimentos próprios a nossa experiência negroafricana? Diante desses impasses, Abdias Nascimento é enfático em estabelecer como horizonte de elaboração conceitual teórica, histórica e política negra a necessidade de realizar esses feitos a partir de nós mesmos. Conforme Nascimento (2002, p. 348), “precisamos e

devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro”.

Na tentativa de ampliar e sedimentar essa percepção que relaciona o ato de filosofar com a experiência humana em seu questionar, as noções do que possa vir a ser a filosofia, segundo o filósofo sul-africano Mogobe Ramose e o filósofo nigeriano Joseph Omoregbe, são um caminho reflexivo bastante frutífero. Ambas as considerações acerca da filosofia resguardam e fundamentam a ideia da existência de uma filosofia (ou até mesmo filosofias) presente(s) nos terreiros de Candomblé.

Inicialmente, cabe sublinhar que Mogobe Ramose (2011) compreende a diáspora africana como parte integrante da história da filosofia africana, uma vez que o mercado escravagista transatlântico sequestrou milhões de africanos de suas terras e comunidades e as dispersou pelo mundo. Após essa breve consideração que reitera a conexão entre África e Brasil, Mogobe Ramose argumenta que a filosofia é o resultado da expressão da experiência humana em sua caminhada rumo à sabedoria. A filosofia, portanto, existe em todo lugar que há experiência humana. “Ela [filosofia] seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes das experiências particulares” (RAMOSE, 2011, p. 6).

Essa perspectiva rompe com a pretensa universalidade da razão ocidental que tem como marca o estabelecimento de Um absoluto através da exclusão do Outro total. Ao invés do universal como paradigma, Ramose propõe o estabelecimento do paradigma da “pluriversalidade”. No lugar de se pensar a partir de exclusões binárias como centros e periferias, uma perspectiva em detrimento de outras, a pluriversalidade reconhece a existência de muitos centros produtores de filosofia. Nesse sentido, a filosofia africana, tal como concebida por Ramose, parte do pressuposto de que todo conhecimento é localizado e como tal, precisa ser considerado a partir de sua cultura, raça, sexo, religião, território e história. Um conhecimento que se realiza na experiência do ser humano na sua trajetória em busca de conferir sentido e significado a sua realidade. Nas palavras do filósofo sul-africano,

Se o indivíduo está incorporado e condicionado dentro, na e pela experiência, isso significa que a filosofia está igualmente enraizada na experiência. Para mim, a filosofia não é uma erupção misteriosa de conceitos provenientes do espaço sideral, sem qualquer conexão com o nosso mundo empírico, apesar de o impressionarem. Tampouco considero a filosofia como um vôo ao abstrato e obtuso, ou seja, em direção a temáticas obscuras e mistificadoras (RAMOSE, 2009, p. 136).

De acordo com o filósofo nigeriano Joseph I. Omoregbe, no seu artigo *Filosofia Africana: Ontem e Hoje* (1998), filosofar tem haver com a capacidade de refletir sobre a experiência humana na busca por encontrar respostas a questões consideradas fundamentais.

Portanto, o primeiro passo para a atividade filosófica é o ‘espanto’ que acompanha a experiência humana consigo e com o mundo ao seu redor. Este espanto abre caminho para algumas questões fundamentais, eis o segundo passo. O terceiro passo é tomado quando o ser humano começa a refletir sobre estas questões fundamentais na busca de respostas. Neste estágio, o homem em questão está filosofando (OMOREGBE, 1998, p. 1)

Dentro dessa perspectiva, o vivido, a trajetória humana é tomado como a fonte da qual a filosofia surge, Omoregbe vai defender a concepção de que todos os povos e culturas produziram seus próprios filósofos. Por mais evidente que isso possa parecer, é importante sublinhar que, com essa formulação acerca da filosofia, Omoregbe sustenta que o continente africano também produziu e produz filósofos e, por sua vez, filosofia por todo seu território. Apesar de não tecer conexões com a diáspora africana brasileira nesse artigo, Joseph Omoregbe tem uma importante contribuição no que se refere a compreensão das religiões de matriz africana como lugares que preservam e que supostamente se organizam por meio de dimensões filosóficas africanas. De acordo com o filósofo nigeriano, apesar de muitas reflexões filosóficas de pensadores africanos não possuírem relatos escritos, suas ideias e concepções filosóficas existem e podem ser acessadas por meios pelos quais ela se preserva, tais como os mitos, os provérbios tradicionais, os contos, e sobretudo, a religião. Conforme Omoregbe (1998, p.6)

Os fragmentos das reflexões filosóficas, ideias e visões de mundo transmitidas para nós por intermédio de aforismos, máximas de sabedoria, através de provérbios, contos, organizações político-sociais, por meio de doutrinas e práticas religiosas não podem vir do nada. Eles são evidências de profundas reflexões filosóficas de alguns talentosos pensadores que eram filósofos africanos no passado.

Ou seja, existem diversas formas da filosofia africana ser acessada, assim como diversas formas de ensiná-la. Ao reconhecer os aforismas, mitos, provérbios, organizações político-sociais, contos e o próprio sistema religioso como resultantes de profundas reflexões filosóficas, Omoregbe abre caminhos para legitimar os terreiros de Candomblé como um território tradicional afrodiaspórico rico em suas dimensões filosóficas.

Além desse reconhecimento poder ampliar os horizontes do pensamento filosófico brasileiro, fazendo jus inclusive à configuração plurirracial e cultural do país, vem a

potencializar as discussões acerca do processo de desumanização negra e a sua relação com a violência direcionada às comunidades-terreiro de matriz africana. Em poucas palavras, abre possibilidades de combate ao racismo e as atualizações da lógica colonial que reserva ao povo negro e as suas formas de pensar, viver e existir no mundo, a violência como norma padrão vigente. Mogobe Ramose (2011) é assertivo em seu artigo *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*: “a dúvida sobre a existência da Filosofia Africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos” (RAMOSE, 2011, p. 8). Diante dessa formulação, Ramose infere que afirmar a legitimidade da existência da filosofia africana é deslocar o pensamento ocidental racista como referência e legitimar a humanidade de africanos e, por conseguinte, de negras/os da diáspora. É reconhecer o estatuto ontológico dos seres humanos africanos. Nessa perspectiva, propomos que reconhecer e investir no pensamento filosófico dos terreiros, surge como um caminho para restituir o estatuto ontológico das pessoas negras na diáspora e, consequentemente, de valorização e preservação das comunidades-terreiros.

Considerando as problemáticas e perigos de avaliar, analisar e refletir sobre a experiência africana desde o Ocidente, insistindo na sua centralidade epistemológica, o presente trabalho tem o intuito de lançar-se na aventura de pensar filosoficamente fora do eixo ocidental colonial. Uma tentativa de encontrar caminhos através dos quais o ato de filosofar manifeste a experiência de quem é embalado pelos toques dos atabaques e gã, pela experiência do sentir a manifestação dos Orixás e escutar das cantigas em idiomas africanos.

Como é que nós, de terreiro, através de nossas próprias percepções, pensamos, refletimos e interagimos com o mundo? Mais do que uma questão, essa indagação advém também de um posicionamento diante de um mundo que tem reservado para nossos territórios negros, de forma indiscriminada, a demonização e todo tipo de violência. Dito de outra maneira, é de uma experiência vivida das comunidades-terreiro, sendo elas o centro de referência de pensamento, que as palavras nesta dissertação foram paridas e cuidadosamente ritmadas sob o pulsar dos atabaques. Sendo assim, seguindo os passos de quem veio antes, chego até a encruzilhada, morada de Exu, e nela saúdo o grande Orixá da Palavra, Comunicação, dos Caminhos e da própria capacidade de transgressão (Laroye!). Através Dele, saúdo filósofas e filósofos que ousaram e ousam investigar e afirmar a existência de aspectos filosóficos dentro das comunidades-terreiro. À essas figuras, meu *mojúbà*!³. Somando-se a esse caminhar, o trabalho pretende deslocar a compreensão relativamente

³ Meus respeitos. É um cumprimento, comumente praticado nos candomblés, direcionado a pessoas mais velhas e também aos Orixás como forma de reverenciar e saudar.

comum de apreender as religiões de matriz africana apenas em seu aspecto religioso e assumi-las como um manancial repleto de saberes, conhecimentos e reflexões filosóficas. Em outras palavras, a partir de uma abordagem filosófica afroperspectivista (NOGUERA, 2014), essa dissertação reconhece as comunidades-terreiro de matriz africana como “territórios epistêmicos”. Conforme Renato Noguera (2014, p. 68), “afroperspectivizar a história da filosofia é deslocar o Ocidente do centro e assumir as contribuições de todos os povos e culturas da humanidade, dando uma atenção especial à filosofia africana”.

Baseado nesses conhecimentos, valores, crenças salvaguardados nos candomblés, através de um “continuum criativo” e da própria experiência negroafricana, busco os elementos teóricos fundamentais que venham a conduzir nossas reflexões filosóficas. Sendo assim, do ponto de vista filosófico, o que será que os candomblés têm a nos dizer sobre questões relacionadas a violência colonial racial, sobre a impossibilidade de conviver com o Outro e até mesmo sobre a formação do Estado brasileiro?

De modo mais específico aos objetivos dessa dissertação, o que os candomblés em suas formas de pensar, conceber e viver o mundo, podem nos dizer a respeito da perda sistemática dos nomes próprios originários dos povos africanos e a sua respectiva impossibilidade de transmiti-los às gerações futuras? Que implicações político-filosóficas podem advir dessa perda do direito a se nomear e nomear aos seus, conforme a concepção de mundo negroafricana? Mais ainda, quais os possíveis sentidos e significados filosóficos do *orúkò*, isto é, dos nomes próprios recebidos durante processo de iniciação nos terreiros de Candomblé para a diáspora? Vale dizer que a palavra *orúkò* significa literalmente “nome”, e é a forma como os chamados “nomes de iniciado” são conhecidos dentro dos candomblés de nação Ketu, cujo a matriz cultural e linguística é o iorubá⁴.

Como veremos, toda pessoa iniciada nos candomblés recebe um novo nome de origem africana - iorubá, bantu ou ewe-fon. Esse fato, somado ao processo de perda dos nomes de origem africana, como resultado de políticas coloniais-cristãs de dominação, levou a pessoa que escreve essas palavras a refletir sobre esse fenômeno político, social e cultural e suas implicações político-filosóficas.

A dissertação está estruturada em dois capítulos, sendo o primeiro intitulado “Entre a contracolônização e a agência negra: a perda sistemática dos nomes próprios de origem

⁴ “É comum utilizar-se da expressão ‘nação do candomblé’, como marcador que busca apontar a predominância de um local de origem das práticas. Há várias ‘nações’; entre elas, as mais conhecidas e praticadas são Ketu, Angola e Jeje, designando que, na organização das práticas predominam, respectivamente, elementos advindos das regiões iorubás de Ketou, no atual Benin com influências iorubás de outros lugares da Nigéria; das regiões bantas de Ngola, compreendendo as regiões dos atuais Angola e Congo e das regiões ewé-fons do Antigo Dahomé, atual Benin e Togo” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 154).

africana” e o subsequente intitulado, “O orúkọ: a relevância dos nomes próprios africanos preservados nos candomblés”. Cada um desses capítulos é subdividido em três seções.

A seção 1.1, intitulada “A perda dos nomes próprios: uma violência ontológica”, evidencia a perda dos nomes próprios de origem africana como uma prática sistemática característica das estratégias políticas de dominação colonial escravista-cristã de povos africanos. A partir desse diagnóstico, refletiu sobre o que essa perda do direito de autonegação significa dentro da concepção de mundo negroafricana.

A seção 1.2, intitulada “Uma filosofia Contracolonial: ‘temos que enfeitiçar a língua’”, deixou-se semear pelas reflexões “germinantes” do intelectual quilombola Nêgo Bispo. A partir de sua filosofia contracolonial, debrucei-me sobre a concepção de “guerra das denominações”, onde o ato de impor novas denominações configura uma “técnica de domesticação” colonialista. Dessa percepção contracolonialista, assumo a importância de contrariar as denominações colonialistas como uma estratégia de enfraquecimento do sistema colonialista eurocristão monoteísta. No germinar dessa perspectiva, refleti sobre a importância da retomada dos nomes próprios de origem africana, considerando-a parte dessa estratégia contracolonialista.

A seção 1.3 é intitulada “A retomada dos nomes próprios de origem africana: uma questão política-espiritual”. Essa seção parte da perspectiva afrocêntrica, proposta por Molefi Kete Asante sobre a “crise dos nomes” para pensar os significados e tensões políticas decorrentes da retomada dos nomes próprios africanos por pessoas negras. Empreende uma reflexão sobre como o complexo processo de abandono dos “nomes coloniais” e a reapropriação dos nomes africanos relacionam-se com a capacidade das pessoas negras de se “relocalizar” histórica, cultural e psicologicamente, conforme a experiência africana. A partir desses debates, elabora-se uma reflexão acerca da importância de considerar a dimensão política do processo de recuperação dos nomes africanos por pessoas negras, proposta por Asante, em diálogo com as suas reflexões sobre a dimensão espiritual de *ren* (nome) presente na filosofia kemética (Antigo Egito).

A seção 2.1, intitulada “A Força da Palavra Viva”, que abre o segundo capítulo, investiga o que significa a noção e a relação da palavra com o sagrado e com o ser humano para a concepção de mundo negroafricana. A partir disso, realiza uma reflexão sobre a dimensão de força e poder subjacente à noção filosófica da Palavra e ao respectivo ato de falar para as sociedades de tradição oral desde África até os terreiros. Relaciona as dimensões em torno da Palavra e do ato de falar e a relevância que os nomes desempenham nas culturas tradicionais africanas.

A seção 2.2, intitulada “*Kíní Orúkọ rẹ?: o orúkọ como expressão do Ser*”, é resultado de uma reflexão sobre *orúkọ* que nasceu da experiência de vivenciar o ritual de saída de *ìyàwó*, conhecido como “Dia do Nome”. Apresenta uma análise sobre o que aquele momento ritual, fundamental a continuidade de um terreiro, pode nos dizer acerca dos sentidos dos nomes próprios, dentro de uma percepção dos terreiros de Candomblé. A inquietação gerada pela percepção de que são os Orixás que anunciam o nome da pessoa iniciada, despertou uma investigação a respeito das prováveis relações entre a noção de Ser e o *orúkọ*, desde uma perspectiva negroafricana.

A seção 2.3, intitulada “Entre o ‘gesto de nomear’ e a abertura para o autoconhecimento desde o *orúkọ*”, texto que encerra o último capítulo da dissertação, interroga-se sobre as possibilidades do *orúkọ* ser um caminho pela qual o renascido poderá acessar dimensões de si próprio, em interconexão com tudo e todos. Partindo de uma reflexão sobre a feitura de *ìyàwó* como uma abertura para o início de uma “nova existência”. Sob quais aspectos o *orúkọ* resguarda dimensões da própria “viagem ancestral” que vem a potencializar o autoconhecimento em sua relação com a sua comunidade, com o cosmos e vida como um todo, é a grande inquietação que conduz o fazer filosófico dessa seção.

1. ENTRE A CONTRACOLONIZAÇÃO E A AGÊNCIA NEGRA: A PERDA SISTEMÁTICA DOS NOMES PRÓPRIOS DE ORIGEM AFRICANA

No decorrer deste capítulo, realizo uma reflexão sobre a retirada compulsória dos nomes próprios das pessoas africanas durante o sistema colonial escravista. Assim como, das políticas coloniais no continente africano que desqualificam e marginalizam as práticas de nomeação e os usos de seus nomes próprios tradicionais. A partir de uma concepção de mundo negroafricana, a pesquisa investiga o significado da violência manifestada na perda sistemática dos nomes próprios. Por meio das contribuições da filosofia contracolonial de Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo (2015; 2023), mais precisamente a sua concepção de “guerra das denominações” e o pressuposto da “crise dos nomes” e dos conceitos de “agência” e “localização” da Afrocentricidade, de Molefi Kete Asante (2009; 2014), este trabalho discute os impactos políticos e espirituais subjacentes ao ato de nomear e/ou renomear

1.1 A perda dos nomes próprios: uma violência ontológica

Assim como a luz do dia afugenta a escuridão, da mesma forma o homem branco desmanchará todos os nossos costumes.
(Chinua Achebe)

Era mais um desses almoços celebrativos de fim de ano. Um encontro entre compadres e comadres. Entre os participantes, havia quatro brasileiros adultos e quatro africanos, precisamente um beninense, um ganês e dois gêmeos nigerianos-iorubás. A proposta era fazer almoço com comidas africanas e cada um levasse um prato típico de seu país. A certa altura, a casa já estava tomada com os aromas e começamos a nos deliciar e descobrir os sabores de cada prato compartilhado.

Passado um breve tempo, os gêmeos, que estavam atrasados, chegaram sorridentes com os alimentos. Nesse momento, eu estava sentado à mesa comendo e assistindo a alegria dos anfitriões ao recebê-los. Após cumprimentar alguns amigos, um dos gêmeos foi falar comigo e nos apresentamos. “Olá! Como vai? Eu me chamo George”. Eu respondi: “Olá! Tudo bem. E você? Eu me chamo Obalerá”. Ao falar meu nome, houve uma pequena expressão de estranhamento, afinal, eu, um brasileiro, portanto estrangeiro para ele, me

apresentava com um nome iorubá, originário de seu povo, e ele não. Na sequência, eu perguntei, de forma provocativa e também por curiosidade, qual seria o seu “verdadeiro” nome, o seu nome no idioma iorubá, ao que ele respondeu: Makinde. Logo, o outro irmão veio falar comigo. Como o anterior, ele se apresentou com seu nome em inglês: William. Entretanto, para minha surpresa, quando eu disse o meu, ao invés do estranhamento, eu fui surpreendido por saudações ao meu Orixá e pedido de bênção.

Ao ouvir meu nome, o até então William levantou os braços, olhou em direção ao céu, repetiu meu nome e exclamou com um sorriso: “Oh.. Obaluaye!!!”. Não bastasse, em seguida, ele olhou para mim e pediu a minha bênção. Eu fui tomado por um misto de sensações e por uma emoção que não sabia como lidar. Meio que atônito com o que estava acontecendo, o abençoei e, assim como fiz com seu irmão, perguntei qual era o seu outro nome. E nesse momento ele não apenas respondeu que se chamava Adekunle, como também disse sorrindo para mim que éramos “pessoas importantes” e, meio que com um certo olhar de mistério, como se houvesse um segredo entre nós, algo por ser revelado, perguntou se eu sabia disso. Apesar de meio inseguro e ainda surpreso com o que acontecia, eu acenei positivamente com a cabeça.

Considero essa história em torno do nome vivida por mim, um bom caminho para iniciar uma reflexão acerca da importância cultural, política e filosófica do *orúkò*, que significa nome, no idioma iorubá, pois contêm alguns elementos culturais, espirituais, históricos e filosóficos que atravessam os diálogos supracitados. Caso tivéssemos nos apresentado por nossos nomes ocidentais, nada do que ocorreu teria acontecido. Por outro lado, ao me apresentar com o meu nome iorubá, foi ativado uma série de comportamentos, situações inesperadas que denotam uma especificidade em torno dos nomes de origem africana no decorrer da história que, inclusive, e não por acaso, conectam África, diáspora africana e precisamente, mundo iorubá e os terreiros de Candomblé Ketu, reconhecidos como terreiros de tradição iorubá.

Essa história me provoca algumas indagações: por que George e William possuem este nome, mesmo eles sendo iorubás, nascidos na Nigéria? Por que ambos se apresentam por seus nomes ingleses ao invés dos iorubás? Por que Makinde espantou-se quando me apresentei com um nome originário de suas terras? O que levou Adekunle a exclamar o nome do meu Orixá de cabeça e a me pedir bênção, ao ouvir meu nome, mesmo sem nunca ter me visto? E por fim, por qual motivo Adekunle afirmou que éramos pessoas importantes?

O nome, mais que um substantivo que tem por finalidade identificar uma pessoa, implica em uma palavra que carrega sentidos e significados específicos em culturas africanas.

Segundo Ronilda Iyakemi Ribeiro (1996, p.47-48), “grande importância é atribuída aos nomes de pessoas, objetos, cidades e seres. Nada existe até ser nomeado e os nomes não são apenas termos abstratos, escolhidos ao acaso e sim palavras carregadas de significado”. Os nomes próprios nos ligam a culturas, povos, territórios, conectam a descendência familiar e individualizam uma pessoa. Certamente, o nome é a palavra mais ouvida durante a vida e, portanto, tem uma grande importância na vida de uma pessoa (AKINRULI; AKINRULI, 2020; FU-KIAU, 1991; RIBEIRO, 1996; LOPES; SIMAS, 2022).

Não deveria causar estranhamento o fato do país com maior contingente populacional de ascendência africana fora do continente africano, carregar em seus nomes e sobrenomes, apenas designações de origem europeia, especialmente portuguesa? Abimbola, Kwame, Chinua, Galanga, Dandara, Aziza, Olufela, Zimewanga e tantos outros nomes simplesmente foram proibidos de serem usados no período da escravidão nas Américas e inferiorizados durante o sistema colonial na África.

Uma das marcas do sistema colonial e do sistema escravista foi a depreciação e inferiorização de nomes, costumes, tradições, valores culturais e da concepção de mundo africana no continente africano sob dominação colonial. No caso dos africanos escravizados e sequestrados para as Américas, houve uma retirada forçada e compulsória de seus nomes próprios de origem africana, assim como perseguição de suas tradições culturais. Uma vez escravizado, recebia um novo nome cristão de batismo e, a partir de então, eram proibidos de tratarem-se por seus nomes tradicionais, assim como comunicarem-se por meio de seus idiomas. Proibição passível de castigo caso fosse descumprida.

No que se refere ao sistema colonial imposto ao continente africano, o historiador ganense e redator do volume VII da coletânea *História Geral da África*, Albert Adu Boahen, em artigo onde analisa os efeitos da dominação colonial, afirma que:

Os europeus que iam para a África nesse período, especialmente entre 1900 e 1945 – missionários, comerciantes, administradores, colonos, engenheiros e mineiros –, estavam geralmente imbuídos desse espírito e condenavam, portanto, tudo quanto fosse autóctone, desde a música, a arte, a dança, os nomes, a religião, o casamento, o regime sucessório etc. Para ser admitido em uma igreja, um africano tinha não só de ser batizado como também de mudar de nome e renunciar a muitos costumes e tradições. Até o uso das vestes africanas foi proibido ou desencorajado em algumas regiões, e as pessoas educadas à europeia que insistiam em vestir roupas africanas eram acusadas de “imitar os indígenas”. Portanto, no período colonial, a arte, a música, a dança e a própria história da África não só foram ignoradas, mas até negadas ou menosprezadas abertamente (BOAHEN, 2010, p. 944-45)

Ainda sobre os efeitos do sistema colonial no continente africano, a escritora nigeriana Chimamanda Adichie, no romance⁵ *Hibisco Roxo*, descreve um diálogo conflituoso entre um padre e a personagem Amaka, que se nega a adotar um nome inglês para se crismar.

- Já disse que não vou escolher um nome inglês, padre - insistiu ela.
- E eu já lhe perguntei por que não?
- Por que eu preciso fazer isso?
- Por que é assim que as coisas são feitas.
- Vamos esquecer se é certo ou errado por enquanto - disse o padre Amadi. E percebi que havia sombras sob seus olhos.
- Quando os missionários chegaram aqui, eles achavam que os nomes do povo igbo não eram bons o suficiente. Insistiam para que as pessoas escolhessem um nome inglês antes de serem batizadas (ADICHIE, 2011, p. 134)

No que concerne ao sistema colonial escravista brasileiro, Norma Suely da Silva Pereira e Rafaela Muniz de Andrade (2023), a partir de documentos coloniais, realizam um estudo acerca dos processos de nomeação de africanos escravizados. De acordo com as pesquisadoras:

No período colonial, quando cerca de 12,5 milhões de africanos foram sequestrados, transformados em mercadorias e submetidos ao domínio e poder de uma minoria branca, muitas foram as nefastas consequências imediatamente sofridas pelos negros. Além da privação de liberdade, da separação dos povos de mesma etnia, ocasionando a perda dos laços de família e dos horrores da viagem, os escravizados sofreram o apagamento de suas nomeações individuais prévias, as quais foram substituídas, inicialmente, pela atribuição de uma numeração, que era anotada nas listas de embarque, nos navios negreiros. Em seguida, houve a substituição de seus nomes africanos por prenomes cristãos, em língua portuguesa, quando da imposição do batismo, o que poderia ser feito já no porto de embarque ou em terras portuguesas, como assinalam Pereira e Gonçalves (2019), subvertendo completamente a lógica que culturalmente presidia o processo de nomeação em suas culturas de origem (PEREIRA; ANDRADE, 2023, p. 195-196).

Já no aclamado romance *Um defeito de cor*, da escritora Ana Maria Gonçalves, encontramos uma passagem que reitera a percepção do quanto a perda de nome era sistemática no sistema colonial escravista brasileiro.

⁵ O uso de livros que compõem o universo da literatura negra como base reflexiva e argumentativa, está relacionado com a perspectiva defendida pela escritora e pesquisadora Conceição Evaristo. No seu artigo “Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade” (2009), a autora argumenta que a literatura negra tem tido o papel de denunciar a condição do negro no Brasil e contestar a história oficial que tem ignorado a trajetória dos africanos e seus descendentes, além de evidenciar os aspectos potentes relacionados ao povo negro.

Nós não víamos hora de desembarcar também, mas, disseram que antes teríamos que esperar um padre que viria nos batizar para que não pisássemos em terras no Brasil com a alma pagã. Eu não sabia o que era alma pagã, mas já tinha sido batizada em África, já tinha recebido um nome e não queria trocá-lo, como tinham feito com os homens (GONÇALVES, 2012, p. 63).

Seguindo esse caminho, apresento um trecho do livro *O alegre canto da perdiz*, da escritora moçambicana Paulina Chiziane. Através de seus personagens, experienciamos a perversidade com que o sistema colonial e as respectivas estratégias de dominação e como o seu modelo assimilacionista foram corroendo o que havia em Moçambique, antes da chegada dos portugueses. Nessa obra literária, Chiziane nos provoca a reflexão sobre as reais possibilidades de libertação sem a descolonização mental. No que concerne a relação entre os processos de colonização e o lugar dos nomes, a narradora conta:

Tudo começou no princípio. Vieram os árabes. Os negros converteram-se. E começaram a chamar-se Sofia, Zainabo, Zulfa, Amade, Mussá. E tornaram-se escravos. Vieram os marinheiros da cruz e da espada. Outros negros converteram-se. Começaram a chamar-se José, Francisco, Antônio, Moisés. Todas as mulheres se chamaram Marias. E continuaram escravos. Os negros que foram vendidos ficaram a chamar-se Charles, Mary, Georges, Christian, Joseph, Charlotte. Batizaram-se. E continuaram escravos. Um dia virão outros profetas com as bandeiras vermelhas e doutrinas messiânicas. Deificarão o comunismo, Marx, marxismo, Lênin, leninismo. Diabolizarão o capitalismo e o Ocidente. Os negros começarão a chamar-se Iva, Ivanova, Ivanda, Tania, Kasparov, Tereshkova, Nadia, Nadioska. E continuarão escravos. Depois virão pessoas de todo o mundo com dinheiro no bolso para doar aos pobres em nome do desenvolvimento. E os negros chamar-se-ão Soila, Karen, Erica, Tânia, Tatiana, Sheila. Receberão dinheiro deles e continuarão escravos. Os aventureiros entrarão e sairão como quem entra no mar e não se molha. Línguas nossas? Aprenderão apenas sons. Nomes? Invocarão alguns. Crenças? Profanaram todas as nossas. Nós aprendemos tudo: árabe, português, francês, inglês, norueguês, russo, alemão e tantas outras desconhecidas. E continuaremos escravos (CHIZIANE, 2018, p. 160-161).

Por fim, nessa perspectiva, no que concerne ao processo sistemático de perda dos nomes dos africanos e seus descendentes na diáspora e o significado traumático dessa política colonial-escravista para essas pessoas, Vanda Machado afirma:

No passado, os nossos ancestrais, depois de sequestrados e separados como peças utilitárias, tiveram seus nomes ancestrais substituídos por nomes cristãos. A perda do nome era legitimada pelo batismo compulsório que tinha a importância do imposto e do uso dos navios negreiros de propriedade da igreja, parceira de uma missão salvadora de si própria. Era o corte, a ruptura com que o africano tinha de mais precioso: a sua ancestralidade (MACHADO, 2013, p. 116-117).

As seis obras supracitadas evidenciam o processos e tentativas de apagamento dos nomes de origem africana e sua relação umbilical com a dominação colonial e a escravidão. Apesar de partirem de contextos históricos e sociais distintos, convergem sobre os mecanismos de apagamento dos nomes próprios, bem como as instituições coloniais que legitimaram e atuaram diretamente na instauração desta e de tantas outras violências.

Cabe considerar que o termo apagamento, neste trabalho, ao se referir a mudança dos nomes de origem africana, é utilizado “sob rasura” (HALL, 2013). Apagamento se refere a uma ação que tem como efeito o desaparecimento, o intuito de pôr fim à existência de alguma coisa. Contudo, quando nos interrogamos sobre o desaparecimento dos nomes próprios africanos, percebemos que os nomes, seus sentidos e significados culturais não se apagaram completamente. Permaneceram, ressignificaram-se, reinventaram-se, encontrando outras maneiras de preservar a nomeação, seus respectivos valores, assim como também adquiriram novos significados. Apagamento dos nomes sob rasura como recurso conceitual para sinalizar que apesar do apagamento sistemático, os nomes seguem existindo e resistindo.

Feita essa pequena digressão, o artigo *Colonialismo na África: impacto e significação* de Albert Adu Boahen, o livro *Hibisco Roxo* de Chimamanda Adichie, o artigo *Processos de nomeação de escravizados e forros em documentos coloniais* de Norma Suely da Silva Pereira e Rafaela Muniz de Andrade; os livros *Um Defeito de Cor* de Ana Maria Gonçalves, *O Alegre Canto da Perdiz* de Paulina Chiziane e *Pele da Cor da Noite* de Vanda Machado, evidenciam o lugar central que a igreja cristã ocupa no processo de perda dos nomes próprios de origem africana. A conversão, o batismo e a mudança dos nomes aparecem como parte intrínseca da dominação e exploração colonial escravista. “Condenavam” e “profanavam” tudo que fizesse parte das tradições negroafricanas. Corroborando com os trechos destacados anteriormente, especialmente no que concerne ao papel das igrejas cristãs, Frantz Fanon comenta que “uma Igreja nas colônias é uma Igreja de brancos, uma Igreja de estranhos. Ela não chama o homem colonizado para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, o caminho do senhor, o caminho do opressor” (2005, p. 59).

Por outro lado, há de se sublinhar que por mais semelhantes que sejam, África e diáspora tem suas especificidades no que se refere aos processos e impactos do sistema colonial, bem como as estratégias de resistência. Nesse sentido, a partir desses trabalhos, observa-se que no caso da diáspora africana, a retirada dos nomes foi uma imposição radical, uma vez que africanos e seus descendentes foram escravizados e como tais perderam seu direito a se autonegociar conforme suas tradições. Por outro lado, no continente africano, a retirada dos nomes se deu através de dispositivos que ora demonizavam, ora menosprezavam

e inferiorizavam aqueles que insistiam em assumir seus nomes e crenças tradicionais publicamente. Paulina Chiziane tem uma frase que ilustra este cenário colonial: “a assimilação era o único caminho para a sobrevivência” (2018, p. 119).

Seja no colonialismo ou contexto africano contemporâneo ou mesmo no contexto escravista brasileiro. Aqui ou lá, identificamos uma lógica colonial racista e cristã atuando no sentido de suprimir o direito de cada cultura e povo colonizado de nomear a si e aos seus descendentes, conforme seus idiomas e práticas culturais tradicionais. Retiraram nossos nomes, impuseram outros, cristãos, e assim relegaram parte de quem somos, de nossas origens, de nossos sistemas culturais e nossa ancestralidade. Relegaram nosso Ser ao esquecimento.

Buscando explorar ainda mais a violência contida na perda dos nomes próprios, iremos recorrer a Frantz Fanon e sua reflexão acerca dos efeitos do colonialismo no continente africano e na diáspora. Em *Os Condenados da Terra* (2005), Frantz Fanon, faz uma análise sobre a perversidade contida na violência do colonialismo, bem como as possibilidades de destruição desse mundo colonial. Segundo ele, esse mundo se organizaria de forma maniqueísta através de duas zonas antagônicas, na qual de um lado se encontram as pessoas brancas - a zona do ser - e de outro as pessoas negras - a zona de não-ser. Conforme Fanon,

O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado [...] O intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados [...] A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão e de luz (FANON, 2005, p. 54-56).

Reduzidos, coisificados e animalizados, a pura violência é a agente reguladora das relações sociais, na qual os colonizados são condenados a renegar sua própria humanidade. São forças que contestam o ser do colonizado. Sem nome, sem pão, sem terra, sem conhecimento, sem deus, resta-lhes invejar a cidade do colono e sonhar, “ao menos uma vez por dia, instalar-se no lugar do colono” (ibidem, p. 56).

Nelson Maldonado-Torres (2009), traz um importante entendimento sobre a “zona de não-ser” e a sua atualidade para pensarmos o mundo contemporâneo. Segundo o autor, os “damnés”, o “ser colonizado”, os “condenados da terra” seriam

aqueles que se encontram nas terras ermas dos impérios, assim como em países e megacidades transformados, eles próprios, em pequenos impérios – como sejam as ‘favelas’ do Rio de Janeiro, a ‘villa miséria’ de Buenos Aires, os sem abrigo e as comunidades marcadas pela pobreza extrema no Bronx, em Nova Iorque. Estes são os territórios e as cidades que, quase sempre, são simplesmente ignorados nas diatribes filosóficas sobre o lugar do saber (MALDONADO-TORRES, 2009, p. 356).

Nos termos de Maldonado-Torres, a “cidade do colonizado” denunciada e analisada por Fanon não diz respeito apenas a uma configuração territorial registrada em um tempo histórico específico e que, portanto, serviria somente para dar conta de estudos sobre o colonialismo e as lutas anti-coloniais. Em sua reflexão, a “cidade do colonizado” se atualiza na mesma medida em que se atualizam as formas de administração da violência nos territórios periféricos do mundo. Territórios que, como expressões das cidades coloniais, encontram-se na “zona de não-ser”.

Conforme apresentado por Ramón Grosfoguel, na “zona de não-ser” os sujeitos não têm sua humanidade reconhecida, enquanto que na “zona do ser” os sujeitos têm sua humanidade reconhecida e gozam de privilégio racial branco. Nesse sentido, os próprios conflitos sociais nessas zonas ocorrem de maneira completamente distinta. De acordo com Grosfoguel (2012, p.95),

Para Fanon, ninguna de estas zonas es homogénea. Ambas zonas son espacios heterogéneos. Dentro de la zona del ser existen conflictos continuos entre lo que en la filosofía hegeliana se caracteriza como la dialéctica del «Yo» y el «Otro». En la dialéctica del «Yo» y el «Otro» dentro de la zona del ser hay conflictos, pero no son raciales porque la humanidad del otro oprimido es reconocida por el «Yo» opresor.

Sendo assim na “zona de não-ser”, onde estão as populações racializadas, os conflitos sociais são intermediados por uma violência aberta, contínua e descarada. Nessa perspectiva, o inverso também é verdadeiro. Em outras palavras, não é que não haja violência na zona do ser, mas ela ocorreria de forma excepcional. A esse respeito, Grosfoguel (2012, p. 96), conclui que “en la zona del ser tenemos formas de administrar los conflictos de paz perpetua con momentos excepcionales de guerra, mientras que en la zona del no-ser tenemos la guerra perpetua con momentos excepcionales de paz”.

Essa violência do colonialismo, que para Fanon é uma “violência em estado natural”, além de afetar dramaticamente o colonizado em suas condições materiais, concretas e físicas, presidiu um processo de “destruição dos sistemas de referência”. Isto é, ao se instaurar uma

estrutura colonial, foi implantada uma série de mecanismos internos que promoveu o aniquilamento dos reais sentidos e significados que estruturam cultural, psicológica, tecnológica, política, espiritual, epistemológica e economicamente os povos de ascendência africana. Nas palavras de Fanon,

Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição, com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (FANON, 2008, p. 104)

Não bastasse a violência física, o colonizador precisava reduzir o colonizado, animalizá-lo, destituí-lo de suas capacidades que o configuram como um ser humano. Reduzido em sua dimensão ontológica, o colonizado é percebido como um “não-ser”.

Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é descrita apenas como uma sociedade sem valores. Não basta a colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, nunca habitaram o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética. Ausência de valores e também negação de valores. Ele é ousemos dizer inimigo dos valores. Nesse sentido, ele é o mal absoluto (FANON, 2015, p. 58).

No mundo colonial, o negro não é apenas um homem, ele é um homem negro. Como “escravo” de sua própria aparição, sua pele negra destitui a humanidade, supostamente inerente ao branco, uma vez que ser branco é sinônimo de ser humano. Sem a suposta resistência ontológica, o negro é visto pelo branco como um não-ser, como um objeto a ser explorado indiscriminadamente. Nesse movimento de negação do ser, o branco afirma-se como padrão de humanidade. Como naturalmente humano, é percebido como a régua que separa aqueles que vivem dentro da “zona de não-ser” dos que vivem na “zona do ser”.

O filósofo Renato Nogueira destaca a desumanização como uma característica fundamental do racismo antinegro. A animalização e a consequente definição da população negra dentro da “zona do não-ser” reflete o que Nogueira denominou de “zoomorfização sistêmica”. A animalização da humanidade negra como sendo específico do racismo antinegro e base da escravidão. Conforme o autor,

Vale a pena registrar que uma especificidade de racismo antinegro é a desumanização radical que se transborda em zoomorfização sistemática. Os

povos negros foram interpretados pelos europeus como criaturas sem alma, animalizados, tomados como coisas. O eurocentrismo colonial dividiu os seres humanos em raças e desqualificou todos os povos não europeus; mas isso incluiu algumas gradações. E, sem dúvida, os povos africanos foram designados pelo eurocentrismo como menos desenvolvidos. A zoomorfização sistemática desses povos foi um elemento decisivo para embasar a escravidão negra (NOGUERA, 2014, p. 25).

A violência colonial, a escravidão e a respectiva atualização impingiram a mulher, homem, idosos, crianças negras um sistemático extermínio de sentido, de tudo que pudesse configurá-lo em sua humanidade, uma vez que o próprio sistema de signos, significado e sua concepção de mundo, suas “formas originais de existir”, os “sistemas de referência”, costumes, tradições, mitologias, línguas, divindades foram despedaçadas⁶. Menos que animais, são reduzidos a seres bestiais, o negro dentro do mundo colonial torna-se para o branco, a encarnação do mal absoluto.

Frantz Fanon, no seu texto *Racismo e cultura*, redigido para o 1º Congresso de Escritores e Artistas Negros em Paris, em 1956, discorre sobre uma discussão acerca do lugar da cultura no desenvolvimento do racismo. Busca identificar os mecanismos que possibilitam a perpetuação sistemática do sistema colonial e a produção do ser colonizado.

O autor argumenta que o racismo acompanhou o aperfeiçoamento dos meios de produção e o processo de modernização se adequando e se camuflando junto às tendências políticas, sociais e econômicas. Como um elemento cultural, o racismo, para Fanon, foi se renovando e se adaptando. Diante desse entendimento sobre a relação intrínseca entre racismo e cultura, o autor apresenta o conceito de “racismo cultural”.

De acordo com Fanon (1980, p.36), “este racismo que se pretende racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico, transforma-se em racismo cultural. O objeto do racismo já não é o homem em particular, mas uma certa forma de existir”. Nessa perspectiva, o racismo opera como uma estrutura capaz de hierarquizar e aniquilar sistemas de valores, linguagens, formas de agir, concepções cosmológicas, filosóficas e epistemológicas acerca do ser humano, do universo, da natureza, em suma, formas de existir das pessoas racializadas. Quiçá, pode-se até tolerar uma pessoa negra desde que se comporte como um branco; desde que renegue sua língua, suas formas de se vestir, suas espiritualidades e dentre tantas outras questões, os seus nomes. E aqui é pertinente ressaltar uma afirmação feita por Fanon acerca do racismo: “uma sociedade é racista ou não é. Não existem graus de racismo. Não se deve dizer que tal país é racista, mas que não há neles

⁶ Neste trabalho o verbo despedaçar e suas derivações fazem referência a obra do escritor nigeriano Chinua Achebe “O mundo se despedaça”, considerada um clássico da literatura africana.

linchamentos ou campos de extermínio. A verdade é que tudo isso, e muito mais, existe como horizonte” (FANON, 1980, p. 45).

A partir dessa reflexão, Fanon, indaga-se como o colonizado vai se comportar e quais seriam os seus mecanismos de defesa diante a violência que despreza sua condição de humanidade. De acordo com Fanon, na primeira fase, o grupo racializado tentaria imitar o opressor passando a partilhar suas convicções e doutrinas. Na segunda fase, o colonizado assiste ao mundo dele até então conhecido se “despedaçar”, desenvolvendo um juízo pejorativo acerca dos seus modos de existir. Esses dois primeiros movimentos geram um raciocínio onde o colonizado passa a culpabilizar as suas próprias características culturais e raciais a sua infelicidade. Nas palavras do autor, em *Os condenados da Terra* (2015), tamanha a visceralidade da violência define essa infelicidade sentida pelo colonizado como “infelicidade ontológica”. Como consequência, em sua terceira e última fase, o colonizado, na tentativa de atenuar a violência contra si, paradoxalmente, proclama adesão total e incondicional aos “sistemas de referência” branco-coloniais e, em contrapartida, condena, demoniza, inferioriza tudo aquilo que lhe seja espelho. Conforme Fanon,

Tendo julgado, condenado, abandonado as suas formas culturais, a sua linguagem, a sua alimentação, os seus procedimentos sexuais, a sua maneira de sentar-se, de repousar, de rir, de divertir-se, o oprimido, com a energia e a tenacidade do náufrago, *arremessa-se* sobre a cultura imposta (FANON, 1980, p. 43).

A violência em Fanon aparece como a linguagem do sistema colonial. Ou seja, numa perspectiva fanoniana, a agressividade, a negação, inferiorização e demonização provocada pelo próprio colonizado é resultado da violência colonial acometida contra os povos racializados que, paradoxalmente, vê nesse confronto autodestrutivo, uma maneira de se preservar. A hostilidade colonial arremessa a pessoa negra a uma vida sem dignidade, sem valor humano, uma vida que sufoca física e existencialmente até a morte. Desse modo, o grupo racializado e mentalmente colonizado, acaba por personificar no seu semelhante e nas suas formas originais de existir, toda a culpa pela destruição de seu Ser e respectiva sobrevida na “zona de não-ser”.

Como forma de dialogar, dar mais corpo e indicar a continuidade das dinâmicas coloniais analisadas por Fanon, descrevo mais uma situação em torno do meu nome. Certa vez, recebi um áudio de uma amiga, via *Whatsapp*, que narrava situação vivida por um amigo dela com sua avó. O tal amigo contava sobre o espanto da avó ao ouvir o meu nome saindo da boca dele. Segundo o narrador, após ouvir o nome Obalerá, a avó evocou a expressão

pentecostal: "Há poder no sangue!". A identificação do meu nome com a sua origem africana, independente do significado, foi o suficiente para desenvolver um juízo pejorativo de valor que fez com que só houvesse uma maneira da avó do amigo lidar com a fenômeno: a violência e a discriminação pura e simples. A expressão pentecostal ativada dentro desse contexto, nos permite aproximar de forma mais objetiva os conceitos de "racismo cultural", de Fanon (1980), com os de racismo religioso mobilizado por lideranças de terreiro, intelectuais e ativistas na luta contra o cerceamento à liberdade religiosa dos afrorreligiosos.

Wanderson Flor do Nascimento, como um dos filósofos que tem defendido e elaborado o conceito de racismo religioso, argumenta que,

O que se ataca é precisamente a origem negra africana destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as 'religiões' de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas "religiões. Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de *racismo religioso* (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 168).

Isto posto, evocar o poder no sangue [de Jesus] nesse contexto funciona como um "feitiço branco-cristão", capaz de anular suposto poder maligno que, dentro de sua cosmovisão, é manifestado em meu nome. O que motiva a tentativa de anular o nome próprio é a relação feita pela agressora com a origem africana do nome e a suposição de que este nome teria sua origem com o Candomblé, ou com alguma outra religião de matriz africana. Numa perspectiva fanoniana, a evocação desse "feitiço" branco-cristão pelo colonizado, numa busca de tornar-se o próprio colonizador, nega a si e acaba por atuar como um agente na liquidação dos seus próprios "sistemas de referência". De acordo com Fanon (1980, p.42), "o opressor, pelo caráter global e terrível da sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver e, de uma forma singular, um juízo pejorativo acerca das suas formas originais de existir". Desse modo, entendo que o conceito de racismo religioso aponta para a real gravidade da violência sofrida cotidianamente pelos povos e comunidades de matriz africana. Dentro de uma concepção fanoniana, racismo religioso é conceitualmente uma das expressões do racismo cultural. Isto é, as múltiplas violências direcionadas ao povo de terreiro, tem como finalidade última, aniquilar as formas de existir negroafricana⁷.

⁷ Sobre o debate em torno do conceito de racismo religioso ver: OBALERÁ, L. *Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019. FLOR DO NASCIMENTO. Wanderson. *O fenômeno do racismo religioso para os povos de matrizes africanas*.

No capítulo *O negro e a linguagem*, de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Frantz Fanon (2008) aborda o fenômeno da linguagem como forma de estudar elementos que atravessam as pessoas negras. Esse estudo seria importante para adensar a compreensão da relação entre a pessoa negra e o seu algoz, o branco colonizador, precisamente porque para Fanon, “o ato de falar é existir absolutamente para o outro” (FANON, 2008, p. 33). Mais ainda, falar compreenderia não apenas possuir conhecimento de regras gramaticais de tal ou qual língua, mas sobretudo, “assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (Ibid, p. 33).

A linguagem é compreendida não apenas em seu aspecto mais óbvio que é a fala. Ela é o resultado de uma experiência na busca por dar sentido ao existir no e na relação com o mundo e tudo que o forma e informa. Fanon sugere que não há uma linguagem única e universal, mas sim linguagens, no plural. Sendo assim, na dinâmica colonial, o negro antilhano e o colonizado de modo geral será mais verdadeiramente humano, na medida em que adotar a língua do colonizador. “Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que a linguagem expressa e que lhe é implícito” (FANON, 2008, p. 34). Em outras palavras, o mundo expresso na linguagem do colonizador e que lhe é implícito, é a possibilidade de ser reconhecido como um ser humano, que em se buscando romper com a “zona do não-ser”, rejeita sua negrura e tudo que lhe é relacionado.

Nomear é existir por meio da palavra e a palavra é expressão da linguagem que a produz. Carregar um nome, portanto, é assumir a cultura, é incorporar o mundo expresso na palavra que quando falada evoca a multiplicidade de sentido contido na linguagem. E como falar é existir para o outro, enunciar “há poder no sangue” é tomar posição diante da linguagem do colonizador na tentativa de sepultar não somente o nome, mas reiterar a própria inexistência negroafricana.

Seguindo caminhos deixados por Fanon, encontramos algumas pistas acerca da importância dos modos de vida negroafricanos na luta contra a facetas da violência racial colonial. No texto *Racismo e Cultura* (1980), o autor sugere o movimento de recuperar as “formas originais de existir” como um caminho de possibilidade do colonizado afirmar sua “resistência ontológica”. Se é verdade que a raça é a categoria inventada, responsável por produzir o negro e sua condição de “não-ser”. Paradoxalmente, parece ser por meio da afirmação e recuperação das “formas originais de existir” negroafricana, um caminho de reconhecimento e fortalecimento da sua dignidade humana.

Se concordamos com a hipótese de que a perda do nome e a renomeação forçada por nomes estrangeiros é uma maneira de desconfiguração do “Ser-Negro”. Então, os variados esforços para preservar os nomes em suas formas tradicionais africanas são a manifestação da “resistência ontológica” negroafricana. Em outras palavras, acreditamos que a retomada das “formas originais de existir”, processo que se é político, cultural, social e espiritual, permeia a restituição dos nomes próprios de origem africana. Parafraseando Frantz Fanon, um ser humano que possui um nome próprio possui, em contrapartida, o mundo que esse nome expressa e que lhe é implícito. Garantir o ato de nomear a partir de nomes que lhe são próprios a suas concepções de mundo, é tensionar a zona do não-ser, é resistir ontologicamente as imposições dos sistemas de referência colonial branco cristão.

Deste modo, acerca dos efeitos do mundo colonial na colonização do corpo e espírito, Fanon evidencia como o colonizado, depois de passar pela agressiva “desculturação”, “dessubstancialização” pode perceber a inutilidade de sua “alienação cultural”. Como efeito, assiste-se um movimento de sobrevalorização das suas formas originais de existir. Em uma espécie de “arrebatamento”, o colonizado, ao reencontrar-se com sua tradição, entra em um “estado de graça” (FANON, 1980). Não obstante, as críticas e problematizações que Fanon empreende a essa sobrevalorização súbita da cultura por parte do colonizado em seu processo de tentativa de desalienação, reconhece uma “importância subjetiva incomparável” presente na retomada dos valores culturais. Sendo assim, em suas palavras,

O corpo a corpo do indígena com sua cultura é uma operação demasiado solene, demasiado abrupta, para tolerar qualquer falha. Nenhum neologismo pode mascarar a nova evidência: o mergulho no abismo do passado é condição e fonte de liberdade. O fim lógico desta vontade de luta é a libertação total do território nacional (FANON, 1980, p. 47).

Diante da violência ontológica provocada pelo racismo e mundo colonial, bem como da percepção do valor incomparável da retomada dos “sistemas de referência” como fonte de libertação, a perda do nome assume um lugar de grande significado para pessoas negras, precisamente por ser o nome um elemento que constitui o ser. Um Ser que, como tal, é destituído dessa condição animalesca, monstruosa e degradante, produzida e imposta pelo racismo e suas lógicas coloniais. Nomear e ser nomeado é vir a Ser, é existir plenamente.

Como pode o nome significar tão profundamente uma pessoa? E aqui, precisamos começar a entender epistemologicamente a matriz cultural que orienta a perspectiva deste trabalho, uma vez que a depender da cultura que estamos partindo, os significados e sentidos podem se modificar. E assim sendo, apesar do ato de nomear ser uma costume presente em todas as culturas, poderemos encontrar muitas formas, valorização e, sobretudo, sentidos e

significados específicos para essa prática tão cotidiana e ainda assim, tão especial. Na intenção de ressaltar a hostilidade manifesta na retirada de nomes e ao mesmo tempo introduzir a reflexão sobre a relevância dos nomes para a população negra, apresentaremos o conceito de “cosmopercepção” de Oyèronké Oyěwùmí e a noção de ser humano presente na filosofia de Fu-kiau.

A filósofa iorubá nigeriana Oyèronké Oyěwùmí, em sua tese de doutorado *A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (2021), defende que a lógica cultural ocidental privilegia o visual. A compreensão e organização social da realidade ocidental, e as consequentes diferenciações e hierarquizações sociais produzidas por essa lógica, atribuem poderes àquilo que se pode ver em detrimento de outros sentidos. Por esse motivo, o termo cosmovisão teria condições de resumir a lógica cultural ocidental. Diante dessa leitura, Oyěwùmí propõe o conceito de “cosmopercepção” como caminho analítico e descritivo da lógica cultural iorubá - foco dessa dissertação - e demais culturas africanas. Em sua tese a autora sublinha que a cosmovisão seria conceito aplicado somente para descrever a lógica cultural ocidental de mundo, sendo, portanto, uma expressão do eurocentrismo atribuir o mesmo para descrever culturas não ocidentais. Assim sendo, de acordo com a autora,

O termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, ‘cosmovisão’ só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental, e ‘cosmopercepção’ será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (OYĚWÚMÍ, 2021, p. 29).

Essa especificidade cultural negroafricana e mais precisamente iorubá, apreendida a partir do conceito de “cosmopercepção”, amplia o nosso entendimento sobre o universo de sentidos que atravessam e conformam a concepção de mundo e de ser humano. Kimbwandende Fu-Kiau, nascido no Congo, importante intelectual e sacerdote de religião tradicional africana, no texto *O poder de autocura*, busca explicar o conceito de ser humano (muntu) na perspectiva africana, mais precisamente, na concepção bakongo. O autor argumenta que a concepção de muntu é diametralmente oposta ao ocidente, posto que a concepção ocidental concebe o ser humano como uma ferramenta mecânica e descartável.

Antagonicamente, para a concepção bakongo, o ser humano é um ser espiritual dotado de poder, um sol nascente irradiante no mundo físico e digno de veneração perpétua porque a “realidade física se torna uma realidade espiritualmente viva em palavras, ações, experiência, imagem, um sol irradiante invisível” (FU-KIAU, 1991, p.5). Os mundos físico e espiritual se completam formando uma totalidade viva e ativa, numa relação de complementaridade onde tudo que existe está interligado. Isso significa dizer que a comunidade dos viventes, a comunidade dos ancestrais e a comunidade dos que ainda virão compõem o Ser. Um Ser que se constrói e se reconstrói continuamente num processo de inter-relação com tudo que há no plano do visível e do invisível. No lugar de um Ser fragmentado, concebido de modo fraturado, o Ser, dentro da concepção filosófica de Fu-kiau, é concebido como um ente indivisível, integral e interconectado. Conforme o autor,

O conceito Bântu da influência de um ser humano sobre o meio ambiente, a sociedade e seus semelhantes é muito claro: nada é isolado no universo. Visível ou invisível, o sol sempre brilha e todos sentimos seu calor. Da mesma forma, seres humanos, vivos ou mortos, como sóis vivos nascendo e se pondo ao redor do mundo, estão todos relacionados entre si. (FU-KIAU, 1991, p. 4)

Os estudos de Oyèronké Oyěwùmí (2021) colocam em questão o domínio ocidental nas pesquisas sobre as sociedades e experiências africanas. Nesse movimento teórico-político, o seu conceito de “cosmopercepção” potencializa o nosso próprio processo de ruptura com o domínio ocidental e tentativas de captar e pôr em debate as problemáticas deste trabalho a partir de conceitos e categorias não ocidentais. Desse modo, colocar as questões em torno dos nomes a partir da proposição de uma lógica cultural e epistemológica baseada na cosmopercepção, permite situar os nomes próprios dentro de um universo de sentidos em que as formas de apreender o vivido vão além daquilo que é propriamente “bio-lógico”. Em outras palavras, uma experiência de organização social que considera aquilo que se sente mas não necessariamente se vê, e que reconhece a possibilidade de uma combinação de sentidos, seja o paladar, o olfato, a audição, o tato e a visão. Do mesmo modo, Fu-kiau (1991) é categórico ao afirmar o antagonismo presente entre as concepções de mundo negroafricanas e ocidentais. Pontua a necessidade de se desvincular das percepções filosóficas ocidentais para adentrar no universo africano, bakongo. A noção de muntu reflete uma concepção de mundo na qual o visível é apenas um elemento diante de um Todo interconectado. Mais ainda, a realidade física, corpórea é vivida num entrelaçar com o

invisível na qual a utilização de mais ou mesmo a combinação de muitos sentidos torna-se elemento fundamental dentro dessa dinâmica cultural negroafricana.

Nessa “cosmopercepção”, o nome possui um significado e impacto fundamental na formação do ser, porque além de identificar a pessoa, configura a compreensão de quem se é ou quem virá a ser profundamente, sendo inclusive uma palavra relacionada, segundo Fu-kiau (1991), com o poder de autocura. De acordo com o autor,

A palavra que é seu nome é mais do que apenas uma palavra. Seu nome é, verdadeiramente, você. É um poder em movimento, seu poder em movimento em direção ao sucesso. É um poder socialmente dado a você que ninguém pode impedir. Seu nome é a palavra mais importante que você conhecerá em sua vida. Tem um poder irradiante em você e ao seu redor. Não há dia em sua vida em que seu nome não toque seus ouvidos e mente. Quando é chamado produz ondas e radiações dentro e ao redor de você, porque representa o conteúdo do seu pacote potencial de energia cinética. Há magnetização entre você e seu nome quando é falado (FU-KIAU, 1991, p. 15).

Nesse sentido, Ana Maria Gonçalves, em seu premiado livro *Um defeito de Cor* pode ajudar dimensionar ainda mais um pouco as implicações decorrente da perda dos nomes por uma pessoa africana no período da escravidão, a partir da cosmopercepção negroafricana.

Publicado em 2006, o romance de Ana Gonçalves narra a vida de Kehinde desde seu sequestro no Daomé (atual Benin) para o Brasil, quando ainda era uma criança de apenas oito anos de idade. No decorrer das quase mil páginas, vamos sendo transportados, através da narrativa de Kehinde, para os horrores do navio negreiro, as atrocidades quase indizíveis, tamanha crueldade. Mas também somos atravessados pelas histórias de amor, de amizade, as estratégias políticas de negras e negros para adquirir as cartas de alforria, realizar fugas; conhecemos sobre revoltas negras, as confrarias, as irmandades negras, a vida nos terreiros de Candomblé, as festividades religiosas. Um livro que nos leva a conhecer muitas histórias, pessoas históricas, lugares em diversas partes do Brasil. Tudo isso é apresentado através do protagonismo e perspectiva de uma mulher negra africana, ressaltando assim, a importância das mulheres para a manutenção da vida, no seu sentido mais amplo, das pessoas negras na diáspora.

É interessante registrar que, em outros momentos de *Um defeito de Cor*, o leitor é apresentado a rituais cerimoniais de nomeação de recém-nascido - o Ìkómojádé, demonstrando a importância e a permanência dos nomes tradicionais, mesmo na escravidão. Dito isso, na citação a seguir, através de Kehinde, a personagem principal, a autora apresenta alguns elementos que nos permitem visualizar o significado da violência que é um africano perder o seu nome de origem africana.

Em terras do Brasil, eles tanto deveriam usar os nomes novos, de brancos, como louvar os deuses dos brancos, o que eu me negava a aceitar, pois tinha ouvido os conselhos de minha avó [Dúrójàiyé]. Ela tinha dito que seria através do meu nome que meus voduns iam me proteger, e que também era através do meu nome que eu estaria sempre ligada à Taiwo, podendo então ficar com a metade dela na alma que nos pertencia (GONÇALVES, 2012, p. 63).

Na cultura tradicional iorubá, quando nascem gêmeos na família, as crianças recebem o nome de Taiwo, traduzido como “provador de mundo”, “primeira a chegar” ou mesmo “quem vem experimentar o gosto do mundo” que como o próprio nome indica, nasceu primeiro e Kehinde, que significa “quem chegou depois da outra” ou “chegada tardia”. Os gêmeos são chamados de *Ibeji*, “nascido dois”, pelos iorubás e que igualmente nomeia a divindade iorubá *Ibeji*, orixás gêmeos. Sendo assim, os seus nomes expressam as circunstâncias do nascimento, as relações espirituais e ancestrais entre as irmãs tecidas antes mesmo de nascer. Além disso, as situa perante toda a comunidade sobre a condição de *ibeji*, atributo de grande importância e significado dentro da cosmopercepção iorubá. “Convém que os pais reverenciem os próprios filhos, considerados representantes da divindade *Ibeji* e, simultaneamente, cultuem *Ibeji* para conservar a grande energia trazida para as suas vidas por ocasião do nascimento destes filhos” (SÁLÁMÍ; RIBEIRO, 2015, p. 86-87).

A negação de Kehinde em receber os novos nomes de branco, evidencia a importância dos nomes para as tradições africanas, bem como a violência colonial-escravista-racista-cristã contida no apagamento desses nomes na escravidão e, por conseguinte, a continuidade e atualidade desta violência em nós. Assumir os novos nomes implicaria na ruptura com as divindades e até com os membros da família. É pelo nome que o seu Vodun e a sua irmã Taiwo a reconhecem e a protegem. Preservar o nome original é manter os elos ancestrais. É dar continuidade a um signo de força, conexão e proteção espiritual.

A relação que Kehinde estabelece com os Vodun - divindades da cultura fon - e sua irmã gêmea - que foi morta na travessia transatlântica dentro do tumbeiro - e a importância de preservar o seu nome - valor ensinado por sua avó Dúrójàiyé - nos dá pistas de uma “cosmopercepção” da qual os nomes têm um grau de importância para o entendimento do que possa vir a ser a noção de humanidade negroafricana. Esse processo de supressão tanto dos rituais de nomeação quanto do nome propriamente dito, como resultado da colonização e escravidão, indica não somente a perda da possibilidade de se autoneamar. A impossibilidade de usar nomes tradicionais africanos se relaciona com a perda de elementos que configuram o

próprio Ser, uma vez que os nomes compõem a “cosmopercepção” do que vem a ser a pessoa humana.

Em diálogo com Ana Maria Gonçalves, gostaria de retomar o meu encontro com os compadres, precisamente o momento em que eu digo meu nome para o segundo irmão gêmeo. “Ao ouvir meu nome, o até então William levantou os braços, olhou em direção ao céu, repetiu meu nome e exclamou com um sorriso: “Oh.. Obaluaye!!!”. Não bastasse, em seguida, ele olhou para mim e pediu a minha bênção”. Por meio do meu nome, o jovem iorubá reconheceu em mim a divindade da qual sou filho e atribui ao meu ser uma dimensão sagrada capaz de, apesar de nunca ter me visto ou mesmo ouvido falar de mim, abençoá-lo. É o nome que aparece como elo de conexão, identificação e afirmação ancestral que permite, contemporaneamente, que dois homens negros separados pelo Atlântico se reconectem cultural e espiritualmente através de seus nomes. Se na narrativa escrita por Gonçalves (2012) o Vodun de Kehinde a reconhece através do nome e assim a protege. Essa experiência vivida e narrada aqui nos permite pensar o nome também como uma palavra que possibilita que a divindade seja reconhecida e reverenciada ao mesmo tempo que significa e potencializa os seus sentidos na pessoa que o carrega. Considerando a importância dos nomes, a sua perda deve causar um “sentimento de inexistência”, uma vez que os elos que formariam o próprio ser, como as divindades, ancestrais e sua relação com o próprio Cosmo seriam fragmentados.

Há nessa violência, uma espécie de estilçamento da energia/força vital daquele que é proibido de usar seu nome de origem. Ganhar um novo nome colonial implica em um processo de perda do próprio Ser. Em outras palavras, numa perspectiva negroafricana, dimensões culturais, éticas, epistemológicas e espirituais se manifestam no nome e no próprio ato de nomear e, portanto, conformam e dão vida ao próprio ser que a possui. Por conseguinte, a sua supressão esvaziaria o significado e potência vital alimentada desde o momento da nomeação realizada no nascimento de um novo Ser.

1.2 Uma Filosofia Contracolonial: “temos que enfeitiçar a língua”

É preciso aprender a voltar para casa.
(Nêgo Bispo)

Antônio Bispo dos Santos, mais conhecido como Nêgo Bispo, tem defendido que os quilombos, comunidades indígenas, comunidades-terreiro, em suma, comunidades tradicionais, são comunidades contracolonialistas. Os processos de resistência e luta em

defesa dos seus territórios, significados, símbolos e modos de vida negroafricanos e dos povos originários, são compreendidos pelo quilombola, morador do quilombo Saco do Curtume, no estado do Piauí, como contracolônização (BISPO DOS SANTOS, 2015; 2023).

Formado por “mestres e mestras da oralidade”, pelos saberes de sua “geração avó” e pelo modo de vida quilombola, Nêgo Bispo é ativista político, militante do movimento social quilombola, escritor, poeta e lavrador. Uma das principais vozes quilombolas da atualidade e um dos expoentes do pensamento filosófico quilombola brasileiro. Como uma pessoa nascida e criada na “encruzilhada de biomas”, tem se preocupado em apresentar e debater suas concepções quilombolas acerca da formação colonialista do Estado brasileiro, estabelecendo novos parâmetros interpretativos e analíticos sobre a historiografia brasileira e os respectivos conflitos e tensões políticas, sociais e culturais do passado e do presente. Prefere se autodenominar enquanto um tradutor e não um pensador quilombola, isso porque, segundo ele conta, sua geração avó mandou ele para a “escola escriturada” para aprender a ler e escrever e desse modo, compreender o outro mundo, o mundo do povo da escritura.

Bispo narra que foi instruído pelos mais velhos da comunidade a aprender a linguagem escrita com o objetivo de traduzir os “contratos escriturados” que começaram a surgir e que foram forçados a assinar, decorrente do processo de regularização das terras pelo Estado. O termo “contrato escriturado” utilizado por Nêgo Bispo pode soar estranho em uma sociedade baseada na escrita e que acaba supondo que se é contrato, é porque é escrito. Contudo, em sociedades de tradição oral, os contratos são realizados oralmente, daí o termo “contrato oral” também utilizado pelo autor. Pelo mesmo motivo podemos encontrar o termo “escola escriturada”, pois para Bispo, existem outros tipos de escolas. Segundo o quilombola,

Na cidade, só havia a escola escriturada. Não havia outras escolas, escolas da inspiração ou da brincadeira. Quando as escolas escrituradas chegaram ao nosso território, foi de uma forma muito acelerada. A escrita queria, a qualquer custo, se instalar e passar a ser a linguagem predominante. Enfrentamos um grande desafio porque os nossos contratos, que eram feitos pela oralidade, sofreram um ataque brusco para que fossem transformados em contratos escriturados. As nossas mestras e os nossos mestres da oralidade foram considerados desnecessários pelo sistema, e tentaram substituí-los pelos mestres da escrituração (BISPO DOS SANTOS, 2023, p.25).

E mais, há trechos na sua obra em que somos provocados a refletir sobre o como o acesso à linguagem escrita pode ter estabelecido um “confronto sutil” aos saberes dos mestres e mestras da tradição oral. De acordo com Bispo (2015, p. 52),

Na Ditadura Militar, além dos confrontos físicos, aconteceu também um confronto sutil, porém muito mais sofisticado que envolveu os mais diversos

setores da sociedade brasileira. Falo da tentativa de desmantelamento e de substituição compulsória dos saberes tradicionais, transmitidos oralmente de geração a geração, por meio da imposição dos saberes acadêmicos transferidos através da linguagem escrita. A partir de então, o acesso à linguagem escrita que sempre foi negado às comunidades contra colonizadores, lhes foi oferecido como oportunidade de "melhoria" das suas condições de vida.

Diante desse contexto de disputas, tensões e formas de resistência, passou a exercer a função política de traduzir oralmente ao seu povo o teor dos contratos e documentos apresentados pelos colonialistas. Ao mesmo tempo, Nêgo Bispo, desenvolveu a habilidade de traduzir as sabedorias ancestrais transmitidas por sua “geração avó” para a linguagem escrita, no intuito de encontrar a resolutividade para as questões quilombolas. Vale sublinhar que “geração avó”, assim como “mestres e mestras da oralidade” são termos utilizados pelo autor para se referir aos mais velhos, reconhecidos como os guardiões da sabedoria de seu povo, sendo a “geração avó” um termo utilizado para se referir mais comumente aos ancestrais. E, se encontramos o termo “geração avó”, também vamos encontrar os termos “geração mãe” e “geração neta”. Em suas palavras “a geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo de novo” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 102).

Na medida em que as palavras de Antônio Bispo são “semeadas” e passam a germinar, a concepção de tradutor no lugar de pensador é melhor apreendida. Uma dimensão básica da noção de contracolônização é a de que o colonialismo não “funcionou” para as comunidades tradicionais como quilombolas e povos originários. Não houve colonização no quilombo. Segundo Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 48), “vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios”.

Nessa perspectiva, se é certo dizer que traduzir é a capacidade de passar um conteúdo de uma língua para outra, e que isto pressupõe que aquele que traduz já tenha sido educado de acordo com a sua cultura - além de um conhecimento mais profundo sobre sua matriz cultural -, definir-se como tradutor é uma maneira de afirmar seu lugar como um ser formado e instruído pelo modo de vida quilombola contracolônialista e que, portanto, tem nas suas palavras a força e a perspicácia da luta e resistência contra o colonialismo.

Comentando sobre a obra de Nêgo Bispo, o filósofo wanderson flor nascimento destaca como elemento importante para a compreensão da escrita e do modo de pensar de Bispo, o fato de ser uma “escrita que fala desde os quilombos e não sobre os quilombos”.

nascimento ressalta como uma característica fundamental de Nêgo Bispo, o fato dele ser um autor que “não está simplesmente tendo o quilombo como um objeto para pensar, mas tendo o quilombo como um lugar a partir de onde retiramos as possibilidades, as potências, as imagens, a experiência para pensar”⁸. No seu primeiro livro publicado *Colonização, quilombos: modos e significações* (2015), Antônio Bispo dos Santos apresenta sua leitura acerca do processo de colonização brasileiro e vai buscar nas matrizes culturais e teológicas dos colonizadores e dos contra colonialistas as bases da colonização e a do que ele nomeia por “contracolonização”. Ao realizar uma análise comparativa entre os modos de vida dos colonialistas e dos contra colonialistas, Bispo enfatiza a importância de compreendermos o que ele denomina por “cosmovisão cristã monoteísta” e por “cosmovisão politeísta”. Para ele, compreender a base cosmológica é a forma de encontrar os fundamentos da violência colonial que invade, subjuga, expropria e mata outros povos e modos de vida. Em suas palavras,

Tendo a religiosidade se apresentado como fator preponderante no processo de colonização e também por acreditar que a religião é uma dimensão privilegiada para o entendimento das diversas maneiras de viver, sentir e pensar a vida entre os diferentes povos e sociedades, busquei compreender as diferenças e a interlocução entre a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta dos contra colonizadores refletindo sobre seus efeitos e consequências nos processos de colonização e de contra colonização (BISPO DOS SANTOS, 2015, p.20).

Essa cosmovisão euro cristã monoteísta suscita uma dinâmica monocultural que tem como efeito a criação de cenários de restrição às vivências e formas diversas de ser no mundo. Esse caráter monocultural, resultante dessa cosmovisão monoteísta, potencializa a busca por reduzir o diverso existente, transformando tudo em Um. Sob outra perspectiva, a cosmovisão politeísta suscita uma dinâmica pluricultural que incentiva a elaboração de cenários mais suscetíveis às vivências e formas diversas de ser no mundo. Entre as tantas “palavras germinantes” de Nêgo Bispo, há uma em que ele diz: “o mundo é redondo exatamente para as pessoas não se atropelarem” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 53 – 54). Essa frase ilustra o sentido do efeito ético-político e filosófico politeísta na construção das relações sociais.

Esse seu primeiro livro, o mestre quilombola também denuncia as “guerras” provocadas pela colonização com as destruições de diversos quilombos ao longo da história brasileira, bem como os conflitos envolvendo as comunidades quilombolas e indígenas

⁸ Fonte: Canal do youtube *Pensar Africanamente*. Programa: *A terra dá, a terra quer - de nêgo bispo, comentando livros com o professor wanderson flor*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rUDxC3Nlp2w>. Acessado em: 28 jun 2023.

contemporaneamente. Ademais, ao longo das páginas, vamos sendo apresentados a uma série de novos conceitos e categorias quilombolas propostas pelo autor, que vão “germinando” as mentes e provocando-as a relocalizar os modos de interpretar e agir no mundo.

No que tange o seu movimento de compreender os fundamentos que organizam os modos de ver e se relacionar com o mundo dos colonizadores, Bispo recorre à Bíblia, por compreender que nesse livro estão os fundamentos da cosmovisão dos colonizadores. A partir de uma interpretação do livro de Gênesis (3:17), o autor ressalta que

Ao amaldiçoar a terra e determinar uma relação fatigante entre o seu povo e a terra, classificando os frutos da terra como espinhos e ervas daninhas e impondo aos condenados que não comam de tais frutos, só podendo comer das ervas por eles produzidas no campo com o suor de seu próprio corpo, o Deus da Bíblia, além de desterritorializar o seu povo, também os aterrorizou de tal forma que não será nenhum exagero dizer que nesse momento ele inventou o terror psicológico que vamos chamar aqui de cosmofobia (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 31).

A expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden a partir da instauração do pecado original, o comer do fruto da árvore do conhecimento e desobedecer uma ordem de Deus, estabeleceu relações cuja terra e natureza seriam concebidos como algo estranho e desconectado dos humanos. Sendo os povos euro cristãos monoteístas herdeiros do pecado original, construíram ao longo da história sociedades baseadas no medo e no constante terror do Cosmos, da natureza e do Outro. Esse mito originário do mundo e do ser humano sedimentou um contexto cultural marcado por um medo crônico do mundo, gerando um sistema no qual as relações sociais, políticas e econômicas se constroem baseadas na tentativa de controle e monopólio de todos os recursos disponíveis. O terror psicológico, por se constituir como algo crônico nessa cosmologia euro cristã monoteísta que desterritorializou o humano, dispõe os seres numa dinâmica de disputas e formas de dominação de tudo que seja estranho a si mesmo. Por conseguinte, nesse cenário de medo e terror crônico, as dinâmicas de compartilhamento e coexistência são vistas como um risco eminente a manutenção da própria vida, posto que, o Outro é concedido como um potencial inimigo. Sendo assim, a competição, a violência e a desqualificação, o controle e domínio dos Outros — e aqui Bispo está se referindo também aos outros animais, plantas, em suma a natureza — torna-se a única forma de linguagem.

Além disso, Nêgo Bispo problematiza a figura desse Deus bíblico que se apresenta como único e intangível. De acordo com o autor,

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipresente, onisciente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e todos, tende

a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 38-39).

A escravidão, a invasão, tomada de territórios, exploração de outros povos e o processo de homogeneização, segundo Bispo, encontra fundamentação nessa concepção desse Deus euro cristão monoteísta. Ao olhar apenas em uma direção, ao sobrevalorizar a linearidade, impõe-se um processo de supressão de todas as outras possibilidades existentes na vida. Se há um Deus que está acima de tudo e todos, esse Deus é inspiração para que seus povos sintam-se autorizados a se achar acima de tudo e todos os outros seres viventes na terra, desde o plano visível ao invisível. Portanto, dentro dessa perspectiva, o próprio princípio da cosmovisão euro cristã monoteísta se assentaria sob a lógica da guerra, dos conflitos, da invasão e das tentativas de conquista dos povos pagãos politeístas. Conforme Bispo,

Esse povo desterritorializado, antinatural, eternamente castigado e aterrorizado pelo seu Deus, sentisse a necessidade de se reterritorializar em um território sintético. Para tanto, se espraia pelo mundo afora com o intuito de invadir os territórios dos povos pagãos politeístas e descaracterizá-los através dos processos de manufaturamento, para a satisfação de suas artificialidades (2015, p.96).

Em seu mais recente livro autoral *A terra dá, a terra quer*, publicado neste ano de 2023, Antônio Bispo dos Santos retoma algumas questões presentes no livro *Colonização, Quilombos: modos e significações* e as aprofunda, mas também abre tantas outras questões. A partir de uma escrita extremamente crítica à sociedade colonialista monoteísta e, ao mesmo tempo extremamente poética, Nêgo Bispo vai nos envolvendo e nesse envolver, vai tocando nas muitas feridas abertas pelo colonialismo.

O livro *A terra dá, a terra quer* nos permite ver, sentir, cheirar e ouvir a vida pulsante no território da Caatinga, bioma no qual ele vive e, desse modo, ser afetado pelos saberes da terra, saberes da ancestralidade quilombola. Como um mestre quilombola, Bispo reflete sobre a denominada “guerra das denominações”. A partir de sua observação e análise, Nêgo Bispo (2015, 2023) chegou a conclusão de que uma das características do colonialismo é o processo de imposição de denominações exógenas aos outros povos, comunidades e culturas.

Desrespeitando e violentando as autodenominações, Bispo relembra que os diversos povos originários foram denominados índios, que os diversos povos de origem africana foram denominados negros. O próprio nome do nosso país, o mestre contracolonialista lembra já ter

sido nomeado pelos povos originários, sendo Brasil um nome dado pelo colonizador. Ele dá como exemplo e inclusive a toma referência para a construção do seu vocabulário, os povos de língua tupi-guarani que chamavam essas terras de Pindorama (Terra das Palmeiras). Daí surge a denominação de “povos afro-pindorâmicos”, que apesar de ainda simplificar a variedade tanto dos povos originários como dos povos africanos, ele argumenta, ainda sim, ser um exercício linguístico contracolonial, visto que enfraquece as denominações impostas pelos colonialistas.

A forma pela qual Nêgo Bispo vai apresentar seu argumento sobre a relação entre a imposição da mudança de nome e a dinâmica colonialista será a partir de sua experiência como adestrador de bois na Caatinga. De maneira direta, ele defende a ideia de que as técnicas para se adestrar bois e colonizar seriam a mesma coisa. Em suas palavras,

Quando completei 10 anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 12).

Essa citação apresenta concepções-chaves acerca do que e de como o colonialismo se manifesta e opera, de acordo com a perspectiva contracolonialista. O autor evidencia um sistema que se articulava através de seis instâncias que operaram de forma entrelaçada, interdependentes, porém distintas, a saber: animalização; desterritorialização, supressão da cosmologia; distanciamento do sagrado; imposição de novos modos de vida; imposição de novos nomes.

Num primeiro momento, a ideia de adestrar constrói uma imagem chocante que é a de desenhar mentalmente pessoas sendo adestradas como bois. Se é certo afirmar que adestrar é o mesmo que colonizar, logo, o colonialismo em seu fazer usa de técnicas que animalizam o ser daquele que está sob o domínio colonial. Concepção que corrobora com o conceito do filósofo Renato Nogueira de “zoomorfização sistêmica” (2014), isto é, a desumanização radical dos povos africanos que, segundo o filósofo, é um elemento decisivo, portanto, característico do colonialismo e do racismo anti-negro. É também o processo sistemático de animalização que aparece como um dos elementos presentes na “zona de não-ser” (FANON, 2005) e que se caracteriza pela linguagem da pura violência aos povos colonizados.

A segunda instância do colonialismo que Bispo apresenta é o movimento de desterritorialização imposta, e sua relação com a quebra da identidade daquele ente que perde o seu território. O fundamento dessa prática colonialista inicialmente se apresenta na própria

ausência de relação com a terra, uma vez que, como castigo, seu próprio Deus teria desterritorializado o povo euro cristão monoteísta de sua terra originária. Há nessa desconexão com a terra, entendida aqui também como sinônimo de território, o ímpeto para invadir e conquistar quantas terras acharem necessárias para satisfazer seus desejos de acumulação sangrenta.

Certamente, a desterritorialização, ou seja, a invasão e tomada de territórios praticados pelos colonialistas, é a mais visível manifestação contemporânea do colonialismo nesse país, que tem, como vimos com Frantz Fanon (2005), a “pura violência” como sua linguagem. Aliás, Fanon argumenta que “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. Ele é a violência em estado natural” (2005, p. 78 – 79).

Nesse sentido, inevitável deixar de fazer memória da ialorixá Bernadete Pacífico, liderança quilombola brutalmente assassinada dentro do seu terreiro, localizado no Quilombo Pitanga de Palmares, em Simões Filho (BA)⁹. Essa tragédia aconteceu e me atravessou exatamente no período em que esse capítulo está sendo elaborado, o que só vem a ser mais um triste exemplo a reiterar a permanência desse tipo de violência direcionada às comunidades quilombolas. Mãe Bernadete foi mais um alvo dessa lógica colonialista que usa da violência como linguagem para impor seus interesses, lógica que também se baseia na tomada de terras, gerando disputas que levam a muitas mortes pelo Brasil, como é o caso da sacerdotisa.

E essa relação entre o caso supracitado e as reflexões de Nêgo Bispo torna-se importante porque o mestre quilombola está exatamente sinalizando que a desterritorialização diz respeito não somente a um conceito que pretende dar conta apenas das disputas territoriais e do sequestro de africanos de suas terras natais de outrora. Ao levantar esse debate, Bispo está igualmente interessado em evidenciar os processos de desterritorialização do presente, que têm sido caracterizados por grandes disputas de terras, envolvendo seja o Estado e/ou as grandes empresas privadas atentas ao mercado imobiliário. Essa compreensão fica evidente no capítulo “guerras da colonização”, presente no livro *Colonização, Quilombos: modos e significações* (2015), em que após apresentar e analisar os conflitos envolvendo alguns quilombos e outras comunidades tradicionais na história do Brasil, Nêgo Bispo conclui:

O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas pelos colonizadores que se utilizam de armas com poder de destruição ainda mais sofisticado, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem

⁹ “Bernadete Pacífico, liderança quilombola da Bahia, é assassinada”. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/08/18/bernadete-pacifico-lideranca-quilombola-da-bahia-e-assassina-da.ghtml>

Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida (BISPO DOS SANTOS, 2015 p. 76).

Mas onde entra a relação desse processo de desterritorialização com a quebra de identidade? Numa tentativa de ir destrinchando cada instância aqui evidenciada do colonialismo, é preciso se ater aos significados que a terra tem para as comunidades afropindorâmicas. Se por um lado os “euro cristãos monoteístas colonialistas” não possuem um relacionamento orgânico com a terra, e que, devido ao seu caráter “cosmofóbico” tem a “necessidade de desenvolver, de desconectar, de afastar-se da originalidade” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 26), por outro lado, os afropindorâmicos seriam povos ontologicamente conectados com terra. Sentem-se como “criaturas da natureza” que se regozijam ao perceber-se como parte dela. Experienciam um modo de vida “biointegrado” cosmologicamente à terra da qual pertencem. Em outras palavras, o território é lugar a partir do qual os povos afropindorâmicos elaboram suas noções e sentidos acerca de quem o são.

Na intenção de estabelecer diálogos, Muniz Sodré em *Terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira* (2002) desenvolve uma reflexão sobre a importância do conceito de território na compreensão das comunidades tradicionais de terreiro. Nesse livro, Sodré defende a importância do território na construção da identidade coletiva e pessoal de grupos humanos, e da importância do processo de reterritorialização realizada pelos africanos na diáspora através dos terreiros. É no e por meio do território que as relações, criações de sentido e autoconhecimento enquanto sujeito entre os seres se desenvolvem e atribuem sentido à vida. De acordo com Muniz Sodré,

A ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço de diferença com os outros [...] É o território que traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito [...] O território é, assim, o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras, de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real (2002, p. 23)

No contexto diaspórico, Sodré (2002) vai afirmar que a territorialização assume um ato político do povo negro, que por meio dos terreiros — e entendem-se também os quilombos — encontrou a possibilidade de reconstituir os princípios cosmológicos, das linhagens familiares, das relações de solidariedade no interior da comunidade negra. Em

suma, são esses territórios que possibilitam, nos termos do autor, a construção de uma “forma social” capaz de fazer ecoar “certo estilo de existência” negro-brasileiro.

Portanto, retomando Nêgo Bispo (2023), retirar o ser de seu território, muito mais do que roubar suas terras, (o que até para os colonialistas em si, é considerado crime, devido ao valor que a propriedade privada tem para eles) significa arrancar a raiz de sua árvore, retirar a água dos peixes, ou se quisermos usar termos mais modernos, é o mesmo que retirar o software do hardware de um computador. O que Nêgo Bispo está indicando é uma técnica de dominação que se baseia na coisificação, desumanização, e que não por acaso colonizar e adestrar bois são sinônimos. Afinal, será que um boi adestrado é verdadeiramente um boi ou somente aquilo que o adestrador faz dele?

Diante disso, a terceira instância do colonialismo se apresenta como a supressão da cosmologia. Essa tentativa de suprimir a cosmologia dos povos contracolonialistas, denominada pelo autor como “cosmologia politeísta”, implica numa violência que atinge diretamente aquilo que vem a dar sentido às formas de viver, ver e sentir da vida. Não a forma em si, mas a própria gênese, a base fundamental da qual origina os princípios cosmológicos, os valores, comportamentos, os sistemas sociais, em suma os modos de vida de cada grupo. Nesse sentido, Nêgo Bispo apresenta exemplos concretos relacionados a ideia de trabalho que expressam sobre o como a cosmologia monoteísta e a cosmologia politeísta influem nos tipos de modos de vida.

Dentro de uma cosmologia monoteísta euro cristã, segundo Bispo, o trabalho é visto como castigo resultante do pecado original, na qual a terra foi amaldiçoada gerando uma relação de medo e desconexão com a mesma. Por sua vez, a cosmologia politeísta teria produzido uma relação de biointeração com a terra. De acordo com Bispo, por biointeração se deve entender uma estrutura orgânica social baseada numa comunhão prazerosa e respeitosa com a natureza. O autor vai dizer que

A melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 85).

De modo que a biointeração é um conceito que materializa uma dinâmica na qual as pessoas vivem envolvidas organicamente com a natureza, interconectada a todos os outros seres vivos. A partir de uma descrição acerca de como as casas nos quilombos são pensadas e construídas, Nêgo Bispo explica a biointeração na prática. Segundo ele (2023, p.

66), “a casa é feita pela localização do terreno, pela localização das portas e janelas e pela localização da lua. A casa é tudo isso. Você demarca a sua casa na terra, mas demarca a sua casa também nos astros, para se posicionar dentro de uma relação cosmológica”.

Nessa cosmologia a terra é considerada uma divindade, na qual as ervas ao invés de daninhas, são sagradas, reverenciadas e respeitadas. Sendo assim, nas palavras de Nêgo Bispo, “as pessoas ao invés de trabalhar, interagem com a natureza e o resultado dessa interação, por advir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretizam em condições de vida” (2015, p. 41). Além disso, o autor recorre a exemplos relacionados às manifestações culturais como o futebol e a capoeira, que ajudam a materializar a importância de se refletir sobre a cosmologia.

De acordo com Bispo, o futebol, fruto de uma cosmologia euro cristã monoteísta, “é regido por regras estáticas e pré-definidas, onde vinte e duas pessoas jogam, uma pessoa julga e milhares de pessoas assistem”, enquanto que, a roda de capoeira, uma criação oriunda de uma cosmologia politeísta, é “regida pelos ensinamentos de vida, podemos ter cinquenta pessoas jogando, uma pessoa ensinando e pouquíssimas assistindo”. Dessas poucas que assistem, Bispo ressalta que caso alguém queira entrar na roda para jogar ela poderá, mesmo sem saber (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 42).

Baseado nessa percepção, o autor afirma que o futebol expressaria uma lógica linear e excludente, e aqui vale acrescentar, uma lógica extremamente capitalista, que seria resultado da cosmologia monoteísta. Em contrapartida, a roda de capoeira, oriunda da cosmologia politeísta, expressaria uma lógica circular, inclusiva e alicerçada sobre o valor do compartilhamento ao invés da acumulação. Nesse sentido, ressalta como a cosmologia tem uma importância na organização cultural, social e política das sociedades, pois disponibiliza um repertório originário capaz de inspirar a formação societal dos grupos humanos, produzindo efeitos nas relações com outros seres vivos do universo.

Além dessa dimensão política, ética e cultural circunscrita à noção de cosmologia, no que concerne aos povos contracoloniais, Nêgo Bispo evidencia a sua dimensão ontológica. Não apenas as formas de viver, ver, sentir, pensar e as possibilidades de significação da vida, mas a própria noção de Ser também estaria posta. Conforme Bispo (2023, p.29),

Nós somos os diversos, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos. Não somos humanistas, os humanistas são as pessoas que transformam a natureza em dinheiro, em carro do ano. Todos somos cosmos, menos os humanos. Eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos. Os humanos são os eurocristãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade.

A relação com a vida se dá de modo a se perceber e interagir como parte integrante do Universo, como seres pertencentes à terra e não como donos da terra. Tudo que há compõe o ente cosmológico. Coexistir com o Cosmos é o pressuposto para que o Ser exista. Enquanto quilombola, lavrador, pescador, o que se espera é uma relação orgânica, biointerativa com a natureza, seja como Deusa, como Mãe primordial, como continuidade de si mesmo ou mesmo a junção de todas essas dimensões.

Tamanha a radicalidade de seu pensamento, encontramos a afirmação dele não ser um humano e nem humanista. Essa afirmativa pode gerar estranheza a uma leitura e/ou escuta desatenta, mas que, reitera sua tese de que colonialistas e contracolonialistas encontram-se em linhas fronteiriças distintas e opostas. Há um deslocamento em relação às formas de se nomear tal como o colonizador determinou. Esse deslocamento vai em uma direção a afirmar o seu Ser através de sua cosmologia afropindorâmica que por sua vez, significa um processo de autodeterminação centrado em seus modos de vida.

Seguindo sua reflexão e exercício de definição sobre o que Nêgo Bispo entende por humanos/humanistas, Bispo vai dizer que:

Humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os diversosais – os cosmológicos ou orgânicos. Se os humanos querem sempre transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os diversosais, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolver humanisticamente (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 30).

Se é certo afirmar que o colonialismo jamais reconheceu a humanidade afropindorâmica, sendo capaz de criar técnicas de dominação que buscam reificar o Ser negro por meio de uma “zoomorfização sistêmica” (NOGUERA, 2014), que usurpa, vilipendia e violenta pessoas negras e indígenas, Nêgo Bispo (2023) reitera a negação desse ser humano. Não no sentido de que não sejamos verdadeiramente humanos, mas no sentido de que a dimensão ontológica do que nós podemos ser enquanto pessoas negras e indígenas, não perpassa e nem deseja perpassar o sentido atribuído pelo colonizador. No mundo contracolonial, se é contra o humanismo e o tipo de humano que habita a cosmologia eurocristã monoteísta colonialista.

Considerando essa posição de negação do humanismo e do que seja o ser humano, é importante dizer do efeito nocivo que os humanistas significam em sua experiência como

quilombola em particular e na experiência dos povos e comunidades tradicionais de uma maneira geral. Os humanos surgem como seres que vem a subjugar, dominar, roubar e destruir a natureza, a terra, os rios, matas, os animais, os quilombolas, povos originários, africanos, os povos de terreiro e as “relações cosmológicas” vividas entre esses seres da terra.

Essa crítica ao humanismo, a noção de “ser humano” não é algo recente na filosofia. Frantz Fanon foi um dos críticos a colocar em questão o humanismo europeu, demonstrando o grau de violência intrínseca a esse humanismo. Ao passo que, de maneira contundente direciona para a necessidade de descolonização desse modo de ser humano europeu como condição para a libertação dos “condenados da terra”, Fanon é categórico ao afirmar: “deixemos essa Europa que não cessa de falar do homem [ser humano] e ao mesmo tempo o massacra em todos os lugares em que o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todos os cantos do mundo” (FANON, 2005, p. 361).

O que é muito interessante é observar que, se por um lado Fanon de forma assertiva reitera a necessidade de deixar a Europa com tudo que ela tem representado e realizado de ruim na história, Nêgo Bispo de alguma maneira está dizendo da existência de modos de vida que vivem não sob essa lógica colonial que suprime outras formas de vida, e sim de formas de vida contracolonialistas. Em outras palavras, há uma afirmação dupla contida em Bispo: a Europa com seu humanismo e noção de humano não são nossas referências e não o são porque são cosmo-fóbicas. Ao mesmo tempo, demarca a necessidade de se manter distante da Europa, num posicionamento contra os povos colonialistas. O autor argumenta que o colonialismo não funcionou. Conforme Bispo (2023, p. 58),

Os indígenas viviam no Brasil em um sistema de cosmologia politeísta. Viviam integrados cosmologicamente, não viviam humanisticamente. Chegaram então os portugueses com as suas humanidades, e tentaram aplicá-las às cosmologias dos nossos povos. Não funcionou. Surgiu assim o contracolonialismo. O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo.

Importante registrar que ambos os autores e importantes lideranças na luta contra o sistema colonial em África e diáspora, lidam com contextos históricos, políticos e territoriais distintos o que os levam a percepções, leituras e posições que não necessariamente coadunam, mas que certamente confluem. Por caminhos diferentes, Frantz Fanon e Nêgo Bispo encontram-se na encruzilhada da luta contra o colonialismo e sendo assim, reafirmam o quanto é preciso deixar a Europa com os seus “humanismos” e sua “cosmo-fobia” como

caminho de possibilidade para uma vida longe do medo e terror ao “diverso”, seja para criar outras possibilidades de Ser ou então de seguir vivendo como “seres cosmológicos”.

Sendo “seres cosmológicos”, “orgânicos”, “diversais”, o caminho de dominação colonialista perpassa igualmente o processo de distanciamento daquilo que há de sagrado, sendo esse processo entendido aqui como a quarta instância do efeito colonial tal como Bispo o descreve.

Seguindo os ensinamentos do mestre quilombola, a “cosmologia politeísta” compreende o sagrado tanto na sua dimensão mais usual que seria a religiosidade como em sua dimensão afropindorâmica, na qual o sagrado é uma experiência que constitui a vida e o viver em sua totalidade. No que se refere ao aspecto religioso, o distanciamento implica no enfraquecimento das formas tradicionais de viver, posto que, segundo Bispo (2015), a religiosidade é fonte dos princípios éticos, morais, sociais que organizam a sociedade, sendo, portanto, uma dimensão privilegiada das maneiras como o mundo social e sua gente pensa, reflete e concebe a existência. Não por acaso, como já dissemos, Nêgo Bispo vai buscar os fundamentos da colonização através da Bíblia, livro sagrado do povo euro cristão monoteísta.

Importante ressaltar que, na medida em que Nêgo Bispo defende a existência de duas cosmologias antagônicas, ele está a nos dizer sobre a existência de formas distintas e antagônicas de conceber e experienciar o sagrado. Não há uma única forma de concebê-la e desse modo, nos termos de Bispo, poderíamos denominá-las, para níveis de evidenciar as distinções, como sagrado afropindorâmico e sagrado colonial monoteísta. Essa distinção contribui para fortalecer a ideia de que o debate emerge a partir da premissa de paradigmas culturais antagônicos, onde as questões se centram em modos de vida que se manifestam de maneiras opostas desde sua gênese primordial.

Em seu aspecto mais amplo, os processos de distanciamento dos sagrados afropindorâmicos, ao gerar o enfraquecimento das formas de viver tradicionais, desencadeiam um processo de desconexão com a terra, com o cosmos, com os elementos que fortalecem e dão sustentação para Ser quem se deseja ser em sua relação com a natureza. O sagrado, em sua dimensão afropindorâmica, compreende que na terra “há uma força vital que integra todas as coisas” (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 41), sendo a mesma, uma divindade da qual as pessoas buscam relações biointerativas que alimentem essa força vital que, por sua vez, fortifica e dá sentido ao próprio existir. Diferente do sagrado colonial monoteísta que fragmenta e desconecta o Ser da natureza e do Cosmo construindo uma relação de medo e temor, uma relação “cosmofóbica”.

É salutar observar que isso que o autor identifica como distanciamento do sagrado, como parte da colonização, é apresentado depois dos processos de animalização, desterritorialização e descosmologização e antes do processo de imposição dos novos modos de vida e outros nomes. Dizemos “apresentado” porque se quer evidenciar que esse processo não acontece de forma linear como que acontecendo por etapas que ocorrem progressivamente uma após a outra, até mesmo pelo fato de Nêgo Bispo construir seu pensamento sob o princípio da circularidade e não linearidade. Entretanto, a sua definição da dinâmica colonialista e a maneira que foi disposta a ideia de separação entre o ser alvo da colonização e o seu sagrado, sugere ser o sagrado o último elo entre seu modo de vida contracolonialista e o seu esvaziamento mais radical de seu Ser afropindorâmico. Será a instância do sagrado afropindorâmico o último elo entre o que determina o pertencimento a “zona de ser” e o atravessar para a “zona de não ser”?

De alguma forma, a concepção de sagrado na cosmologia politeísta conecta todas as instâncias fundamentais à existência do modo de vida contracolonial, qual seja, o território, a cosmologia e sua dignidade como ser humano, ou melhor dizendo, como “ser cosmológico”. Ao mesmo tempo, o distanciamento desse sagrado afropindorâmico aparece como esse elo que igualmente conecta com o processo de imposição de novos modos de vida e a perda do direito de se autônomoar ou denominar conforme sua autodeterminação.

É o sagrado afropindorâmico como uma instância que atravessa direta ou indiretamente todas as outras instâncias que também são alvo do colonialismo. É no sagrado afropindorâmico que se resguarda dimensões do território, cosmologia e do ser. Sendo assim, assume uma importância particular na dinâmica cultural e filosófica das comunidades afropindorâmicas. É a preservação ou distanciamento desse sagrado como última trincheira.

A imposição de novos modos de vida, a quinta instância do colonialismo, é consequência das tentativas de esvaziamento, perda, submissão, enfraquecimento e destruição dos modos de vida dos povos politeístas. Mas, não sem encontrar resistência por parte dos povos afropindorâmicos. Quilombos dos Palmares (AL), Comunidade Caldeirões (CE), Canudos (BA), Comunidade Pau de Colher (BA/PI) sofreram aniquilamento do povo, desmantelamento de suas organizações. Em todas há a marca do fogo como agente da destruição de tudo que pudesse significar, simbolizar os modos de vida desses quilombos. Essas são as comunidades tradicionais que Nêgo Bispo trabalha no livro *Colonização, Quilombos: modos e significações* (2015), denunciando e refletindo sobre as relações entre elas e as ações do colonialismo nas comunidades tradicionais contemporâneas. Nas sociedades coloniais, ter seus modos de vida contracolonialistas transformados em cinzas

parece um destino inevitável, pelo menos aos olhos do colonialista em sua lógica violenta, expansionista, desenvolvimentista e cosmo-fóbica.

Já no livro *A terra dá, a terra quer* (2023), Nêgo Bispo apresenta outras formas mais contemporâneas pelas quais modos de vida afropindorâmicos têm sido atacados, em grande medida baseados em argumentos que vão desde o desenvolvimento, o investimento no agronegócio e até mesmo no chamado desenvolvimento sustentável. O autor traz um relato do seu próprio lugar de nascimento como um território do qual teve seu modo de vida extinto. De acordo com Nêgo Bispo (2023, p. 96),

Acabou um modo de vida, o modo de vida do lugar onde eu nasci. Chapada Grande tinha uma infinidade de plantas, a mata cheia de frutos e animais, uma vida amplamente compartilhada. Essas vidas foram atacadas e destruídas, e os modos que faziam com que a vida acontecesse também deixaram de existir. O que aconteceu com as pessoas que sabiam viver a partir desses modos? Quando tiramos a comida da onça e aparecemos na frente dela, o que ela vai fazer?
O desenvolvimento e o colonialismo chegam subjugando, atacando, destruindo.

Ao considerar os modos de vida como lugar de onde se deve pensar, torna-se também o lugar do qual identificamos o que é ou pode se tornar um problema, posto que os problemas não são inerentes, mas resultado de uma experiência que no seu processo é capaz de identificar uma questão com um problema. A depender do lugar que se encontra, é mais difícil perceber o como que o pressuposto de desenvolvimento é uma máquina de destruição de vidas. Na sequência da citação anterior, Bispo indaga: “quais as consequências da destruição das condições de existência de um ambiente?” Bispo evidencia o desequilíbrio socioeconômico, cultural e cósmico provocado pelo colonialismo, a lógica desenvolvimento e seu intento de tornar tudo sintético, de fazer tudo tornar-se mercadoria, um mero bem a ser utilizado para fins lucrativos. Ele alerta: sem seu alimento, a onça se alimentará do que está a sua frente, mesmo não sendo a sua presa preferencial.

Os modos de vida afropindorâmicos, segundo Nêgo Bispo, confiam no rio, na árvore que dará fruto, mesmo que o fruto não seja o esperado. São modos de vida que consideram que o melhor lugar para guardar a mandioca é debaixo da terra e que o melhor lugar para conservar o peixe seja no rio. Modos de vida que compartilham do ambiente com outros vivos, numa “relação cosmológica” onde há afeto no ato de compartilhar possibilitando com esse compartilhar afetuoso um rendimento harmonioso ao invés de nocivo ao cosmos. Desse modo, como “seres compartilhantes”, envolvidos pela natureza,

A casa é feita pela localização do terreno, pela localização das portas e janelas e pela localização da lua. A casa é tudo isso. Você demarca a sua casa na terra, mas demarca a sua casa também nos astros, para se posicionar dentro de uma relação cosmológica. A que distância está da sua roça, a que distância está das estradas, a que distância está do vizinho (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 66).

Por outro lado, a arquitetura das cidades, para o autor, é colonialista, pois são o contrário das matas, da natureza. As cidades são sintéticas demais para possibilitar quaisquer outras formas de vidas que não as humanas.

Nêgo Bispo escreveu uma poesia que posiciona bem os tipos de viver com os seus modos de vida que estão em disputa no que se refere ao povo colonialista e ao povo contracolonialista.

A poesia diz assim:

Extraímos os frutos das árvores
Expropriam as árvores dos frutos
Extraímos os animais da mata
Expropriam a mata dos animais
Extraímos os peixes dos rios
Expropriam os rios dos peixes
Extraímos a brisa do vento
Expropriam o vento da brisa
Extraímos o fogo do calor
Expropriam o calor do fogo
Extraímos a vida da terra
Expropriam a terra da vida
Politeístas!
Pluristas!
Circulares!
Monoteístas!
Monistas!
Lineares!
(BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 17).

A sua linguagem poética sintetiza essa dinâmica conflituosa existente e inconciliável entre as sociedades cosmoafóbicas e as comunidades cosmoafílicas. Destaca-se nessa poesia o uso do verbo *extrair*, usado quando ele está falando dos povos afropindorâmicos, e o uso do verbo *expropriar* ao se referir ao povo euro cristão monoteísta. No vocabulário que Bispo tem construído, extrair é categoria que surge do princípio de biointeração presente nas comunidades tradicionais, significando uma relação cíclica e orgânica entre os entes do cosmo. Já o verbo *expropriar* demarca a lógica colonial de exploração da natureza e produção de resíduos sintéticos que se tornam lixo e conseqüentemente um eterno problema a ser solucionado pela sociedade.

Não obstante, o seu caráter relacionado ao debate em torno da crise climática global e assuntos correlatos a preservação da natureza como justiça climática e racismo ambiental são evidenciados nessa poesia. É salutar reiterar que Nêgo Bispo, está nos dizendo sobre como essa cosmologia euro cristã monoteísta colonialista fundamenta um modo de vida que criou e naturalizou modelos de sociedade que tem como pressuposto a supressão dos “diversais”, de tudo o que não seja igual, a começar pela natureza. Dito de outra maneira, desconectada de sua gênese primordial da terra, os monoteístas, monistas e lineares buscam adestrar-colonizar todos os entes vivos que se relacionam cosmologicamente com a existência. O mestre quilombola sublinha que

A humanidade se desconectou da natureza exatamente por ter cometido o pecado original. Seu castigo foi se afastar da natureza. Por isso Adão foi expulso do Jardim do Éden e o humanismo passou a ser um sistema, um reino desconectado do reino animal. Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmofobia” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 19).

Reflexo de seu Deus bíblico único e intangível, sente-se um ente em seu próprio reino e se percebendo como o “Todo-poderoso”, desconectado dos demais reinos, busca submeter todos os outros às suas vontades, desejos e interesses sem se preocupar com os métodos violentos que possam ter que ser usados para alcançar seus objetivos. Numa perspectiva contracolonialista, essa desconexão reflete uma desarticulação do sagrado, pois insere em sua dimensão o sentimento de medo e terror. Algo que em princípio é incompatível com a definição básica do que possa vir a ser o sagrado, mas que torna fundamental a concepção ao sagrado colonial. Nos termos contracolonialistas, portanto, esse medo e a falta de envolvimento com o mundo, característico desse sagrado colonial, é incompatível com a dimensão de sagrado presente no modo de vida afropindorâmico.

E sendo assim, chegamos à última característica evidenciada por Nêgo Bispo como parte fundamental do processo de colonização: a imposição de outros nomes. Contudo, é importante sublinhar que não se deve compreender essa dinâmica colonialista caracterizada por Bispo como um processo linear que opera necessariamente por etapas. O que vimos até aqui são técnicas independentes que se articulam umas com as outras, não havendo necessariamente uma ordem sequencial. Pelo menos não no que tange ao ato de atribuir outros nomes/denominações aos povos e comunidades afropindorâmicas.

De acordo com o mestre quilombola, colonizar e adestrar bois seriam a mesma coisa e é a partir de seu conhecimento sobre as técnicas de adestramento que se encontra inspiração para refletir sobre o processo de colonização e sua técnica de denominação.

Nêgo Bispo (2015) recupera o processo de generalização dos povos africanos e indígenas que aconteceu através do desrespeito às autodenominações. A diversidade dos povos originários foi reduzida, homogeneizada e denominada “índio”. O mesmo aconteceu com a diversidade de povos do continente africano, reduzido, homogeneizado e denominado negro/preto. Essa substituição dos nomes, segundo Bispo, é utilizada na técnica de adestramento, sendo inclusive a primeira coisa que se faz.

Sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/ desumanizar (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 27).

A desconsideração das auto denominações na perspectiva contracolonialista é parte da “técnica de domesticação” colonialista, que em sua generalização coisifica e desumaniza o Ser que perde seu nome. O autor atribui uma importância à relação entre as denominações, o colonialismo e as estratégias contracolonialistas que são fundamentais para a compreensão de seu trabalho e, por sua vez, que são importantes aos interesses político-filosóficos presentes nesta dissertação. Nêgo Bispo vai identificar como essas denominações são características de um sistema colonialista onde quem nomeia acaba por dominar o nomeado. E isso é possível porque, de acordo com ele, “o processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 12). Isto é, a denominação exógena, despedaça a identidade, deslocando o Ser daquilo que atribui sentido de vida e distanciando até o esquecimento as memórias que o conectam a sua história, cultura e seus modos de vida. Em uma de suas entrevistas, ele afirma que: “a arte de nominar (sic) é a arte de dominar”¹⁰.

Além desses exemplos de “negro” e “índio”, encontramos ao longo de suas reflexões outros exemplos que visibilizam a relação, muitas vezes ocultas, entre o colonialismo e as denominações impostas aos “povos que pertencem à terra”. Denominações que acabam estabelecendo uma relação que visa destituir o nomeado de seu poder sobre si e seu meio.

¹⁰ Entrevista: Nêgo Bispo: 'A sociedade colonialista acabou. Por isso querem ir pra Marte', Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2023/08/13/incolonizavel-e-afropindoramico-quem-e-o-quilombola-nego-bispo.htm> Acessado em: 14 ago 2023

Com a proclamação da República no Brasil, em 1889, Bispo evidencia como os colonialistas passaram a se denominar e a denominar as comunidades contracolonialistas. Ressalta que os colonizadores se autodenominam brasileiros, enquanto que diversas comunidades contracolonialistas passaram a se denominar “agrupamentos messiânicos”. Denominação que, segundo Bispo (2015) coisificou e legitimou a invasão e destruição desses modos de vida.

A categoria de posseiro é uma outra denominação que serviu, de acordo com Nêgo Bispo, ao projeto colonialista e que nos ajudou, inclusive, a ampliar o seu entendimento sobre o impacto das denominações e a profundidade de seu significado. Conforme Bispo (2018, p. 1),

Na década de 1940 houve uma grande campanha de regularização das terras pela escrita. Isso ocorreu no Piauí e também no resto do Brasil. A lei dizia que as pessoas que ocupavam a terra seriam chamadas de posseiros. Essa lei colocou um nome, coisificou essas pessoas. Não éramos posseiros, éramos pessoas... O que isso significou para nós? A partir do momento em que a lei diz que somos posseiros, ela está cumprindo um papel importante para o colonialismo. O colonialismo nomina todas as pessoas que quer dominar. [...] Então, ao nos chamar de posseiros, nos colocaram em uma situação de dominação, obrigando-nos a cumprir os contratos que a nominação de posseiros nos impunha.

Outro exemplo muito interessante sobre denominações colonialistas, diz respeito a mudança de nomes relacionados a conhecimentos afropindorâmicos. Nêgo Bispo problematiza esse ato de renomear e evidencia como as técnicas e modos de vida dessas pessoas coisificadas também são renomeadas com a finalidade de transformá-las em mercadoria. O autor questiona o uso do termo ecologia, a renomeação de produtos como alimento orgânico. Todas as mudanças de nome servem para transformar os saberes tradicionais em meras mercadorias. De acordo com Bispo (2023, p. 100)

Nós inventamos a roça de quilombo [agricultura quilombola], mas mudaram o nome e agora querem nos vender nossos saberes, nos oferecendo cursos de agroecologia e cursos de casa de taipa. Comemos raízes de macambira e raízes de umbu, entre muitas outras, e diziam que éramos selvagens porque comíamos raízes. Hoje, mudaram o nome das nossas raízes: chamam de ‘plantas alimentícias não convencionais’ [...] Processos colonialistas como esses tentam nos enganar transformando os nossos saberes em mercadoria.

Dentro dessa lógica colonialista, comunidades, pessoas e seus conhecimentos são transformados em mercadoria para satisfação de seus interesses capitalistas. Por meio da técnica de denominação daquele que é encarado como o Outro, se denomina também os saberes e conhecimentos que servem aos interesses colonialistas. Percebendo a utilidade de algum conhecimento, tecnologia tradicional para o modo de vida colonialista, denomina-os

com nomes que venham a atribuir valor de mercadoria ao saber quilombola, indígena, etc. e assim, destitui o saber das próprias comunidades. Caso não encontrem formas de lucrar, denominam os saberes e conhecimentos como “primitivo”, “incivilizado”, “sujo” e tantos outros nomes que depreciam os modos de vida contracolonialistas.

Sendo assim, o processo de imposição de novas denominações aparece como uma técnica central das suas análises sobre o modelo colonialista. E esse ponto é de suma importância, uma vez que, um dos importantes ensinamentos da sua “geração avó” versa sobre a necessidade de transformar as armas dos inimigos em armas de defesa. Esse ensinamento já está presente desde o momento em que Nêgo Bispo é instruído por seus mais velhos a frequentar a “escola escriturada” para aprender a ler e escrever com o objetivo de traduzir os “contratos escritos” e desse modo, criar formas de defender-se da sociedade colonialista. Esse importante ensinamento é uma das bases da filosofia contracolonialista, isto porque, ao reconhecer a denominação como uma arte da dominação colonialista, Nêgo Bispo vai caracterizar a capacidade de enfraquecer as palavras coloniais, contrariando seus sentidos e estabelecendo novas denominações como uma das estratégias contracolonialistas. Conceção que já está presente em seu primeiro livro e denominada como “guerra das denominações” é aprofundada em *A terra dá, a terra quer* e passa a ser aplicada no decorrer de suas análises, descrições e reflexões. De acordo com Bispo,

Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos ‘precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa’ como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 13).

Ao resolver denominar, se apropriando da técnica de denominar colonialista, assume-se como estratégia a disputa no campo dos sentidos e ao fazê-la, se estabelece um jogo onde disputam modos de se viver, cosmologias, cosmovisões e tipos de interações com o cosmos. Portanto, ao buscar enfraquecer as palavras coloniais, tem a finalidade de enfraquecer o próprio sistema colonialista. E mais, na “guerra das denominações” - talvez seja essa a grande sacada - não basta enfraquecer as denominações coloniais. É preciso igualmente potencializar as nossas palavras.

Nêgo Bispo conta que certa vez foi questionado por um pesquisador de Cabo Verde sobre como contracolonizar falando a língua do colonizador. Eis que ele respondeu:

Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las. Por exemplo, se o inimigo adora dizer desenvolvimento, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o

desenvolvimento é uma variante da cosmofofia. Vamos dizer que a cosmofofia é um vírus pandêmico e botar para ferrar com a palavra desenvolvimento. Porque a palavra boa é envolvimento. Para enfraquecer o desenvolvimento sustentável, nós trouxemos a biointeração; para a coincidência, trouxemos a confluência; para o saber sintético, o saber orgânico; para o transporte, a transfluência; para o dinheiro (ou a troca), o compartilhamento; para a colonização, a contracolônização (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 13).

Essa citação evidencia o como a arte de denominar foi apropriada por Nêgo Bispo e desse modo, indica a sua própria centralidade na elaboração do seu pensamento quilombola contracolônialista. Ao contrariar as palavras coloniais, ele começa a afirmar e a dizer diferente o que colonialismo nos fez dizer. E nesse dizer, potencializa nossas “formas originais de existir”. No lugar de palavras, denominações que venham a destituir de humanidade, esvaindo todos os “sistemas de referência”, o mestre quilombola, inspira a potencializar nossas palavras enfraquecidas e a criar tantas outras que venham a potencializar a luta. Na impossibilidade de usar uma língua não colonial, o autor fala sobre a necessidade de “enfeitiçar a língua”, ou seja, “adestrar”, enfraquecer a linguagem corroendo a relação colonialista que, como vimos com Fanon (2008), tem na linguagem um caminho no qual o negro colonizado nega sua negrura e busca assumir a civilização ocidental.

É importante compreender que contracolônização é uma palavra criada na perspectiva de “guerra das denominações” e que, portanto, tem o intuito de enfraquecer o colonialismo. O contracolônialismo é um modo de vida diferente do modo de vida colonialista que se estabelece a partir da não aceitação e a construção de formas de se defender da colonização. Portanto, é uma experiência histórica de vida que depois do colonialismo tem se caracterizado pela luta e manutenção de modos de vida afropindorâmicos.

A estratégia contracolônialista de se apropriar da arma do colonizador e transformá-la em defesa e assim, passar a denominar aparece na reflexão do Bispo como “antídoto” ao colonialismo. Segundo ele, “estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 59). Tanto a potencialização de denominações quanto a capacidade de criar novas denominações desde o modo de vida quilombola, indígena, de terreiro e comunidades contracolônialistas de forma geral aparece como uma arte de defesa contra o sistema colonialista. Novas palavras, novas denominações ou mesmo a valorização de nomes e denominações tradicionais outrora enfraquecidas pelo colonialismo como caminho à contracolônização. A arte de renomear o denominado pelo colonialismo busca enfraquecer as verdades e certezas coloniais reiteradas por diversos setores da sociedade, desde os considerados mais progressistas aos mais conservadores.

Essa ideia de antídoto remete ao veneno da cobra que é manipulado e usado para combater o próprio veneno, o que por sua vez, relaciona o colonialismo como um veneno, uma toxina que age no organismo da pessoa envenenada. Pensar o colonialismo como um veneno, sugere também que o mesmo pode afetar de formas distintas cada organismo, a depender da quantidade ingerida/injetada bem como da quantidade de anticorpos existentes. O mesmo vale para o efeito do antídoto. Quanto mais adequadamente administrada, maior e mais rápido será a restituição da saúde do organismo vivo envenenado, o que implica conhecimento sobre a maneira de atuação do veneno. No que concerne ao conhecimento sobre o veneno do colonialismo, é necessário recuperar os fundamentos do colonialismo na perspectiva de Nêgo Bispo. A gênese do colonialismo para o autor, encontra-se na cosmologia euro cristã monoteísta que materializou um modo de vida cosmo-fóbico.

A cosmo-fobia é o princípio do sistema social colonialista responsável pela crueldade, desconexão, expropriação e o estado de violência entre eles, mas sobretudo com todos os seres cosmológicos que insistem em viver como entes integrados à terra. Esse medo do cosmos é o que impossibilita *os humanos* de se relacionarem com os diversos elementos vivos, pulsantes, e muitas vezes invisíveis que compõem o Universo.

Tamanha é a complexidade e profundidade da cosmo-fobia nos modos de vida eurocristãos monoteístas para Nêgo Bispo que ele apresenta a cosmo-fobia como uma doença incurável. Diante disso, o autor aponta a contracolônização como o caminho de “imunização” ao que ele considera a “grande doença da humanidade”. Conforme Bispo (2023, p. 19),

A cosmo-fobia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmo-fobia? A contracolônização. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmo-fobia é germinada dentro do monoteísmo. Se deixamos o monoteísmo e adentrarmos o politeísmo, nos imunizamos.

Essa relação intrínseca estabelecida por Bispo entre contracolônização e politeísmo como possibilidade de imunização a cosmo-fobia é uma das chaves que conecta a discussão acerca do lugar político filosófico do *orúkò*, os nomes próprios de origem africana dado às pessoas iniciadas dentro das comunidades-terreiro. Na perspectiva do próprio autor, os terreiros são comunidades contracolônialistas, sendo pertencentes ao que ele denominou de politeísmo, conceito importante na elaboração de sua filosofia.

Sendo assim, vale ressaltar que o mestre quilombola continua sua argumentação sobre o contracolônialismo e seu princípio politeísta como imunizante, dizendo que:

No mundo politeísta não existe pecado original, ninguém foi expulso do Jardim do Éden, ninguém tem memória de terror. Os deuses e as deusas são

muitos e não temos medo de falar com eles. No mundo politeísta, ninguém disputa um deus, porque há muitos deuses e muitas deusas – tem para todo mundo. Como no mundo monoteísta só há um deus, é uma disputa permanente. O povo de Israel é contra o povo da Palestina, por exemplo. Estão se matando na disputa por um deus. No nosso caso, não é preciso: temos Exu, Tranca Rua, Pomba Gira, Maria Padilha... Se não estamos com um, estamos com outro (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 19).

O diverso, o plural, constitui a gênese primordial dos povos afropindorâmicos, sendo o próprio Ser e o universo resultado dessa imensidão cósmica. Nos termos contracolonialistas, a cosmovisão politeísta é o pressuposto para o estabelecimento de relações diversas com todas as vidas presentes na natureza, com relações cosmológicas, orgânicas com a terra e tudo que existe desde entes visíveis aos entes invisíveis. Portanto, o politeísmo é uma maneira de conceber o mundo, não sendo uma questão circunscrita puramente ao universo religioso. Em outras palavras, o politeísmo, assim como o monoteísmo, diz respeito a modos de vida que são diferentes, sendo a cosmo-filia geminada dentro do politeísmo. Assim sendo, apresentamos uma questão fundamental para esse trabalho: será o orúkô uma forma de imunização para as pessoas afropindorâmicas?

Após percorrer toda essa trajetória sob a terra da Caatinga de Antônio Bispo dos Santos, no intuito de colher frutos filosóficos das suas “palavras semeadas” neste chão que vem sendo cultivado, comumente chamado de dissertação, é preciso “confluir” de forma mais direta com a problemática em torno da perda de nome, o significado de sua violência, assim como estabelecer a relação que esse debate tem com a chamada “guerra das denominações” e as noções de “antídoto” e “imunizante”.

Ao refletir sobre o processo de imposição de novas denominações exógenas aos povos e comunidades cosmo-fílicas, Nêgo Bispo está observando o apagamento das denominações que identificam a coletividade. É a diversidade de povos originários simplificadas e coisificadas como “índios”, é a diversidade de povos oriundos do continente africano redefinidos como “negros”, são pessoas camponesas, quilombolas, agricultoras reduzidas a “posseiros”. Ou então, os processos de expropriação não das pessoas mas de seus saberes e conhecimentos tradicionais em seu movimento de renomeá-los, com a finalidade de torná-los mercadorias.

Esse diagnóstico apresentado por Nêgo Bispo acerca do modo cosmo-fóbico de habitar a terra, bem como as violências coloniais que germinaram nesse solo e que afetam todas as pessoas e entes que pertencem à terra, abre caminhos a indagação: qual seria o lugar da imposição de outros nomes próprios às pessoas vítimas do colonialismo?

Concordamos com a tese de que o sistema colonial desenvolveu como uma das técnicas de domesticação a renomeação como uma das instâncias interdependentes da dinâmica colonialista. Mas se “a arte de nominar é a arte de dominar”, e se a desconsideração das autodenominações é parte da estratégia de dominação colonialista, a perda sistemática dos nomes próprios de origem africana também pode ser analisada sob essa perspectiva. Apesar de Nêgo Bispo não evidenciar a questão da perda dos nomes próprios de origem africana e a imposição de novos nomes, toda sua reflexão confluencia, isto é, permite um compartilhar que ajuda a ampliar e fortalecer a discussão no tocante a violência ontológica provocada pela perda sistemática dos nomes próprios de origem africana.

Na “guerra das denominações”, Bispo fala da importância de contrariar as palavras coloniais enfraquecendo seus sentidos e, ao mesmo tempo, potencializar as palavras contracoloniais por vezes enfraquecidas pelo colonialismo. Seguindo esses caminhos com a finalidade de ir confluindo com a estratégia de transformar a arma do inimigo em defesa, sugerimos que o uso dos nomes próprios de origem africana, a restituição de nomes que significam o Ser conforme suas tradições, é uma estratégia contracolonial. O processo de retomada dos nomes de origem africana se relaciona com uma espécie de reapropriar de línguas pensadas e elaboradas por nós e para nós. Ao fazer esse movimento, colocamos para o jogo de contrariar as palavras coloniais, nossas palavras de origem africana, nossos nomes evocados antes da desgraça da escravidão, do colonialismo e do racismo.

Considerando o contracolonialismo como o imunizante à cosmofofia e ao colonialismo, e sendo as renomeações estratégias que produzem o seu antídoto, inferimos que dentro dessa guerra das denominações, os nomes próprios, o *orúkò*, podem funcionar tanto como antídoto ao colonialismo, como também podem funcionar como um imunizante contracolonial.

A noção de antídoto expressa um sentido de combate a um mal existente. É o caso de um veneno que precisa ser contido para que a pessoa envenenada possa restituir sua saúde, tornando-se novamente um organismo vivo e disposto a viver a vida integralmente. Porém, o antídoto não necessariamente garantirá que a mesma pessoa, em outra ocasião, ao ser exposta ao veneno, seja novamente envenenada. Por outro lado, a noção de imunizante sugere que a pessoa imunizada tenha um organismo mais resistente, ou mesmo com uma defesa interna forte o suficiente para combater a doença da qual foi exposta, tornando-a ineficiente. Sendo assim, ao mesmo passo que os *orúkò* têm a capacidade de combater o mal que é o colonialismo, tem potência para tornar a pessoa que foi (re)nomeada por um nome de origem africana com defesas internas capazes de imunizá-la da doença da cosmofofia.

Como podemos perceber, a nomeação não é um elemento trivial da filosofia contracolonial, e nem poderia sê-lo, sendo ela resultado de um modo de vida negroafricana recriado desde a experiência de organização dos quilombos. Se por um lado, os nomes têm sua importância na contracolônização devido ao fato da colonização e o sistema colonialista usar a renomeação para coisificar, desumanizar e dominar, por outro, se assume como estratégia contracolonial transformar a lógica colonialista de impor uma nova denominação em uma estratégia de defesa, enfraquecendo as denominações coloniais, ao mesmo tempo, em que, cria-se e potencializa as próprias denominações (BISPO DOS SANTOS, 2015; 2023). No mesmo sentido, é fundamental sublinhar, que os nomes próprios, o ato de nomear e a nomeação das pessoas tem uma grande importância nas culturas e filosofias africanas, bem como para as comunidades-terreiro. De acordo com Vanda Machado (2013, p. 116), “nas religiões de matriz africana, ter um nome ancestral é existir em plenitude”. Nesse sentido, apesar de Bispo não abordar diretamente esta questão, a arte de nomear como estratégia de defesa, perpassaria a problemática dos nomes próprios, uma vez que a perda dos nossos “nomes ancestrais” compõem a experiência afropindorâmica no colonialismo. De outro modo, implicitamente a uma filosofia contracolonial, assumir a possibilidade de nomear a partir de nomes ancestrais seria uma maneira de potencializar as palavras que identificam e localizam cultural e filosoficamente a pessoa. E, por esse motivo, vem a ser uma arma na luta contracolonialista.

Como podemos perceber a nomeação não é um elemento trivial da filosofia contracolonial, e nem poderia sê-lo, sendo ela resultado de um modo de vida negroafricana recriado desde a experiência de organização dos quilombos. Se por um lado, os nomes têm sua importância na contracolônização devido ao fato da colonização e o sistema colonialista usar a renomeação para coisificar, desumanizar e dominar, por outro, se assume como estratégia contracolonial transformar a lógica colonialista de impor uma nova denominação em uma estratégia de defesa, enfraquecendo as denominações coloniais, ao mesmo tempo, em que, cria-se e potencializa as próprias denominações (BISPO, 2015; 2023). No mesmo sentido, é fundamental sublinhar, que os nomes próprios, o ato de nomear e a nomeação das pessoas tem uma grande importância nas culturas e filosofias africanas, bem como para as comunidades-terreiro. De acordo com Vanda Machado (2013, p. 116), “nas religiões de matriz africana, ter um nome ancestral é existir em plenitude”. Nesse sentido, apesar de Bispo não abordar diretamente esta questão, a arte de nomear como estratégia de defesa, perpassaria

a problemática dos nomes próprios, uma vez que a perda dos nossos “nomes ancestrais”¹¹ compõem a experiência afropindorâmica no colonialismo. De outro modo, implicitamente a uma filosofia contracolonial, assumir a possibilidade de nomear a partir de nomes ancestrais seria uma maneira de potencializar as palavras que identificam e localizam cultural e filosoficamente a pessoa. E, por esse motivo, vem a ser uma arma na luta contracolonialista.

No germinar das provocações, diagnósticos e reflexões oriundas da filosofia contracolonial de Nêgo Bispo, as mudanças de nomes abrem caminhos não apenas para a restauração do passado perdido ou ameaçado, mas impulsionam o Ser que assume o poder de nomear a vislumbrar novos futuros. Entrar na “guerra das denominações” é disputar imaginários e as condições para a elaboração de outros modos de vida que não sejam fundamentados sob o medo e o terror, mas que sejam como frutos de sementes que germinam sob a terra, sendo ela mesma a responsável por dar o que ela quiser. Em outras palavras, ao ser agente imunizador, os nomes ancestrais podem vir a fortificar e inspirar o nomeado a encarar novas experiências do vivido baseadas em modos de vida mais integrados ao cosmos, logo aberto a construir relações confluentes com a diversidade de seres existentes no Universo. Relações baseadas na cosmo-filia e não na cosmo-fobia.

1.3 A retomada dos nomes próprios de origem africana: uma questão política-espiritual

Negro tem que ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido... ao gosto deles.
(Lélia Gonzalez)

A perda dos nomes próprios foi resultado de uma política colonial e escravagista que caracterizou os processos de colonização na África e na diáspora. Seja por meio de um processo sistemático de inferiorização, demonização e assimilação ou como parte de uma imposição radical de novos nomes cristãos, a perda dos nomes de origem africana ocasionou uma “ruptura com nossa ancestralidade” (MACHADO, 2013). Nesse sentido, a perda dos “nomes ancestrais”, implica em um processo de fragmentação e consequente despotencialização do próprio Ser, reduzindo-o à inexistência, ao “não-ser”.

¹¹ Estou pegando emprestado o termo “nomes ancestrais” presente nas reflexões de Vanda Machado (2013). Para efeitos de nossos objetivos ao longo da dissertação, referir-se aos nomes próprios de origem africana como “nomes ancestrais” nos ajuda a sedimentar nossa reflexão a partir de um referencial epistemológico produzido nas comunidades-terreiros. Além disso, ao usarmos a noção de “nomes ancestrais”, pretendemos reforçar o quanto o nosso debate está marcado pela experiência da diáspora.

Exemplos como Malcolm X, Kwame Ture, Muhammad Ali-Haj, Assata Olugbala Shakur são algumas das referências de lideranças negras mundiais que negaram seus nomes cristãos de batismo, nomes que os conectam com o passado da escravidão e adotaram nomes próprios africanos. Assata Shakur, por exemplo, define o seu nome de nascimento como “nome de escrava”. Há na adoção de nomes africanos e negação dos “nomes de escravo” uma afirmação política negroafricana que expressa um movimento de autodeterminação. No contexto brasileiro, integrantes do movimento negro da década de 1980, como parte do processo de reconexão com África e respectivo resgate e valorização da cultura africana, também começam a batizar seus filhos e filhas com nomes africanos¹².

Apesar das tentativas históricas de apagamento, os nomes não apenas permaneceram (re)existindo, como vem se tornando, na história recente, alvo de disputas sociais, políticas e jurídicas pelo direito ao uso e a respectiva valorização dos nomes de origem africana no contexto brasileiro. O entendimento sobre a importância de se resgatar os nossos nomes originários acompanhados dos questionamentos do porquê sermos um povo que se nomeia através dos sistemas de nomeação de quem nos escravizou e colonizou têm crescido. Crescimento que sinaliza que, apesar de não mais ser proibido o uso de nomes próprios de origem africana, ainda surgem barreiras quando se pretende registrar uma criança com um nome africano. O desconhecimento, menosprezo e inferiorização das tradições negroafricanas no Brasil tem criado formas de marginalizar a nomeação das gerações futuras com nomes que expressam os valores e sentidos filosóficos, culturais e espirituais de matriz africana. Contemporaneamente, no Brasil, há relatos de famílias que ainda encontram dificuldades de registrar os seus filhos recém-nascidos em cartórios com nomes de origem africana. Em 2016, por exemplo, o jornal Extra publicou uma matéria intitulada, *Casal não consegue registrar filha com nome africano e crê em racismo*. De acordo com a reportagem,

Com apenas uma semana, a pequena Makeda já enfrenta a primeira luta de sua vida: ter um registro civil. O nome Makeda Foluke significa a Grandiosa que está aos cuidados de Deus, mas, mesmo assim, a menina, que nasceu no último dia 16 na Casa de Parto David Capistrano Filho, em Realengo, na Zona Oeste do Rio, ainda não pode ter a certidão de nascimento. Tudo porque o cartório do 2º Distrito de São João de Meriti, na Baixada Fluminense, entendeu, segundo os pais da menina, que o nome poderia causar vexame à criança futuramente. A família de Makeda acredita estar sendo vítima de racismo (EXTRA, 2016).

¹² De acordo com o historiador e militante do movimento negro Ras André Guimares, havia um debate realizado pelo movimento negro brasileiro na década de 1980 sobre o resgate dos nomes africanos como uma forma de reconexão com a África. Conversa realizada 12 de dezembro de 2023.

No ontem e no hoje o direito a nomearmos a nós mesmos conforme nossas línguas encontram barreiras. Mesmo sendo garantido por Lei, o racismo se mascara de preocupação com a criança, por meio do argumento de exposição ao ridículo. A esse respeito, em um debate sobre registro de nomes africanos¹³, o Dr Hédio Silva Jr aponta que muçulmanos, judeus, chineses não têm problema de registrar seus nomes sob o argumento constitucional de exposição ao ridículo. Para Dr Silva Jr, a questão com os nomes africanos é a negação do que é de origem africana, por extensão é mais uma operacionalização do racismo¹⁴. Se por um lado a constituição brasileira afirma que todos são iguais perante a Lei sem distinção de raça, cor, gênero e religião, na prática, muitas vezes o Direito reitera discriminações de cunho racial.

De acordo com a doutora em Direito Constitucional Thula Pires (2013), a despeito da pretensa neutralidade e objetividade, historicamente o Direito se configura como parte das instituições que produziu, constituiu e sedimentou a noção de raça no Brasil. Segundo Pires, a eleição de quem gozará da proteção jurídica pelo Estado, é resultado direto do processo de formação social que, no caso brasileiro, é marcado pelo escravismo, colonialismo e racismo. Em outras palavras, dentro de uma perspectiva de Direito abstrato, formalista e logo, cego a sociedade tal como ela é, e não como gostaria que fosse, os sujeitos de direito seriam todas as pessoas que de alguma forma se aproximam do homem branco, heterossexual, cristão, detentor dos meios de produção e europeu. Quanto mais distante desse padrão, menos humano e menos digno de ter seu direito reconhecido e assegurado por lei.

Em resumo, conforme Thula Pires (2013, p. 300-301)

o direito produz, constrói e constitui o que se entende por raça, apesar da crença difundida pelas elites de que o corpo normativo e seu processo de aplicação caracterizam-se como objetivos e neutros. Desde a eleição do 'sujeito de direito' ao momento da aplicação das normas para solução de conflitos, os filtros sociais determinam as demandas que serão objeto de proteção e as que devem ser reprimidas ou ignoradas.

Percebemos com a doutora Pires, uma compreensão de que existem competências tácitas do sistema jurídico brasileiro que operam a manutenção e instauração de mecanismos de controle, perseguição e eliminação do corpo, da história, cultura e modos de vida negroafricana - no decorrer de toda a sua história - devido o papel que o racismo tem na gênese da formação do sistema de justiça brasileiro.

¹³ "Registro de nomes africanos: identidade, resistência e aspectos jurídicos". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=puCa_PHP7nM

¹⁴ Praticamente 10 anos antes desse caso envolvendo a família da Makeda Foluke, o jornal *A Tarde*, de Salvador, em julho de 2007, publicou uma matéria intitulada "Cartório impede registro de nome africano para criança".

Buscando dialogar e ampliar essa perspectiva crítica sobre o Direito, Carlos Moore (2011) na sua elaboração sobre o racismo, apresenta uma dimensão muito interessante para esse debate. Moore defende que o racismo enquanto um “sistema total” se articula a partir de três instâncias entrelaçadas fundamentais. Para o autor, as estruturas de poder jurídicas, junto da política e econômica, formariam a primeira instância do sistema racial. Nessa perspectiva, o poder jurídico do Estado teria um papel operativo na manutenção das violências raciais, posto que, segundo Moore, o racismo possui uma profundidade histórica e é dotado de uma transversalidade social e cultural.

Ao impedir uma família de registrar suas crianças com nomes de origem africana, a despeito da narrativa oficial do Estado, o cartório estaria perpetuando a lógica colonial racista que insiste em não reconhecer nossas práticas e formas de existir como válidas. Não obstante, fato é que a retomada dos nomes de origem africana tem aparecido como uma tendência crescente, sendo esta própria dissertação reflexo desse contexto, na qual as pessoas têm se interessado em renomear e/ou nomear seus filhos. Nesse sentido, o direito a registrar nomes de origem africana, a pleitear o uso de nomes ancestrais legalmente, poderia se configurar como uma espécie de garantia, daquilo que talvez pudéssemos chamar de direito contracolonial.

Cabe a nós agora indagar o que pode vir a significar a restituição dos nomes ancestrais em termos políticos, dentro de uma sociedade que atualiza as dinâmicas de uma “cidade colonizada” e que, portanto, trata as pessoas negras dentro da “zona de não-ser”. Molefi Kete Asante, no seu livro *Afrocentricidade: teoria da mudança social* (1980), apresenta uma discussão sobre a importância da recuperação dos nomes de origem africana, tanto a partir de um processo de renomeação quando adultos, ou garantindo que as novas gerações sejam batizadas e registradas com nomes africanos em cartório após o nascimento. Asante argumenta que o nome está ligado à capacidade de conferir significado à identidade negra a partir de sua localização cultural e psicológica. Recuperar o uso de nomes africanos se relaciona com o processo de retomada da “agência” negra, isto é, “a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais para o avanço da liberdade humana” (ASANTE, 2009, p. 94).

De acordo com o autor, a maioria dos nomes que as pessoas negras possuem são vestígios dos nomes dos senhores de escravizados. Segundo Asante (2014, p.47),

Depois da emancipação, a maioria dos africanos que tinham sido conhecidos apenas por um nome no engenho ou na fazenda teve que escolher um segundo ou último nome por razões legais e sociais [...] Tendo pouco conhecimento e falta de informação sobre a África, os libertos escolheram

nomes que eles haviam ouvido entre os brancos e, ocasionalmente, os nomes de seus anteriores donos.

Como a negação e retirada dos nomes próprios foi uma característica do sistema escravista e do modelo de dominação colonialista, os dilemas em relação às questões em torno dos nomes no pós-abolição foram experimentados, de um modo geral, na diáspora africana. Sendo, portanto, a adoção e manutenção dos nomes ocidentais por pessoas negras, tal como sinaliza Asante, um processo que diz respeito não apenas ao contexto estadunidense.

Encontramos estudos no Brasil sobre as lógicas de nomeação no período colonial e pós-abolição de pessoas negras. Rogerio da Palma e Oswaldo Truzzi publicaram um artigo cujo o título *Renomear para Recomeçar: lógicas onomásticas no Pós-Abolição* (2018), evidencia a importância específica dos nomes próprios da população negra recém-liberta no período do pós-abolição. Conforme Palma e Truzzi (2018, p. 312),

O reconhecimento da nova condição social de livre passava, por sua vez, pela criação de novas identificações. Desse ponto de vista, a manipulação do antigo nome era essencial para reafirmação da liberdade. Portando um estatuto econômico, político e jurídico inferior, os escravizados eram designados, nos documentos oficiais, com apenas um único nome. A partir da efetivação da liberdade, muitos ex-escravos tentaram o reconhecimento oficial de seus sobrenomes, com a intenção de se afastarem do estatuto de escravo. Este é o primeiro movimento a ser identificado: a nova condição de homens e mulheres livres exigia a adoção de um sobrenome, cabendo aqui lembrar que um “nome completo” significa a possibilidade de reivindicar direitos sociais do Estado.

A possibilidade de “recomeçar” se relacionava também às possibilidades de se renomear a partir das exigências sociais e jurídicas impostas pelo Estado. A busca por reconhecimento social e tentativa de afastamento do estatuto de escravizado provocou um processo de criação de novas identificações que perpassa, em sua maioria quase absoluta, pela apropriação de nomes e sobrenomes de ex-senhores. Mesmo aqueles que não se apropriaram desses nomes, motivados pela recusa em se associar aos antigos senhores, escolheram usar nomes de origem europeia. É interessante sublinhar, que as pessoas libertas que fizeram esse movimento de negação dos nomes e sobrenomes de ex-senhores, apropriaram-se dos nomes e sobrenomes (quando havia) dos pais, demarcando assim, a importância de laços familiares e comunitários (PALMA; TRUZZI, 2018).

Há uma disputa política e simbólica no pós-abolição em relação aos nomes próprios, mobilizada pela população negra liberta, de modo a garantir o reconhecimento e status de cidadão e cidadã livre perante aquela sociedade e ao Estado. Nesse campo de disputas, as hierarquias raciais e sociais consolidadas até o pós-abolição foram sendo readaptadas para

manter, de maneira “moderna”, as estruturas de opressões raciais existentes. Sendo assim, o real poder de nomear, classificar, categorizar permaneceram na mão dos antigos escravocratas. Se hoje em dia, em pleno século XXI, como vimos, nós ainda encontramos barreiras para registrar nossos nomes próprios africanos no cartório, no contexto do pós-abolição esse direito contracolonial não poderia nem ser cogitado.

Aliás, do ponto de vista jurídico, possuir um sobrenome já deveria ser considerado um avanço político, afinal, na experiência da diáspora, ao escravizado era reservado apenas a perda de seus prenomes e sobrenomes, o batismo cristão forçado seguido de um novo prenome branco-cristão. De acordo com Norma Pereira e Rafaela Andrade (2023), ao invés de sobrenomes, as pessoas escravizadas eram comumente identificadas por meio do uso de alcunhas e apelidos relacionados a origem étnica, ofícios e ocupações, traços físicos e doenças, laços de família e faixa etária. “Funcionando como alcunhas, os epítetos estabeleciam a desambiguação entre indivíduos indicados em um dado conjunto, prática que acabou estendendo-se aos libertos” (ibidem, p. 200).

Essa breve contextualização histórica, vem a reforçar que os nomes próprios como João, Wellington, Joana, Maria, Regina, Jonathan, Mateus, Ingrid, Ana; ou então os sobrenomes como Santos, Silva, Souza, Alves, Ferreira; utilizados por pessoas negras refletem um cenário histórico, político e social de opressão no qual esses nomes são parte.

Diante disso, de acordo com o doutor Molefi Kete Asante, o uso desses “nomes de escravos”, isto é, os nomes de origem europeia contribuiria com o processo de recusa em se reconhecer como negro, africano portanto, com a tomada de “consciência coletiva”. Por consciência coletiva, o autor quer dizer o processo de reconhecimento de nossa história, de nossos laços fraternais e compromissos políticos compartilhados. E mais, a “consciência é mais do que aceitação, é resposta, é ação demonstrável e significativa em termos de ação política e psicológica” (ASANTE, 2014, p. 44).

Nesse sentido, o nome diz respeito ao processo de significação positiva da identidade, sua história e cultura, deslocando-se das próprias mazelas e consequências psicológicas da escravidão. Por outro lado, Asante alerta que a mudança de nome não mudará por si o sistema racial de opressão, mas contribuirá na tomada de percepção sobre si e sobre seu povo. Uma consciência negra independente das formas que a escravidão, o racismo e a cultura branca que nos relegaram a uma desumanização sistêmica. Nessa perspectiva, retomar os nomes próprios africanos significa retomar o protagonismo histórico, político, cultural e psicológico do povo negro, deslocando-se assim da situação imposta de “desagência”, onde a pessoa negra tem seu protagonismo descartado e descaracterizado, mesmo em seu próprio mundo.

Segundo Molefi Asante (2014, p. 47), “o que muda com a mudança de nossos nomes é a maneira como percebemos a nós mesmos e como os outros nos percebem”. E segue dizendo “a ação de mudança de nome é ao mesmo tempo rejeição e aceitação, uma condição necessária para uma nova perspectiva sobre nosso lugar no mundo”. Portanto, nomear-se com nomes africanos tem relação com a restituição de nossos sentidos, de quem fomos, quem somos, para onde desejamos ir e a partir de quais referências culturais poderemos seguir caminhando. A retomada de nossos nomes se apresenta, na perspectiva de Asante, como uma possibilidade de repensar nossa condição social, nossa forma de Ser, Estar e Sentir o mundo por meio de nossa própria localização cultural, epistemológica e psicológica negroafricana.

Por outro lado, como os outros passam a nos perceber com a mudança de nossos nomes? É um questionamento subjacente à reflexão sobre “a crise dos nomes”. Uma vez que a retomada de uso de nomes africanos marca um processo de busca pela emancipação política, cultural e espiritual negroafricana, em sociedades racialmente estruturadas e que, portanto, são marcadas pela exotização, escárnio e inferiorização das origens africana, o ato de (re)nomear impõe-se como mais uma trincheira repleta de conflitos e dilemas raciais a serem enfrentados. A tensão está posta no exato momento em que a pessoa se apresenta como Kayodè ao invés de Pedro ou mesmo Jennifer. Não há possibilidade de esperar uma recepção harmoniosa, daquele que impôs a retirada de nome como uma política colonial escravista, que acaba por fundamentar o seu Ser na negação do Ser do Outro. Assim como também é de se esperar uma recepção minimamente tensa na própria comunidade negra. Isso porque, em grande medida, as pessoas negras podem estar deslocadas de sua própria localização cultural e psicológica. Em termos fanonianos, essa possível tensão, pode resultar do fato do colonizado “arremessar-se” sobre a cultura imposta negando seus modos de existir africano.

Nessa perspectiva, a utilização, valorização e (re)nomeação com nomes de origem africana carregam um sentido de restituição de perspectivas e culturas negras. Movimento que visa realocar a centralidade ancestral e histórica negra e, desse modo, romper com a centralidade do referencial branco-ocidental que desumaniza, relegando a pessoas negras um lugar marginal e subalterno.

Sendo assim, é fundamental localizarmos a perda dos nomes como parte de um projeto civilizatório ocidental de poder que se organizou por meio de uma desumanização radical capaz de animalizar o ser negro em sua ontologia. É como afirma Fanon logo na introdução de *Pele Negra, Mascaras Brancas* acerca da experiência vivida do negro: “a civilização branca, cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (FANON, 2008, p. 30). A recuperação de nomes africanos também se apresenta como parte do processo

de aceitação, afirmação e pertencimento a uma matriz cultural africana e também a um restabelecimento da humanidade e dignidade negra. Por sua vez, a retomada desses nomes de origem africana faz parte do processo de rompimento com esse “desvio existencial”.

Tamanha importância atribuída ao uso de nomes de origem africana por pessoas negras, o doutor Molefi Asante, escreveu, em 1991, um livro sobre nomes, intitulado *O livro dos nomes africanos*. Este livro foi lançado no Brasil pela primeira vez, em 2019, pela Afrocentricidade Internacional e conta com uma seleção de nomes próprios, organizados a partir de seis regiões do continente africano - região Sul, região Central, região Oriental, região Ocidental e região Norte. Além disso, há uma introdução escrita pelo próprio autor, na qual Asante apresenta a metodologia para a escolha e organização dos nomes, bem como uma discussão acerca da importância do uso dos nomes africanos. Vale ressaltar que essa edição conta com um prefácio escrito por Mirembé Nombeko. Nesse prefácio, Nombeko faz uma discussão acerca do impacto causado aos africanos e seus descendentes na diáspora com a perda de seus nomes próprios africanos. Segundo ele, o sequestro e a retirada de nossos nomes produziram consequências existenciais no “ser africano” (NOMBEKO, 2019). Também resalta como a retomada de nossos nomes africanos pode resultar em um eixo de estímulo e valorização da cultura do povo negro.

Feita essa breve apresentação do livro, gostaria de evidenciar um entendimento de Molefi Asante acerca da importância política do nome, presente nesse livro, que é de grande valor para a perspectiva desta dissertação. De acordo com o autor,

A nomeação é significativa porque nos ajuda a identificar quem somos e onde achamos que devemos ir [...] A cerimônia de nomeação é sagrada no contexto de nossa história e experiência. Cada vez que os pais nomeiam uma criança, eles estão dizendo algo sobre o jeito que eles querem que a criança seja, sobre como se veem e sobre como o futuro do povo africano deve ser (ASANTE, 2019, p. 15).

Assumir e atribuir nomes de origem africana para as crianças, ou mudar de nome, seria como renunciar aos símbolos da cultura branca e reafirmar o símbolo de um povo que é capaz de se manter mesmo quando se está em outro país falando outra língua. Há uma mensagem política e cultural implícita que orienta o lugar, a história, a cultura de quem o carrega. Diante do racismo e dos processos coloniais que impuseram ao negro novas formas de existir, produzindo um juízo pejorativo sobre suas formas originais e, por sua vez, um juízo pejorativo sobre si mesmo (FANON, 1980). Através de nossa agência, a autonegação e o nomear das gerações futuras pode indicar um novo horizonte de possibilidades de existir nas quais a liberdade e autonomia sejam o destino a ser perseguido. Sendo assim, “é

apropriado que possamos escolher por nós mesmos os nomes que melhor refletem nossa história e cultura” (ASANTE, 2019, p. 16).

Quem eu sou? Qual o sentido da vida? O que me constitui como humano? Qual sentido da morte? Como o universo é concebido? Qual seria o meu nome no idioma de meu povo? Essa e tantas outras indagações centrais para organização de uma comunidade e da pessoa foram alvo de subalternização, demonização e destruição. E nesse sentido, a indagação acerca do nome, como já vimos, é um elemento relacionado à própria discussão em torno do que possa vir a compreender o Ser e suas possíveis atribuições de sentido para uma pessoa negra em África e, especialmente, na diáspora.

Temos construído um argumento no qual o processo sistemático de perda dos nomes próprios de origem africana significou uma violência de dimensão ontológica, posto que, dentro de uma cosmopercepção negroafricana, o nome vem a constituir a noção de Ser humano. O nome está interconectado ao Ser e como tal, aponta para possibilidade de se localizar fora da “zona de não-ser”. Essa mudança de percepção sobre nós mesmos a partir da retomada de nomes ancestrais, indicada por Asante, relaciona-se com a mudança da própria matriz cultural que passa a nos organizar enquanto pessoa, numa busca de um sentido de vida próprio as cosmopercepções negroafricanas.

Em outras palavras, o debate político em torno dos nomes próprios proposto por Molefi Asante e, de modo mais amplo, pela *Afrocentricidade*¹⁵, coloca em questão a concepção de mundo e de ser humano africano. Isto é, o que mudaria com a mudança de nossos nomes seria o movimento de restituição de um Ser que não apenas se re-humaniza, mas o faz potencializando-o com uma noção de humanidade que se constitui na interconexão com o sagrado e todos os elementos que constitui o universo. Em outros termos, confluindo com Nêgo Bispo e corroborando com sua crítica ao humanismo e aos *humanos*, os nomes ancestrais, essa é a hipótese, potencializam a (auto)percepção enquanto “seres cosmológicos”, “seres integrais” e “diversais”.

Há contido na retomada dos nomes um processo de reconstrução espiritual, no sentido de que, diferente da noção ocidental de ser humano, a concepção de humanidade africana tem a espiritualidade, o mundo invisível e o Cosmos como parte central de sua formação. É um ser que se é indivisível, e que se concebe como a manifestação física do próprio Universo Cósmico.

¹⁵ Segundo Molefi Asante, a “Afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (2009, p. 93). A afrocentricidade é um conceito desenvolvido por Asante que se apresenta também como um paradigma de pesquisa e como uma escola político-filosófica.

Mofefi K. Asante, no seu texto *A Ideia da Alma no Antigo Egito* (2014) ao buscar apresentar alguns conceitos da filosofia de Kemet (antigo Egito) e refletir sobre as concepções de alma e vida eterna, vai apresentar a noção de ser humano para os antigos egípcios. Esse artigo é interessante na exata medida em que, ao expor e refletir sobre a noção de pessoa conforme a cosmopercepção kemética, Asante nos permite ampliar o seu próprio entendimento sobre o significado e a importância da retomada dos nomes ancestrais. A hipótese é a de que, quando o filósofo problematiza o uso dos “nomes coloniais” por pessoas negras, Asante está considerando também o sentido espiritual e a respectiva importância que o nome ocupa nas tradições africanas, desde a cosmologia e filosofia kemética. Seria, portanto, necessário compreender a base filosófica que sedimenta a importância política e espiritual do nome no processo de retomada da “agência” negra. Sendo assim, recuperar a reflexão que Molefi Asante realiza sobre a concepção de vida eterna no antigo Egito é um caminho necessário à nossa ampliação acerca dos significados da retomada dos nomes africanos, nos termos deste filósofo.

Vale sublinhar que por ser um dos pesquisadores que vão buscar seguir e aprofundar os estudos de Cheikh Anta Diop, defende a ideia da existência de um “sistema cultural africano transcontinental e transgeracional”. No livro *Afrocentricidade: a teoria de mudança social*, publicado em 1980, ele apresenta essa concepção como fundamental à Afrocentricidade, perspectiva filosófica política na qual Asante apresenta e sistematiza nesse livro. Sobre essa ideia, o autor ressalta que esse “sistema cultural africano” é manifestado em diversidades por todo o continente e pela diáspora. Em suas palavras, seja em África ou na diáspora, “possuem valores e crenças derivados de suas próprias histórias particulares que, no entanto, estão em consonância com o Sistema Cultural Africano” (ASANTE, 2014, p.6).

O papel de Kemet, assim como a ideia de um sistema cultural africano, fundamenta a tentativa de evidenciar o valor de tecer o encontro entre a reflexão proposta por Asante apresentada anteriormente sobre o valor do nome e a que ele realiza no texto sobre o antigo Egito apresentado a seguir. São pistas que nos levam a supor que essa discussão acerca da “crise dos nomes” pode ser melhor apreendida se conectada às reflexões que o mesmo autor realiza em torno da filosofia kemética.

Isto posto, de acordo com Molefi Asante (2014), os antigos egípcios compreendiam que a humanidade era constituída por vários elementos espirituais, além do físico. O corpo, a forma física, seria o local de acolhimento dos elementos espirituais que dariam vida ao humano. Para Asante, “os Egípcios viam o humano como composto de vários componentes, além dos atributos físicos. Palavras como *ib*, *ren*, *ba*, *ka* e *sheuti* foram usadas para descrever

as partes mais espirituais do ser humano” (2014, p. 2). Essas “partes espirituais” são traduzidas do *medu neter* (antiga escrita de Kemet) por coração (*Ib*), nome (*Ren*), alma (*Ba*), essência vital (*Ka*) e sombra (*Sheuti*), sendo a pessoa, portanto, composta a partir dessas várias dimensões.

Sublinhamos o lugar que o nome de uma pessoa, o *ren* possui na composição do ser humano e na compreensão de vida eterna dos africanos no Kemet. Nomear a descendência com um bom nome é investir na pessoa a força do divino. De acordo com Asante (2014, p.4), “como o nome representa uma parte do divino, sobrevive enquanto é conhecido, falado ou recitado”. Sendo assim, preservar e proteger o *ren* era uma das formas de garantir a eternidade de uma pessoa. Havia um entendimento de que proteger o *ren* significa proteger *Ba*, a alma de alguém, por isso inclusive, era importante possuir vários nomes.

Para garantir a proteção da alma, seria necessário ter vários nomes, por isso, se um inimigo quisesse destruí-lo ou puni-lo, o inimigo não seria capaz de acabar com você se ele não soubesse todos os seus nomes. Um inimigo pode arranhar seu nome em um lugar ou apagar um de seus nomes, mas contanto que você tenha outro nome em um lugar talvez mais seguro, você não será destruído (ASANTE, 2014, p.4).

Há uma dinâmica em torno do nome de uma pessoa que se estabelece entre o que pode ser conhecido, dito e reverenciado e que ao mesmo tempo precisa ser escondido, preservado e protegido. Nesse jogo, faz morada o próprio mistério da palavra que ao se desvelar é capaz de despir o Ser nomeado. O *ren* é dotado de uma força espiritual, que em sua interrelação com as outras partes espirituais que formam o humano, é capaz de ativar e proteger essas forças que garantirão a não destruição de uma pessoa, mesmo no pós-morte.

De fato, o *ren*, nome, foi dado quando uma criança nasceu e enquanto o nome foi falado, a pessoa poderia viver. Sabendo que isso é um fato, os antigos Africanos no Egito tentaram colocar seus nomes em todos os lugares e ter seus nomes falados por várias pessoas após a morte (ibidem, p. 4).

Preservar as diversas partes que formam o ser humano era como os antigos egípcios acreditavam garantir a continuidade da vida, tornando-se *akh*, uma pessoa com merecimento para ser louvada e com capacidade de agir e interagir, nas relações entre os vivos, mesmo depois da morte. Segundo Asante, a noção foi traduzida por toda a África pela noção de ancestral e ancestralidade. Sendo assim, é fundamental ressaltar que essa busca pela eternidade implica, na concepção kemética, ser uma pessoa que viveu de acordo com Maat, a deusa da retidão, verdade, harmonia e justiça. E aqui a noção de *ib* (coração) se apresenta como central na cosmologia do antigo Egito. Conforme Asante,

No momento do exame do falecido, o coração, o *ib*, que representava a sede das emoções, comportamentos e pensamentos, foi colocado na balança de Maat e ponderado contra a pena de Maat. Se um coração era mais leve que a pena, isso era bom; mas se o coração fosse mais pesado do que a pena de Maat, o monstro Ammit consumiria o coração porque significaria que o *ib* estava sobrecarregado de maus pensamentos, idéias, conceitos, comportamentos e ações erradas para se mover em direção à eternidade (2014, p. 3).

Se é acertado dizer que o nome de uma pessoa está imbuído de uma força espiritual - visto que é uma parte do divino que passa a compor o humano, capaz de preservar e proteger a alma de um ser -, ao que tudo indica isto só é possível, se e somente se ao mesmo tempo, essa pessoa caminhar com retidão, verdade, justiça e em harmonia. Considerando a interconexão entre os elementos do existente, leva-nos a inferir que um bom *ren*, é o nome bem falado e um nome bem falado é o nome que ao ser proferido, vibra mais leve que a pena, símbolo da leveza e de uma ação baseada na manutenção do equilíbrio cósmico de Maat. O próprio Molefi Asante (2019, p. 17) afirma que “os nomes também são importantes porque podem afetar o comportamento de uma pessoa”.

Seguindo as pistas deixadas por Molefi Asante e, estabelecendo o encontro entre as reflexões presentes nas obras do próprio autor, na qual os sentidos e significados dos nomes próprios e da (re)nomeação aparecem, evidenciasse o quanto as reflexões e proposição política espiritual de restituição dos nomes africanos está imersa em um processo de reconstrução de uma ontologia, a partir dos nossos próprios termos. Não mais numa dinâmica de se afirmar a partir de uma negação de nossa existência, mas a partir de uma afirmação inspirada nos “sistemas de referência” negroafricanos. Não basta o uso dos nomes africanos, é preciso que esse uso ative o encontro profundo com a Totalidade de seu Ser, que se percebe e atua no mundo como um Ser dotado de força divina. Força que é princípio de vida, potência criadora fruto da própria criação e, que, portanto, como continuidade dessa força tem condições de seguir (re)criando o próprio mundo.

Nesse caminho reflexivo que estamos realizando, o psicólogo afrocentrado, pesquisador na área de psicologia africana Wade Nobles, a partir de uma proposta de revisitar os possíveis significados africanos de ser humano, apresenta elementos que podem alimentar nossa compreensão sobre essa tal força divina¹⁶.

¹⁶ Wade Nobles está preocupado em construir uma psicologia baseada em pressupostos culturais, sociais e psicológicos negroafricanos, uma vez que segundo ele, uma psicologia eurocêntrica não pode fornecer explicações, práticas preventivas de cura e de saúde para os povos que ela oprime. Sendo assim, ele está interessado em buscar as raízes profundas do que possa vir a ser uma pessoa na concepção de mundo africana.

Tomando como ponto de partida a filosofia bantu-kongo que compreende, como já vimos com Fu-kiau (1991), o nascimento de uma criança como “sol vivo”, Nobles vai reiterar a dimensão do ser como expressão de um “sol vivo”, sendo a pessoa, através do seu corpo, tanto um recipiente, como um instrumento dessa energia, desse espírito, dessa força “solar”. Essa noção de Ser apresenta-se por meio de uma relação umbilical entre visível e o invisível, onde ser humano é ser um espírito vivo. Nobles vai demonstrando como em vários povos africanos a noção de Ser humano é constituída a partir da concepção de que ser humano é ser um espírito. Espírito não num sentido estritamente religioso, mas no sentido, do ser humano ser dotado de uma força, uma energia, um poder inerente a sua condição humana e que como esse “sol vivo” estabelece uma relação com o universo. Ser humano é ser a manifestação da gênese primordial, ser a própria expressão daquilo que Nobles (1997, p. 13) vai denominar como “consustancialidade de todos os fenômenos”.

Sendo irradiado pela noção de “sol vivo”, Nobles vai encontrar no povo Sonay e no povo Gao, ambos do Mali, o uso da palavra “bibi” e da expressão “wayne bibi” para definir negro e “sol negro”, respectivamente. Segundo o autor, “bibi” é um conceito usado para se referir a bondade essencial das coisas e “wayne bibi”, seria a mais plena expressão do sol, simbolizando o momento em que uma coisa, um ente a partir de um movimento, como o próprio sol, atingiria a sua expressão total. Conforme Nobles (1997, p. 11)

No estado de ser um espírito e em reconhecimento da ideia de que o nascimento de um ser humano simboliza o nascer de um sol vivo no mundo superior, o espírito ou wayne bibi, sol negro, de nosso ser representa o brilho ilimitado, a luminosidade, o deslumbramento e a expressão total do ser humano.

Acredito que quando a pessoa e/ou comunidade experimenta a congruência entre os reinos supra, inter e interior do wayne bibi, então o senso de integridade humana é alcançado.

Mais do que possuir um poder, é ser um poder, uma força grandiosa que me faz humana e que como sol, uma vez nascido em algum momento atinge seu clímax e lentamente torna a se pôr. “Ser uma pessoa que é um sol negro vivo, possuindo um espírito conhecedor e cognoscível através do qual se tem uma relação duradoura com o universo total perceptível e ponderável” (NOBLES, 1997, p. 13).

Dito isso, o psicólogo afrocentrado defende a ideia de que foram os conhecimentos sobre esse poder, esse se perceber como wayne bibi (sol negro vivo) que permitiu que os africanos escravizados não perdessem a sua completa humanidade (NOBLES, 2009). A revelia da linguagem violenta do sistema colonial e da escravidão, uma espécie de “mapa

mental” não deixava a pessoa escravizada se perder da sua noção de Ser, poderíamos dizer, de alguma forma o mantinha na “zona de ser”. Conforme Nobles,

Essa essência ou ‘força espiritual’ tornava alguém humano e proporcionava a cada pessoa uma relação duradoura com o universo total perceptível e ponderável. O mapa mental de ser africano serviu de filtro cultural da resistência a escravidão e ao colonialismo. A concepção do significado da pessoa como recipiente e instrumento de energia e relação divina tornava o africano, creio eu, inadaptado a escravidão (NOBLES, 2009, p. 284).

Nesta perspectiva, Wade Nobles atribui o significado africano de Ser humano a um aspecto fundamental para a atribuição de sentido de vida diante da condição de escravizado. O processo de desumanização radical encontra na manutenção do que possa vir a ser a concepção de humanidade negra uma barreira de esfacelamento absoluto de sua dignidade humana. Segundo o autor, conhecer e experienciar a concepção negroafricana do que significa ser uma pessoa humana e o seu respectivo ímpeto de cultivar e despertar desta força espiritual que permite acessar a capacidade de curarmos a nós mesmos, na sua instância pessoal e coletiva. Como espíritos que habitam e animam um ser, a pessoa é parte das forças cósmicas da natureza. Em resumo, na definição de Nobles: “como seres vivos, somos, com efeito, espíritos vivendo uma experiência humana. Somos o universal expresso como pessoa individual” (2009, p. 292).

Wade Nobles enfatiza a necessidade de entendermos melhor o poder daquilo que veio junto com os nossos ancestrais na mente, no coração e na memória. A importância de compreendermos o significado do poder contido nas reflexões sobre quem eles eram, de onde vieram, do por que existiam, do sentido de humanidade que carregavam consigo. Em suas palavras, “nossos ancestrais foram trazidos para o Novo Mundo destituídos de liberdade, ou seja, em grilhões, mas não chegaram destituídos de pensamento ou crenças sobre quem eles eram” (NOBLES, 2009, p. 281). O autor defende que foram e são essas questões e conhecimentos que mantiveram o senso de humanidade e a possibilidade de reconstrução de um novo sentido de vida em meio à *maafa* na diáspora. Em sua interpretação, para Wade Nobles (2009, p. 281) “*maafa* autoriza a perpetuação de um processo sistemático de destruição física e espiritual dos africanos individual e coletivamente”. Há um desprezo pelo direito de existir dos povos africanos.

Nessa perspectiva é que Nobles atribui uma grande importância às religiões de matriz africana na diáspora brasileira, devido ao fato de, segundo ele, serem espaços que preservam essas tais dimensões da vida trazida por nossos ancestrais. Nobles está sinalizando o poder

que existe na concepção africana de humanidade, ensinada e vivenciada nas comunidades-terreiro. Segundo Nobles (2009, p. 282 - 283),

Tanto o sistema iorubá quanto o bacongo sustentam que ser humano é ser um espírito em contato constante com os poderes ‘espirituais’ que habitam o reino invisível, ser uma ‘força espiritual’ intrinsecamente conectada ou incrustada numa estrutura diferenciadora de energia em eterna expansão. Essa energia cuja totalidade constitui o Ser Supremo, exige que os seres humanos, como espíritos, sejam capazes de conhecer a si mesmos (intra), a outros espíritos humanos (inter) e por fim ao Divino (supra).

Considerando que ambos sistemas, ioruba e bakongo, são base, junto ao sistema ewe-fon, dos Candomblés no Brasil, é dessa percepção africana sobre a humanidade da qual Nobles se refere ao afirmar os terreiros como territórios fundamentais para resistir a maafa, “o grande desastre”¹⁷.

Corporificando os sentidos apresentados até aqui e no intuito de estabelecer os caminhos para o próximo capítulo, Kimbwandende Fu-kiau (1991) ao comentar sobre o papel político da retomada dos nomes ancestrais na diáspora, abre diálogos com os caminhos já percorridos e aponta para os caminhos que ainda serão trilhados. De acordo o autor,

Os nomes da África, sua terra natal, estão reaparecendo entre os pretos no Novo Mundo mu nîngisa n’sin’a dikânda (para fortalecer a linha biogênico-cultural da comunidade negra) em todo o mundo. E essa vitória da nomenclatura espiritual ascendente entre os pretos no Novo Mundo mostrará incontestavelmente manifestações físicas de melhoria em todos os aspectos de sua vida. Também aumentará seu poder de autocura, individual e coletivamente (FU-KIAU, 1991, p.11).

É possível perceber também em Fu-kiau como a restituição dos “nomes da África” assumem um sentido de força política espiritual. Nomes ancestrais, mais que simplesmente nomes, são conhecimentos africanos que em sua “nomenclatura espiritual” fortalecem o sujeito que o carrega, na exata medida que fortalece os laços com a sua ancestralidade e com o mais íntimo de seu ser. O nome africano é a expressão da articulação das dimensões políticas e espirituais que, por sua vez, é a própria expressão de concepção de mundo onde tudo está interconectado, que tem como referência uma concepção de ser humano integral, interligado e expressão dos mistérios de um Universo Uno e múltiplo.

Há um itan, narrado pelo babalawo Ifatolá Erinfolami Fátorinlê Olukemi, tirado do *odu Ifá Ika Meji*, que expressa muito bem a indissociável relação entre o lugar e valor político e espiritual de se escolher bons nomes, ou seja, nomes que possam refletir nossa história e

¹⁷ A intelectual e antropóloga Marimba Ani (1994) foi quem introduziu o conceito de *maafa*, termo swahili que significa, segundo Ani “o grande desastre”.

cultura. Nomes que dada a sua força política-espiritual tem o seu efeito de potencializar e direcionar positivamente aqueles que o carregam. O babalawo Ifatolá Olukemi conta que:

Em um certo tempo havia uma cidade chamada Íkamògún, a população desta cidade estava passando por sérios problemas, pois não tinham sucesso em nenhum dos seus empreendimentos.

Os caçadores tinham suas caças apodrecidas por não conseguir vender, os tecelões e ferreiros acumulavam produtos pelo mesmo motivo.

A colheita era sempre boa mas por falta de compradores sempre havia perda na safra, os comerciantes por sua vez também não tinham sucesso em suas vendas.

Um dia eles buscaram Orúnmilà para resolver o problema, Orúnmilà por sua vez buscou um Babalawo chamado Àkíké-şo'gi-şàà, o machado.

Após obter o resultado da divinação Orúnmilà foi a terra de ÍKAMÒGÚN e ao chegar lá ele perguntou o porque as pessoas usavam nomes tão estranhos. Eles disseram que faziam isso desde muito tempo e Ifá determinou que essa era uma das causas dos seus problemas. A outra causa era que quando estavam sozinhos desejavam o mal um do outro e isso tirava toda a boa sorte na vida.

Eles realizaram os rituais prescritos, mudaram de nome e se tornaram pessoas boas e toda a negatividade se converteu em ire, eles foram agradecer a Orúnmilà, mas o mesmo disse que deveriam agradecer a Àkíké-şo'gi-şàà, o machado, pois ele quem havia realizado a divinação¹⁸.

Esse itan traz um questionamento que dialoga com a nossa problemática: por que usamos nomes tão estranhos? Será que Orúnmilà ao ser consultado por nós, negros brasileiros, nessa busca por compreender e encontrar as soluções para os problemas sociais e econômicos também não estranharia o uso de nossos nomes? A permanência do uso de nossos nomes coloniais na diáspora nos faz pensar que Orúnmilà também iria nos questionar do porque as pessoas negras usam “nomes tão estranhos”.

A divinação do babalawo Àkíké-şo'gi-şàà, o machado, diagnosticou que era o uso daqueles nomes estranhos por toda a comunidade, somado a prática de desejar o mal às pessoas, o motivo pelo qual não estavam obtendo sucesso nos empreendimentos e na vida. Estamos diante de uma narrativa que informa sobre a importância da escolha de bons nomes para obtenção pessoal e comunitária de irê, conceito iorubá que circunscreve os entendimentos acerca do que seja boa sorte, bênçãos, bons caminhos e abundância. De acordo o babalawo Ifádùnmíní, mais conhecido como Leppe Hoji Kala, comentando esse itan¹⁹, evidencia a percepção de que Orúnmilà está nos ensinando que “o nome é o que potencializa o irê daquele espírito que está saindo do òrun para o àiyé”. Na sua interpretação, “Orúnmilà

¹⁸Texto publicado sob o título *Ika Meji: Ikamogun a cidade das pessoas com nomes estranhos* na sua conta de Instagram @ifatola.olukemi, postado em 08 maio de 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/COmFzIIIbR/?igshid=MzRIODBiNWFIZA%3D%3D>.

¹⁹ Conversas com o babalawo Ifádùnmíní, o Leppe Hoji Kala, em 22 de agosto de 2022.

está dizendo que o nome é o ebó²⁰”. Isto é, Orúnmilà está revelando que o nome é uma maneira de louvar a pessoa e os seus ancestrais. Assumir novos nomes, nesse sentido, é evocar essa força ancestral e reconectar-se com o poder que fortifica o Ser e o seu viver em irê.

Nessa perspectiva, é importante sublinhar que para Síkírù Sàlámí (Bàbá king) e Ronilda Iyakemi Ribeiro (2011, p. 196),

Èbọ (ebó), um dos recursos fundamentais de transformação das condições existenciais, sejam elas de ordem natural ou social, é um ato propiciatório realizado a partir da orientação oracular, com vistas a prevenir mal ou atrair o bem, ou seja, com vistas a favorecer a superação de problemas e a conquista do necessário para o desenvolvimento, seja ele de ordem pessoal ou grupal [...] O ebó, ato litúrgico de comunhão entre os habitantes do aiye e habitantes do orun [...] Realizam-se ebós para afastar doenças, para aumentar a produção agrícola através de chuvas regulares, para proteger uma pessoa ou grupo de pessoas empenhadas numa expedição de guerra, para favorecer o aumento da lucratividade de uma associação ou de um espaço comercial, e assim por diante.

A mudança de nome, junto a mudança de comportamento, é prescrita como parte do ritual necessário para que Íkamògún volte a prosperar. Foi a capacidade de deixar de ser uma cidade com pessoas de nomes estranhos que promoveu a abundância nos empreendimentos. Os caçadores passaram a vender suas caças, os tecelões e ferreiros os seus respectivos produtos e os compradores para os alimentos oriundos das colheitas de agricultores e para os comerciantes da cidade voltaram a aparecer. A mudança de nome significou a mudança da situação socioeconômica e a saída de um caminho de negatividade para os moradores de Íkamògún.

Esse itan narrado por Ifatolá Olukemi coloca em questão a dimensão do sentido dos nomes próprios africanos e a sua respectiva importância na vida das pessoas. Ao evidenciar o perigo de nomear as pessoas da comunidade com nomes estranhos, devemos nos perguntar por qual motivo Orúnmilà considerou estranhos os nomes usados pelos moradores da cidade. Que tipos de nomes foram esses capazes de gerar tal estranhamento? Ao denominar como nomes estranhos, sugerimos que Orúnmilà está falando sobre nomes que não são comuns ao seu universo. Isso significa dizer que são nomes incomuns a tradição e a sabedoria da qual a tradição, no caso iorubá, é detentora; e incomum a todo seu sistema filosófico que sedimenta a cosmopercepção iorubá.

²⁰ Ebó, grafado em iorubá como èbọ é uma palavra comumente traduzida como sacrifício ou oferenda, porém, também pode significar o ato de louvar/adorar-louvação/adoração. Esse entendimento, segundo Ifádùnmíninú, advém da junção de *ẹ* + *bọ*. Nesse caso, o “*Ẹ*” adicionado ao verbo *bọ* (adorar/louvar) forma um substantivo que pode indicar ação, movimento ou sentimento (BENISTE, 2014).

O ato de renomear todos os moradores de Íkamògún com novos nomes, como determinou o oráculo de Ifá, resolvendo assim os problemas que os afligiam, corrobora a hipótese do nome como uma palavra carregada de força política espiritual. A propósito, não é aleatório que a causa dos problemas fossem os “nomes tão estranhos” e o fato de que quando estavam sozinhos desejavam o mal um do outro. Há uma relação umbilical entre a mudança de nome e a mudança de comportamento exigida para que todas as pessoas pudessem viver plenamente. Em outras palavras, a mudança de nome supõe uma mudança de comportamento, bem como, a mudança de comportamento está relacionada a retomada do uso de nomes que sejam comuns, isto é, nomes que sejam reflexo de suas tradições ancestrais.

No mesmo entendimento de que para os keméticos um bom *ren* significa viver Maat (ASANTE, 2014), para os iorubás, um bom *orúkò* pode significar possuir Ìwa Pèlé, ou seja, que a pessoa tenha bom caráter, que tenha bons comportamentos em relação ao outro - reconhecendo a riqueza e complexidade desse debate em torno do conceito de Ìwa Pèlé, comumente traduzido por bom caráter pelos iorubás. Gostaria de reforçar essa relação, já apontada aqui através de Molefi Asante, entre a retomada de nomes ancestrais e as possíveis mudanças de comportamento. Dito de outra maneira, sublinhar a hipótese de que há uma relação entre ética e *orúkò*, ou mesmo entre Ìwa Pèlé e *orúkò*. Wande Abimbola (2011) a certa altura de sua reflexão sobre iwa pele e o corpus literário de Ifá apresenta a importância e o que possa vir a significar uma pessoa possuir Ìwa Pèlé. Conforme Abimbola (2011, p. 5).

O homem que aspire ter bom caráter deve saber que algumas vezes se encontrará em situações desagradáveis, as quais ofenderam seu senso de dignidade e de decência. Ainda assim, ele não deve se afastar do caminho do bom caráter sob pena de perder a própria essência e o valor da vida.

Reler esse itan desde a experiência da diáspora em seu processo sistemático de perda de nossos nomes de origem africana. Compreender o significado desta perda desde nossa cosmopercepção, precisamente buscando recuperar nossas noções sobre o significado de ser humano. Estabelecer um movimento que permita identificar os significados de nossos nomes na composição do próprio Ser, deve fazer a gente se indagar sobre qual o lugar das religiões de matriz africana nessa reflexão acerca da retomada dos nomes de origem africana, e todos os possíveis significados político filosóficos que advém dessa retomada.

Se é correto dizer que vivenciamos nos últimos tempos um processo de retomada e valorização do uso dos nomes próprios africanos, é fundamental ressaltar que é nas comunidades-terreiro que o gesto de nomear segue resistindo desde os tempos do cativo.

Os terreiros nunca deixaram de preservar e nomear seus filhos com seus nomes ancestrais. Batizada como Maria pela igreja, renascida como Osunkemi no terreiro. Registrado como João no cartório, chamado de Babalê por seu ilê. Laços (re)criados, (re)feitos, potencializados e ressignificados pelos povos de terreiro.

Sendo assim, apresentar, refletir e recuperar os sentidos e significados dos nomes ancestrais e dos seus processos de nomeação indicam para um processo político espiritual de restituição, de fazer girar em sentido anti-horário, como fazem as rodas de xirê no Candomblé, informando e ritualizando a necessidade de fazer o caminho de volta, como também direciona o pássaro Sankofa²¹. Não por acaso, como veremos no próximo capítulo, toda pessoa iniciada para Orixá, Vodun ou Nkisi recebe um novo nome. Como tal, depois de passar por uma experiência de morte e renascimento dentro do roncó²², o renomeado, no seu fazer-se criança, no retrair-se de seu Ser e encontro com o mais profundo de si mesmo no seio de sua comunidade, é capaz de desvelar o novo sentido do seu Ser.

²¹ Os adinkra são um conjunto de ideogramas de origem do povo akan, da África Ocidental. Cada adinkra além de simplesmente símbolos, eles expressam valores culturais dos akan. O sankofa significa “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás”.

²² Local físico-mítico dentro de um terreiro de Candomblé Ketu que pode ser entendido como útero ancestral.

2. O ORÚKQ: A RELEVÂNCIA DOS NOMES PRÓPRIOS AFRICANOS PRESERVADOS NOS CANDOMBLÉS

Este capítulo pede *àgò n'ilé*²³ para adentrar e pisar o chão do terreiro. Como que sentado em uma esteira, escutando o som dos atabaques, presenciando o dançar dos Orixás e sentindo o pulsar da energia desse território ancestral recriado em diáspora, a escrita se encaminhou para uma reflexão sobre os sentidos filosóficos e políticos dos *orúkò*. Caminhando por esse propósito, busca nas culturas de tradição oral africana desde o outro lado do Atlântico, o entendimento sobre a noção de “Palavra”. Isso decorre da percepção de que a relevância dos nomes, as dimensões que perfazem o conceito de *orúkò* tem na concepção negroafricana de “Palavra” a constituição de seu fundamento. Tomado por essas reflexões, propõe um debate filosófico no qual o *orúkò*, mas do que meramente um nome, é um dos elementos que vem a (re)constituir o Ser que renasceu para e com o Orixá através de uma gestação dentro do “útero protetor da ancestralidade”. Considerando o processo de nomeação como parte da experiência vivida durante a feitura de *ìyàwó*, investiga as relações entre o *orúkò* e a busca pelo autoconhecimento que vem a contribuir com a travessia para dentro de si, desde uma perspectiva das comunidades-terreiro.

2.1 A Força da Palavra Viva

Aquele que corrompe sua palavra, corrompe a si próprio.
(Adágio malinês)

Minha mãe, aquela que me gestou e que após um parto doloroso me pariu para o mundo, tornando minha existência possível, chamada Maria Adelaide (a quem eu peço a bênção?!), sempre me falou sobre o poder das palavras. Respeitada por sua sabedoria e por suas rezas feitas por quem lhe procura, me educou chamando minha atenção sobre o cuidado que eu deveria ter com o uso que eu faço das palavras faladas.

Seguindo os ensinamentos dos antigos, em especial de sua mãe Maria Judite, Dona Maria, sua avó, minha mãe costuma dizer: “palavra tem poder!”; “palavra tem força!” Lembro-me também dela dizer sobre o poder da bênção de uma mãe sobre seu filho. Lembro dela falando coisas como, “se essas mães soubessem o poder das palavras de abençoar e também o poder de amaldiçoar seus filhos, não os chamaria de desgraçados, malditos.

²³ Forma de pedir licença para entrar na casa.

Palavra tem poder”. No seu recontar, ela lamentou o fato das crianças não estarem sendo ensinadas a pedir bênção aos mais velhos. Perguntando à minha mãe sobre esses ensinamentos, no intuito de ouvi-la falar mais para inspirar a escrita desta seção, ela ainda reforçou a ideia de que antigamente a palavra tinha valor. Cumprir a palavra era uma questão de honra. E chegando ao fim da conversa lembrou desse dito: “palavra dada, é palavra empenhada”.

Eu diria que esses ensinamentos de minha mãe, transmitido por minha bisavó e avó, devem ser preservados e transmitidos em muitos lares de famílias de origem negra, em muitas casas que mantêm na memória, sabedorias zeladas por suas avós, bisavós, mães, pais, tios e tias. E isso não se deve ao acaso, mas, certamente ao lugar valoroso que a palavra ocupa dentro das tradições orais negroafricanas.

Mas afinal, dentro de uma “cosmopercepção”, de uma compreensão de mundo negroafricano o que vem a significar a palavra? O que é a palavra? Qual a relação da palavra com o ser humano? O que significaria o ato de falar?

Essas são indagações importantes que orientarão os nossos caminhos na tentativa de compreender o porquê da palavra ter poder e força. Nesse caminhar - e aqui é a virada de chave -, que vamos, passo a passo, construindo nossa concepção sobre os sentidos políticos e filosóficos acerca dos nomes próprios, posto que, como já foi dito por Fu-Kiau, “seu nome é a palavra mais importante que você conhecerá”. Se há valor no nome, valor esse que vai além de ser um substantivo que identifica uma pessoa, é preciso voltar alguns passos atrás e buscar depreender quais os sentidos e significados da Palavra, que é o que vem a possibilitar o próprio ato de nomear. Nem toda palavra é nome, mas todo nome se configura como palavra e, assim sendo, parece razoável supor que o nome é também uma exteriorização da palavra. Por conseguinte, o nome de uma pessoa seria a exteriorização do que a palavra possa vir a significar para além do que é dito.

Amadou Hampaté Bâ, etnólogo que nasceu no Mali, de origem Fula, empreendeu pesquisas sobre a importância da tradição oral nas sociedades africanas subsaarianas. Em seu texto clássico *A Tradição Viva* (2010), publicado na coletânea *História geral da África I*, Hampaté Bâ nos demonstra como nas sociedades de tradição oral o ser humano está comprometido com a palavra, sendo ela o testemunho de quem o Ser é. Como veremos, há uma dimensão ontológica nesse entendimento que conduz a uma ligação originária entre o Ser humano e a Palavra.

Bâ informa que se perguntássemos a um grande sábio o que é tradição oral, provavelmente este grande sábio responderia, depois de um longo silêncio, que a tradição

oral é “o conhecimento total”. A tradição oral é a fonte da vida na qual tudo e todos estão relacionados, devido ao fato dessa tradição se basear em uma concepção de mundo que tudo está interconectado. Segundo o autor (BÂ, 2010, p. 169),

Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial.

A compreensão da oralidade, enquanto princípio, como conhecimento total e a não fragmentação sobre o existente tem na Palavra, a materialização desse complexo capaz de “remontar à Unidade Primordial”. “É um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem” que faz com que esse ser humano que vivencia a tradição oral, tenha uma “presença particular no mundo”.

Sendo assim, a palavra falada é apresentada por Hampaté Bâ como possuidora de um caráter sagrado devido a sua “origem divina”. Segundo o autor, dentro das tradições negroafricanas, notadamente a do oeste africano, a palavra falada, por essa concepção acerca da sua origem, têm o “poder de criação”, sendo também um “agente ativo de magia”. Essa tripla dimensão acerca da Palavra, apresentada por Bâ, é fundamental no que tange a tentativa de desvelar os sentidos dos nomes próprios como palavra possuidora de poder, força e magia. Em suma, nome como instrumento condutor de axé.

Amadou Hampaté Bâ, nos conta que *kuma*, a Palavra, é uma força que emana do próprio Criador, sendo o seu instrumento de criação. “Aquilo que Maa Ngala diz, é!” Nesse sentido, o mito bambara do Komo²⁴ (Mali), sobre a gênese primordial do ser humano, é crucial para alocarmos o valor da palavra a partir dessa “presença particular de mundo”, conforme a concepção das sociedades de tradição oral. De acordo com Bâ (2010, p. 171-172),

Não havia nada, senão um Ser.
Este Ser era um Vazio vivo,
a incubar potencialmente as existências possíveis.
O Tempo infinito era a moradia desse Ser-Um.
O Ser-Um chamou-se de Maa Ngala.
Então ele criou ‘Fan’,
Um Ovo maravilhoso com nove divisões
No qual introduziu os nove estados fundamentais da existência.
Quando o Ovo primordial chocou, dele nasceram vinte seres fabulosos que
constituíram a totalidade do universo, a soma total das forças existentes do
conhecimento possível.

²⁴ Uma das grandes escolas de iniciação dos mandês no Mali

Mas, ai!, nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta a tornar-se o interlocutor (kuma-nyon) que Maa Ngala havia desejado para si. Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas existentes e misturou-as; então, insuflando na mistura uma centelha de seu próprio hálito ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de seu próprio nome: Maa. E assim esse novo ser, através de seu nome e da centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio Maa Ngala

E na sequência, após apresentar a narrativa mítica, Hampaté Bâ inicia a análise sobre o mito com uma afirmativa fundamental para nós: “síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes, Maa, o Homem [ser humano], recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra”.

Maa, o ser humano primordial, resulta de uma vontade do próprio Ser Supremo de existir algo capaz de ser seu interlocutor, ou seja, um ser capaz de conversar, de estabelecer um diálogo, se comunicar, enfim, um Ser que fale, assim como Maa Ngala. Nenhuma das vinte criaturas já existentes revelou-se apta para se tornar seu interlocutor até a criação de *Maa*. Este novo Ser tem como herança divina o poder da Palavra, assim como o dom do pensamento, e é essa origem que permitiria ao corpo humano emitir “vibrações sagradas”, uma vez que as palavras provinham do Criador, bem como pelo fato de o ser humano materializar a simbiose da soma total do preexistente, inclusive de Maa Ngala. “Assim, sacralizada pela Palavra divina, por sua vez a corporeidade emitiu vibrações sagradas que estabeleceram a comunicação com Maa Ngala” (BÂ, *ibidem*, p. 171).

Renato Nogueira (2019) apresenta uma interpretação desse mito bambara de criação do ser humano bastante instigante em relação à importância da palavra no seu dizer e contar histórias. Segundo ele, o verbo/palavra é a potência de Maa Ngala que permitiu a constituição de toda a realidade. A fala em Maa Ngala, seria a Palavra original que gerou o ser humano, sendo a humanidade, portanto, a expressão do verbo divino que adquiriu materialidade. De acordo com Nogueira (2019, 162) “o ser humano surgiu quando contou a primeira história, antes não éramos humanos”. Segundo o autor, a palavra em Maa Ngala, ao constituir a existência, dotou a humanidade de fala, fazendo da palavra falada, do ato de contar histórias “um tipo de condição ontológica” do ser humano.

Desse modo, a fala humana é herdeira de Maa Ngala, sendo ela constitutiva da nossa existência e por conseguinte, exteriorização das forças existentes no Cosmo. Assim como na gênese do universo, a Palavra em Maa Ngala faz vibrar e movimentar as existências possíveis contidas em Si, como sendo esse Ser-um. Igualmente, o ato de falar, capacidade única

concedida pelo Criador a humanidade, possui o poder da criação e força capaz de movimentar as forças existentes no universo. Conforme Hampaté Bâ (2010, p. 172).

Maa Ngala, como se ensina, depositou em Maa as três potencialidades do poder, do querer e do saber, contidas nos vinte elementos dos quais ele foi composto. Mas todas essas forças, das quais é herdeiro, permanecem silenciadas dentro dele. Ficam em estado de repouso até o instante em que a fala venha colocá-las em movimento. Vivificadas pela Palavra divina, essas forças começam a vibrar [...] A fala é, portanto, considerada como a materialização, ou a exteriorização, das vibrações das forças.

De acordo com essa “presença particular de mundo” negroafricana apresentada por Hampaté Bâ, o que existe transcorre dentro de uma “vasta unidade cósmica” onde todas as coisas visíveis e invisíveis estão interligadas e interagem. Mesmo o menor fragmento de alguma coisa permite “remontar à Unidade Primordial”. A profundidade dessa concepção de mundo encontra-se na ideia de que a natureza é viva e a palavra falada, dom divino, tem a capacidade de animar e manipular as forças cósmicas presentes. Conforme o autor (2010, p.173), “assim como a fala divina de Maa Ngala animou as forças cósmicas que dormiam, estáticas, em Maa, assim também a fala humana anima, coloca em movimento e suscita as forças que estão estáticas nas coisas”. E aqui nos encontramos com o motivo pelo qual a fala também é considerada como o principal agente de magia africana.

É salutar enfatizar que, como o próprio Hampaté Bâ faz questão de evidenciar, a noção de magia no continente africano designa unicamente o controle das forças presentes que formam a totalidade do Existir. Logo, não há relação direta com algo maléfico como o Ocidente costuma definir. A noção de magia africana, portanto, é em si um conceito neutro, sendo a direção do seu uso, resultado de quem a manipula. Há um adágio malinês apresentado por Hampaté Bâ que sintetiza o exposto acima. O adágio diz: “o que é que coloca uma coisa nas devidas condições? A fala. O que é que estraga uma coisa? A fala. O que é que mantém uma coisa em seu estado? A fala”.

Nesse sentido, também é interessante observar que, segundo essa “cosmopercepção”, Maa Ngala intitulou Maa como guardião do universo responsável pela preservação da harmonia e continuidade da obra iniciada por seu Criador. Há uma compreensão de que,

A violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças que se manifestaria em distúrbios de diversos tipos. Por isso a ação mágica, ou seja, a manipulação das forças, geralmente almejava restaurar o equilíbrio perturbado e restabelecer a harmonia, da qual o Homem, como vimos, havia sido designado guardião por seu Criador (BÂ, 2010, p. 173)

É oportuno sublinhar que no idioma iorubá, segundo José Beniste (2014) em seu *Dicionário Yorubá-Português*, a palavra *oògùn* significa tanto magia como medicina, o que sinaliza uma íntima relação entre ambas, deslocando a uma atribuição negativa à noção de magia. Mais ainda, de acordo com Síkírù Sálámí (o Bábá king) (2015), os ofós, termo em iorubá que designa tipos de encanamentos através da palavra, são utilizados em todas as atividades humanas, mas em particular para fins medicinais.

De acordo com o Dr. Ade. Dọpámú, ofó pode ser definido como “a palavra falada possuidora de força mágica ou capaz de produzir efeitos mágicos quando recitada ou cantada” (DỌPÁMÚ apud Sálámí, 2015, p. 46). Seguindo o princípio de que a palavra é um dos principais veículos de força vital, a concepção de ofó reitera essa dimensão da palavra como possuidora de força. Por outro lado, também estabelece conexões mais diretas com o próprio cotidiano dos terreiros, uma vez que a noção de ofó está presente no cotidiano dos terreiros de candomblé Ketu.

Essas compreensões acerca da palavra evidenciam sobremaneira a sacralidade da palavra, bem como sua força cósmica, espiritual, e o consequente respeito a ela. A Palavra é viva e assim sendo, pode fazer viver, ativar, despertar da força existente que habita o próprio Ser; mas que inversamente, por ser esta unidade cósmica, a “má palavra” pode promover o desequilíbrio pessoal e comunitário.

A ideia de que palavra tem poder e que, portanto, é preciso ter cuidado com o que se diz, encontra na percepção da fala humana a posse de uma força capaz de animar as forças cósmicas, ser uma origem possível que fundamente esse saber.

Na tentativa de ir tecendo os sentidos da Palavra, indagando sobre a sua própria instauração primordial e os seus significados a partir das culturas de tradição oral do continente africano, caminharemos para um diálogo com a filosofia e cultura iorubá, especialmente a preservada dentro dos terreiros de Candomblé Ketu. Como é que essa tradição oral iorubana se realoca, se assenta e é experienciada dentro dessas comunidades?

A partir desse exercício filosófico, Hampaté Bâ se encontrará no Brasil dentro dos territórios sagrados afrodiaspóricos, o mito da gênese primordial do universo e do ser humano bambara vai se encontrar e estabelecer diálogos com o mito iorubá. Essa confluência tem também o sentido de demarcar que são lugares e concepções que possuem suas próprias histórias, cosmologias e etc, mas que ao mesmo tempo possuem laços, constâncias culturais que permitem o encontro na encruzilhada-mundo. Conforme Amadou Hampaté Bâ ressalta:

Quando se fala da “tradição africana”, nunca se deve generalizar. Não há uma África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida

para todas as regiões e todas as etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe, etc.), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes, que variam de uma região a outra, de uma etnia a outra; às vezes, de aldeia para aldeia (BÂ, 2003, p. 14).

É perseguindo essa concepção da existência de certas “constâncias” apontadas por Hampaté Bâ, que reiteramos neste trabalho, o distanciando de generalizações vazias e simplificadoras da diversidade étnico-cultural africana, ao passo que igualmente endossamos a potência dessa confluência. Ademais, estamos trabalhando com a perspectiva de unidade cultural africana, proposta por Cheikh Anta Diop, que através de suas pesquisas identificou elementos culturais comuns, presentes em toda a África. A esse respeito, Renato Nogueira comenta que

Para Cheikh Anta Diop, podemos falar em aspectos comuns dentro das culturas africanas, assim como existem elementos semelhantes e também estruturantes nos mundos: europeu e asiático. Diop reconhece as diferenças; mas, por razões multifatoriais existem pontos em comum que não podem ser desconsiderados. No caso do o berço meridional que caracteriza especificamente o continente africano existe: ‘família matriarcal, a criação do estado territorial, (...), a emancipação da mulher na vida doméstica, a xenofilia, o cosmopolitismo’ (NOGUERA, 2019, p. 168).

São os aspectos comuns que estimulam o exercício de aproximação, sem deixar de reconhecer as especificidades, singularidades e a capacidade de transformação ao longo do tempo. Longe de essencialismos, o que se busca é estabelecer aproximações que venham a potencializar as nossas interpretações e compreensões a partir de referenciais filosóficos negroafricanos. Tensionando assim, a hegemonia ocidental que se faz presente até nos estudos relacionados à experiência negroafricana.

Dito isso, a pesquisadora e educadora Vanda Machado, em seu livro *Pele da Cor da Noite* (2013), presenteia-nos com uma escrita preta de dentro, sensível, ancestral, poética e repleta de reflexões filosóficas desde o terreiro. Um livro que propõe levar a sério o pensamento africano recriado na diáspora e experienciado dentro dos terreiros, precisamente no terreiro Ilê Axé Opo Afonjá (BA). Como pesquisadora e filha de Oxum, iniciada por Mãe Stella de Oxóssi estabelece diálogos com os saberes tradicionais de terreiro e com mestres da tradição oral africana como Amadou Hampaté Bâ.

Segundo Machado (2013, p.98), “quem conta um conto preserva a palavra e a tradição”. É no ato de contar, que os ensinamentos que existem como forças internas no corpo, ganham

materialização fecundando a vida por meio da palavra. É na palavra falada, contada, narrada que a própria tradição vai se desvelando e assentando na memória tanto do ouvinte quanto de quem usa a palavra falada para contar. Mas ora, por qual motivo no lugar de “palavra” a autora não escreveu “preserva a memória”? Preservar a palavra é salvaguardar, igualmente, uma concepção de mundo, na qual a Palavra emana o mistério da Criação que é revelado em seu dizer. É uma possibilidade de garantir o “conhecimento total”.

Vanda Machado conta um itan, preservado dentro dos terreiros, que narra a gênese do ser humano segundo os iorubás²⁵. Em suas palavras,

Um dia, Olorun chamou Oxalá e ordenou que ele criasse o ser humano. Oxalá, sem perda de tempo, deu início ao trabalho que lhe foi ordenado. Fez um homem de ferro, constatou que era rígido demais. Fez outro de madeira que também ficou muito sem jeito. Tentou de pedra, o homem ficou muito frio. Depois tentou de água, mas o ser não tomava uma forma definida. Tentou fogo, mas depois de pronto a criatura se consumiu no seu próprio fogo. Fez um ser de ar, depois de pronto o homem voltou a ser o que era no princípio, apenas ar. Ele ainda tentou criar também com azeite e vinho de palma. Mas nada aconteceu de novo. Preocupado, sentou-se à margem do rio observando a água passar. Das profundezas do rio surge Nanã, que indaga sobre a sua preocupação. Oxalá fala da sua responsabilidade naquele momento e das suas tentativas infecundas. Nanã mergulha nas águas profundas e traz lama. Volta e traz mais lama e entrega para Oxalá para que ele cumprisse a sua missão. Oxalá constrói este outro ser e percebe com alegria que ele é flexível, que ele move os olhos, os braços, a cabeça então, sopra-lhe a vida (MACHADO, 2013, p. 101).

Assim como é narrado pelos mestres tradicionalistas do Mali, os iorubás também compreendem a formação do ser humano como um amálgama de elementos da natureza e do universo. Nas palavras da autora, o ser humano é a “síntese de elementos cósmicos”, fazendo do Ser a manifestação divina de Olorun. Além disso, é Olorun que “sopra-lhe a vida”, isto é, o emí, a centelha divina originária do Ser Supremo, também conhecido entre os iorubás por Elémí; comumente traduzido por “Senhor do Emí”, o “Senhor da Vida”. Vanda Machado, entende por emí, o “sopro do encantamento da palavra e do outro”. A herança divina da Palavra é recebida por meio do emí, que ao sair da boca de Olorun, ativa a vida, ao mesmo tempo que se faz palavra, tornando a própria palavra que vem a encantar a lama - também chamada de barro primordial - dando-lhe a vida ao novo Ser.

Ainda acerca do conceito de emí e sua relação com a Palavra, a saudosa ialorixá Stella de Òṣósi - Iyá Odé Kayode, do Ile Axé Opo Afonjá (BA), ialorixá que iniciou Vanda Machado que, portanto, como tal se alimentou de suas caças gordas e prósperas de sabedoria, ao comentar sobre a noção de emí, identifica o sopro da vida com o verbo, que segundo a

²⁵Itan é como são chamadas as narrativas mitológicas do povo iorubá

ialorixá, seria o próprio “sopro cósmico” de Olorun (SANTOS, 2013). Sendo assim, a palavra, que é verbo e consequentemente, princípio de ação, como tal, parece preexistir na plenitude de Elémí, o Criador da Vida.

Diante dessa compreensão, Vanda Machado ressalta a

Palavra como uma força fundamental que emana do próprio ser. Palavra como materialização das vibrações das forças que constroem o universo. A palavra considerada como instrumento de criação. Na tradição africana, é a palavra que diz o que é sendo. A palavra é um bem. É um dom de Deus. A palavra é vida, é ação. É sopro que transforma. É a palavra que plasma o acontecimento que preexiste em potência em cada movimento do universo. No pensamento africano, tudo fala, e pela palavra tudo ganha força, forma e sentido, significado e orientação para a vida. A fala é o que é (2013, p. 98).

A fala é dotada de força. O ato de falar é sopro, respiração, hálito, emí e exteriorização das vibrações cósmicas. A palavra falada surge como uma potência criadora conectada à noção de força vital capaz de animar aquilo que se expressa, ativando aquilo que se fala. Nessa perspectiva, o conceito iorubá de axé, extremamente importante para as comunidades-terreiro, tem um papel relevante no exercício de desvelamento da ideia de palavra para as tradições negroafricanas, e precisamente para efeitos desta dissertação.

Antes de falarmos propriamente do axé como um conceito, é importante ressaltar que, em hipótese alguma, axé pode ser resumido a um estilo musical e que é muito mais do que simplesmente sinônimo de “amém”, como muito comumente é associado. Por fim, mesmo axé significando força ou força vital, que seria uma definição mais apropriada, a concepção de axé, precisa ser entendida dentro do complexo cultural iorubá nagô. Dito isso, podemos ir ao encontro do que a antropóloga Juana Elbein dos Santos, em sua obra *Os Nagô e a Morte*, classificou como “conteúdo mais precioso do terreiro” (2012, p.40).

Conforme Juana dos Santos, o axé é a “força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital” (DOS SANTOS, 2012, p.40). Portanto, é uma energia que flui em tudo que existe, e mais ainda, é o que permite o próprio movimento do existente. Por esse motivo também se entende que, falar e receber axé está relacionado a uma energia que contém os princípios vitais do Cosmo.

Receber *àṣẹ*, significa incorporar os elementos simbólicos que representam os princípios vitais e essenciais de tudo o que existe, numa particular combinação que individualiza e permite uma significação determinada. Trata-se de incorporar tudo o que constitui o *àiyé* e o *òrun*, o mundo e o além. (DOS SANTOS, 2012, 44).

Desse modo, pensar em axé é compreender a existência de uma força vital, mágico-espiritual, contida em todos seres existentes no plano visível e invisível, ou seja, é uma força presente, desde uma divindade a uma pedra. Axé é esse poder de realização dinâmica cuja palavra proferida o evoca. Sendo assim, nas palavras de Santos (2012, p. 48),

“a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de *àṣẹ*, isto é, um elemento condutor de poder de realização. A palavra faz parte de uma combinação de elementos, de um processo dinâmico que transmite um poder de realização”.

Sendo ele mesmo, o ser humano, uma composição dos elementos da natureza, faz deste Ser que fala, um Ser profundamente vinculado com os outros seres visíveis e invisíveis. Desse modo, a palavra tem poder e força de criação, porque quando é pronunciada estaria impregnada de axé, uma vez que o próprio Ser Criado por Olorun é a combinação das vibrações cósmicas do Todo já criado. Nesse sentido, a palavra “expressa e exterioriza um processo de síntese na qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo” (SANTOS, 2012, p.49).

No que concerne aos terreiros de Candomblé considerando toda a reflexão, sobre o valor e o respectivo poder atribuído à Palavra, realizada até esse momento, surge a necessidade de indagar acerca do espaço reservado ao silêncio. Tradições que concebem a Palavra como uma força fundamental emanada do próprio Deus, e que como tal, tem o poder de criação e realização, exteriorização da dádiva divina. Em que momento ou de que maneira toda essa força, todo esse axé é apreendido e até mesmo ampliado?

As investigações acerca dos sentidos atribuídos à palavra dentro das tradições orais negroafricanas me instigaram a refletir sobre o como o silêncio, o não falar ou mesmo falar pouco e baixo, em contextos rituais das obrigações e, sobretudo de iniciação/feitura no Candomblé podem estar relacionados ao poder da fala e respectivo valor do silêncio. Expressões como “*ìyàwó* não fala” podem revelar mais do que um simples interdito autoexplicativo ligado à hierarquia do terreiro. Sob a perspectiva da tradição oral, da qual o terreiro é herdeiro, esse conhecido ensinamento “*ìyàwó* não fala”, marcante na trajetória de um *ìyàwó*, pode expressar a importância do silêncio para o processo de aprendizado e amadurecimento desse Ser que é concebido como filho e parte integrante do universo.

De acordo com Vanda Machado o “silêncio é o portal da tradição oral” (2013, p.20) e sendo assim, ainda segundo a autora, “no ritual da feitura, o silêncio e a linguagem gestual falam, criam respostas e vibrações que reanimam as origens remotas” (2013, p. 97). É preciso silenciar para apreender sobre os mistérios sentidos e vividos no roncó. É preciso silenciar

para escutar e se perceber como um Ser efetivamente conectado ao Todo. O silêncio como um recurso necessário para aprender a valorizar a palavra falada, bem como usá-la com responsabilidade, afinal a palavra compromete intimamente o Ser. Além disso, o não falar também circunscreve a um ato fundamental para os Candomblés: o ato de resguardar o segredo, o mistério, o awô, princípio fundamental a essas comunidades.

Nesse caminho, não obstante as distâncias culturais, Hampaté Bâ apresenta uma definição do que é uma iniciação nas sociedades tradicionais, bastante interessante e que vem a evidenciar essa nossa tentativa de pensar sobre a relação entre a palavra e o silêncio. Conforme o autor, “a iniciação o fará descobrir a sua própria relação com o mundo das forças e pouco a pouco o conduzirá ao autodomínio, sendo a finalidade última tornar-se, tal como Maa, um ‘homem completo’, interlocutor de Maa Ngala e guardião do mundo vivo” (BÂ, 2010, p. 185). No silêncio moram as forças cósmicas que são animadas por meio da palavra que faz vibrar o sagrado ao mundo. Há um tempo de silêncio necessário para se acostumar com uma energia que remonta o próprio mistério da criação do universo, adensada, sedimentada com a iniciação. Nesse sentido, o silêncio como ato de busca de si mesmo, estabelece o encontro com uma dimensão mais profunda de sua existência. Uma quietude que permite o desenvolvimento de um equilíbrio necessário para tornar-se este “ser completo”, no sentido de despertar a plenitude do seu Ser, em unidade com tudo que há. Sendo assim, esse “tempo do silêncio”, sugere uma espécie de virtude que potencializaria o aprofundamento dos ensinamentos, a começar pelo ensinamento que perpassa o autoconhecimento e conhecimento sobre o Cosmos e a vida como um todo.

Pedindo licença para subir no pássaro Sankofa, e acompanhar seus voos em busca do que ficou para trás, fui levado a perceber que a noção de silêncio está presente como um problema filosófico em Kemet (Antigo Egito) nos escritos de Amen-em-ope, importante filósofo da filosofia africana antiga.

Renato Noguera em seu artigo *A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope* (2013), argumenta sobre a existência da filosofia africana antiga criticar a tese, sobre a origem grega da filosofia, e defender a tese de que a filosofia é pluriversal. Não sendo a filosofia um atributo exclusivo do Ocidente, o autor realiza o exercício filosófico de examinar a questão acerca da ética da serenidade presente na filosofia de Amen-em-ope.

Sem nenhuma pretensão de esgotar as ricas reflexões presentes na filosofia de Amen-em-ope, tal como apresentada por Noguera, é interessante observar que o silêncio aparece como uma virtude que condiciona o uso da palavra com discernimento, mantendo

aquele que fala de acordo com Maat - deusa kemética - que circunscreve ao domínio sobre a retidão, verdade, harmonia e justiça.

Conforme Renato Noguera,

Amen-em-ope não defende que mudez, não se trata de deixar de falar ou escrever. Mas, de uma fala que se alimenta de algo que só a serenidade do silêncio é capaz de doar. A serenidade é o que permite o discernimento, o conhecimento de uma situação, das coisas, dos modos como nossa força vital e coração brigam diante de um desejo. Amen-em-ope propõe com a ética da serenidade um tipo de reflexão silenciosa que nos coloca diante da balança de Maat para medir as coisas, as palavras e agir de uma maneira que a harmonia interna não seja perdida (NOGUERA, 2013, p. 152).

O ato de falar e mais, o agir e viver no mundo em Amen-em-ope, está pautado na capacidade de exercitar a quietude do silêncio para que assim, a manutenção da harmonia interna seja mantida. A serenidade ao permitir o discernimento, evita que as pessoas possam agir de maneira inflamada, afastando-as de palavras enganosas e sendo assim, permitindo que a pessoa consiga ir experimentando a vida dentro da barca e sob a medida da balança. Noguera (2013) coloca que, segundo a cosmologia kemética, a barca seria o signo que versa sobre a capacidade de “atravessar o mundo para dentro de si”, ao passo que a balança é signo que remete à medida da justiça de Maat.

Pois bem, a ética da serenidade, que tem no silêncio um princípio fundamental para a obtenção de uma vida serena, na proposição de Amen-em-ope, incide sobre os cinco elementos que constituem o ser humano, segundo a cosmo percepção kemética. A partir de um discernimento silencioso, o ser realiza uma “travessia existencial”, na qual a força vital (ka); coração/alma (ba); força divina (akh) sombra (sheut) e nome (ren)²⁶, isto é, os elementos que constituem o ser humano, seriam mais conhecidos em seu próprio processo de interação entre os elementos que o constituem.

Dito tudo isso, e fazendo o caminho de volta para os terreiros, por meio de suas rodas que sempre giram em sentido anti-horário, fazendo desse girar um movimento de volta para dentro. A experimentação de um caminho de silêncio para dentro me leva argumentar que “ìyàwó não fala” pode vir a ser uma expressão nos terreiros que vem a marcar um método de educação que estimula a perceber e experienciar a sua vasta unidade cósmica em sua inteireza. Experiência que ocorre por meio de uma relação intensa entre o Ser, aquele que exercita atravessar o mundo para dentro de si e a comunidade da qual se tem pertencimento.

²⁶ Apesar de Renato Noguera (2013) traduzir a palavra *ren* como identidade, preferiu-se manter a tradução proposta por Molefi Asante (2014) que traduz *ren* como nome no decorrer do texto. Posto que encontramos essas duas possíveis traduções, escolhemos usar a tradução proposta por Asante, uma vez que ela permite estabelecer um diálogo mais direto com a temática de interesse dessa dissertação.

Importante frisar essa intensa relação para evitar interpretações modernas e individualistas que desloquem e reduzam a busca por uma vida serena.

O silêncio, como uma condição de possibilidade, para que o Ser iniciado possa sentir profundamente a grandeza contida no cair de uma folha no chão, no posar de uma borboleta em cima de uma esteira ou no cantar dos pássaros saudando o novo dia. Desse modo, quem sabe, o Ser iniciado, seja capaz de escutar e apreender o significado do falar dos outros seres que conformam o existir, afinal, “no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma” (BÂ, 2010, p. 172).

Trilhando esse caminho, parece ser exatamente no retraimento das palavras que a fala se alimenta, fazendo a própria palavra revelar e emanar a vibração das forças cósmicas. Resultado dessa “travessia existencial”, mais conhecida como iniciação ou feitura, entre a quietude do silêncio e a palavra falada, o axé faz morada e manifesta-se no dizer e nomear das coisas e pessoas.

2.2 Kíni Orúkọ rẹ?: o orúkọ como expressão do Ser²⁷

*Um omo orixá é um santuário vivo no qual a divindade habita.
(Iyá Odé Kayode - Mãe Stella de Òṣósi)*

Motumbá, kolofé, mukuiu ou simplesmente bênção. Não há quem não participe do ritual de trocar bênção dentro dos terreiros de religião de matriz africana, muitas vezes seguido daquele abraço afetuoso de saudade da mãe/pai/irmã/irmão que não se via há algum tempo.

É muito oportuno e instigante observar com atenção sobre a força e o significado desses atos, à primeira vista ordinários, de pedir bênção e/ou reconhecer e chamar alguém exatamente por nomenclaturas que expressam parentesco. Para além de um rito religioso, há uma noção de família que se manifesta dentro das comunidades-terreiro. Não por acaso, a expressão “família de santo” é comumente acionada em situações em que se é preciso identificar uma pessoa ou mesmo um grupo de pessoas de um mesmo terreiro.

Essa inicial observação se relaciona ao fato de que uma das atrocidades provocadas pelo processo de colonização, sequestro e escravização ter sido a destruição das famílias negras em África, com o sequestro de milhões de africanos do continente. Assim como

²⁷ Kíni Orúkọ rẹ? é uma pergunta em iorubá que quer dizer “qual é seu nome?” Esta pergunta é realizada publicamente durante o ritual de saída de iyàwó, também conhecido como “Dia do Nome”, nos Candomblés de tradição iorubá.

também, a impossibilidade de construir novas famílias na diáspora brasileira no período da escravidão. Eis que de repente, sem avó, sem mãe, sem pai, sem irmão, sem território. Um dos valores centrais para culturas africanas é atingida frontalmente. Nesse sentido, é razoável supor que, mesmo que indiretamente, a formação dos terreiros sob uma lógica de parentesco, seja reflexo, dentre outras questões, da fragmentação familiar vivenciada por africanos e seus descendentes.

O filósofo camaronês Achille Mbembe faz uma consideração que vale como uma importante contextualização histórica que permite relacionar e situar ainda mais o papel político das comunidades-terreiro. Segundo Mbembe (2017) os Negros que se encontravam na condição de escravizado, eram submetidos a uma perda de “ordem genealógica”. Conforme Mbembe (2017, p. 68),

No Novo Mundo, o escravo negro é juridicamente destituído de qualquer parentesco. Ele é, de fato, um sem parentes”. A condição de sem parentes (*kinlessness*) é lhe imposta pela lei e pela força. Esta perda de parentesco oficial é, por outro lado, uma condição herdada. Nascimento e descendência não dão direito a qualquer relação de pertença social propriamente dita.

Nesse sentido, o “apelo à raça” realizado pelo sujeito negro de certo modo, refletiria a lembrança, ou mesmo a busca longínqua de uma voz, um corpo, de uma terra, um nome, de um rosto e de laços de parentesco que se é preciso salvar e reabilitar. Mais ainda, a “invocação da raça”, dentro de uma cena racial que estigmatiza o negro sistematicamente, estaria relacionado, em certas circunstâncias, a uma tentativa de estabelecer uma comunidade racial. Mbembe argumenta:

Podemos, portanto, dizer que a invocação da raça nasce de um sentimento de perda; da ideia segunda a qual a comunidade foi cindida, que está ameaçada de extermínio, e que é imperioso voltar a fundá-la, restituindo-lhe uma linha de continuidade para além do tempo, do espaço e da deslocação. Deste ponto de vista, o apelo a raça (distinto da atribuição de raça) é uma maneira de fazer reviver o corpo imolado, amortalhado e privado dos laços de sangue e de território, das instituições, dos ritos, e símbolos que o tornam precisamente um corpo vivo (ibidem, p. 69)

Trazer esse trágico fato histórico, potencializa o entendimento sobre a localização política-cultural-filosófica, assim como a própria configuração de nossas comunidades-terreiros na diáspora brasileira. Esse “sentimento de perda” capaz de invocar a raça em sua vontade imperiosa de fundar novamente uma comunidade, refazendo e repactuando laços de parentesco, estabelecendo uma continuidade temporal e espacial de elementos que façam tornar esse corpo negro vivo, certamente encontra nos terreiros espalhados pelo Brasil, seus ecos. Segundo Mbembe (2017, p.69), “era preciso imaginar e

construir outro lugar onde pudéssemos isolar-nos para nos protegermos. Ser protegido requer uma partilha do sensível e do afecto, da percepção e da palavra”.

Nesse sentido, se por um lado, fomos apartados de nossas famílias de origem e, em diáspora, sendo em muitos casos, impossibilitado de reconstruí-las. Por outro lado, os terreiros, assim como os quilombos, foram e são espaços de reterritorialização e reconfiguração não apenas religiosa, mas de parentesco, através dessa comunidade formada. Não a partir de uma noção de parentesco, necessariamente, consanguíneo, mas uma noção, sobretudo, extensiva, que foi sendo reestruturada e ressignificada através de laços culturais e ancestrais, cujo princípio basilar seria a espiritualidade, antiguidade e a ancestralidade - legado da cultura africana. A revelia da escravidão, do sistema colonial, racismo e seus respectivos efeitos perversos na experiência de vida do povo negro, a partir da construção de novas comunidades, encontramos experiências de luta, resistência e (re)existência que permitiram a continuidade e ressignificação da concepção de mundo negroafricano na diáspora. Seres que, nas palavras de Vanda Machado (2013, p. 52),

Expatriados pela diáspora, ressignificaram seus papéis, organizando-se em torno de uma identidade ancestral. Saberes que se imbricaram e se expressam nos enredos da história oral, nos mitos, cantigas, provérbios e falares que anunciam um éthos epistemológico enraizado no pensamento africano na sua atemporalidade.

Assim sendo, Muniz Sodré (2002) chama atenção para o fato de os terreiros expressarem um espaço de continuidade de uma dinâmica cultural e filosófica do africano escravizado, que acabou se constituindo como uma “forma social negro-brasileira” que expressa um certo tipo de existência negra. Para ele, dentro dos terreiros, os Orixás nagô são zelados como princípios cosmológicos, e que como tais, foram capazes de orientar um movimento de reelaboração de um pertencimento de africanos e seus descendentes a um grupo dentro do contexto de escravidão. Segundo o Sodré (2017, p. 92),

Impregnada por uma atmosfera afetiva estruturante, a memória incide principalmente sobre um modo de ser e de pensar afetado pela territorialização que, no caso dos nagôs, dá margem a vínculos comunitários particulares: egbé ou comunidade litúrgica, ou seja, um local que contrai por metáfora espacial, o solo mítico da origem e o faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprios.

O filósofo Eduardo Oliveira (2003), identifica nos terreiros de Candomblé permanências e rupturas de uma dinâmica civilizatória negra. Oliveira reconhece a existência de uma cosmovisão africana e de estruturas de pensamento africanos no Brasil que

caracterizariam a existência de uma “forma cultural negroafricana”. Mais ainda, conforme o autor, “todo terreiro de candomblé é um micro-cosmo, uma síntese de várias instituições sociais africanas. Ressemantização criativa dos símbolos da tradição africana, foi também uma ressemiotização das organizações políticas estatais e familiares” (OLIVEIRA, 2003, p. 51).

No mesmo sentido, o filósofo wanderson flor nascimento (2016) estimula a investigação do pensamento filosófico dos terreiros, uma vez que não devem ser percebidos apenas como religiões, mas como um modo de vida negro-africana vivido na diáspora. O autor ressalta que dentro dessas comunidades se resguardam e se vivem culturas africanas em solos diaspóricos que sustentam práticas e formas de vivenciar e refletir saberes, valores e princípios. Conforme flor do nascimento,

os candomblés, de modo generoso, oferecem às pessoas brasileiras um modo de viver que possibilite a salvaguarda de conhecimentos, valores, crenças em um contexto histórico que se esforçou por exterminá-los quando da saída compulsória das pessoas negras do velho continente negro. Por isso, poderíamos pensar os candomblés como uma religião definida como um modo de vida que se mostra como um continuum criativo entre nosso país e alguns lugares do continente africano (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 162).

Makota Zimewanga, mais conhecida como Makota Valdina, importante liderança de terreiro na luta contra o racismo, defesa dos povos tradicionais e difusão dos saberes e viveres negroafricanos, especialmente da filosofia bakongo, em uma de suas falas, traz uma dimensão importante acerca dos candomblés. De acordo com Makota Valdina,

Entre nós, a cultura tem sido deixada, tem sido transmitida através da oralidade, quando nós nos iniciamos num terreiro. E nós aprendemos com os mais velhos, através dos exemplos, através das repetições, através da participação, traços de culturas tradicionais. O jeito como nós fazemos aqui no Brasil, pode estar distante da África tradicional, mas é o que nos liga e o que nos dá identidade africana, é o que nos é passado através da religião. Então, uma língua africana que foi impedida de se falar, o nome, que dá identidade a um ser humano, e que também foi proibido de se ter, nós resgatamos no candomblé. Então, o candomblé é muito mais do que uma religião pra nós. O candomblé é o espaço onde a gente afirma, onde a gente resgata uma identidade que nos foi tirada²⁸ (MAKOTA VALDINA, 1997).

Esse trecho evidencia os candomblés como um espaço de preservação e afirmação das concepções de mundo da população negraafricana no Brasil. O terreiro como território de

²⁸ Fonte: *Palestra do Dr. Fu Kiau (Salvador, 1997): Capoeira e Cultura ancestral Bantú*. Disponível em: <https://terreirodegriots.blogspot.com/2017/05/palestra-do-dr-fu-kiau-salvador-1997.html>. Acessado em: 13 out 2023

reelaboração de uma identidade africana recriada na diáspora brasileira, de preservação e transmissão de um modo de vida, cujo colonialismo e racismo visou retirar e negar às pessoas negras.

Há, portanto, um processo político intrínseco à organização dos terreiros em seu criar, fazer e viver em diáspora na qual as existências negras não só podem como são valorizadas, respeitadas, enaltecidas, desejadas e celebradas. Elos de continuidade e conexão entre o continente africano e sua diáspora, as comunidades-terreiro, ao invés da coisificação/desumanização, prática colonial racista relegada aos povos e culturas africanas e afrodiaspóricas, são territórios de possibilidades de humanização e reinvenção ancestral negra.

A perspectiva acerca das comunidades-terreiro, pontuada por Machado (2013), Sodré (2017), Oliveira (2003), Nascimento (2016) e Makota Valdina (1997) são importantes no sentido de assumir, nesta dissertação, qual é o entendimento acionado dentro do universo de estudos sobre as religiões de matriz africana. Há um exercício de localizar e explorar política e filosoficamente os terreiros de Candomblé como importantes espaços de resistência e (re)existência negroafricana, devido a sua capacidade de reterritorializar e ressignificar conforme as necessidades, um complexo sistema cultural e filosófico de origem africana. Um complexo cultural-religioso amalgamado de valores, concepções sobre o mundo, ser humano, noções de morte e vida, natureza e cosmologias. Os terreiros são produtores de um pensamento filosófico próprio, oriundo de grupos étnicos do continente africano, especialmente os iorubás, ewe-fon e os bantu.

Deste modo, desloca-se a compreensão relativamente comum de apreender as religiões de matriz africana apenas em seu aspecto religioso e assim, mergulhar por uma filosofia sentida e vivida nesse território negroafricano conhecido como comunidades-terreiro. A partir dessa percepção dos Candomblés como uma forma social negra que coloca em jogo um processo de subjetivação coletiva, um modo de vida particular; busca explorar a concepção filosófica do nome, presente nas tradições dos Candomblés - precisamente baseando-se nos Candomblés de nação Ketu, formados pela matriz cultural iorubá²⁹.

Diante da hostilidade da perda dos nomes ancestrais, os terreiros de Candomblé como um espaço de vivência e transmissão de uma dinâmica cultural civilizatória negro-africana na

²⁹ Importante ressaltar que nas nações de Candomblé - Ketu, Jeje, Angola - quando uma pessoa é iniciada na tradição ela recebe um novo nome, um orúkô, dijina ou huin (palavras que designam nome nas nações de Ketu, Jeje e Angola respectivamente). Informação adquirida nas trocas que tenho com irmãos e irmãs iniciados em outras nações de Candomblé.

diáspora, recriaram, ressignificaram e, desse modo, tornaram-se lugares de preservação e perpetuação de rituais de nomeação e dos nomes de origem africana. Como lugares de refazimento de laços de parentesco e comunitários, essas pessoas “sem parentes” passam a pertencer a uma comunidade que, como família “de santo”, tem a responsabilidade de dar um novo nome. Também assume a responsabilidade de preservar os possíveis nomes africanos já recebidos e impedidos de serem falados fora dos terreiros.

A hipótese é de que, à luz de uma filosofia de terreiro, considerando todo processo de tentativa de desumanização e reconhecendo na perda dos nomes uma violência ontológica. O novo nome recebido por um iniciado expressa um dos elementos que vêm a formar a própria noção de ser humano. Sendo assim, quais são os possíveis sentidos e significados político-filosófico do orúkọ dentro de uma concepção de mundo negroafricana vivida nos terreiros? Qual dimensão de Ser, o orúkọ é capaz de manifestar?

Numa perspectiva de terreiro, a concepção de se sentir pertencente à ordem cósmica, de compreender o Universo como uma totalidade relacional onde o visível e o invisível interage e as coisas existentes estão interconectadas reflete o próprio cotidiano de uma comunidade-terreiro. Há uma “presença particular de mundo” (BÂ, 2010), onde os membros de um terreiro coexistem de forma dinâmica com os outros seres que compõem a existência.

Desde a realização de uma festividade dentro do terreiro, a resolução de um problema na vida, a orientação dos passos a seguir no trabalho, até a escolha do nome de uma criança recém-nascida ou de um *iyàwó*³⁰ que está renascendo. Em todas essas questões, por exemplo, os Orixás e entidades costumam ser consultados.

Nessa forma de se compreender e se relacionar com a existência a partir de uma “cosmopercepção”, apreende-se a realidade para além da razão ocidental que valoriza o corpo e a visão (OYEWUMÍ, 2021). Mais do que é visto e explicado pelos olhos, a agência do invisível é experienciada, louvada e encontra meios de explicar o que se precisa fazer conhecer³¹. Essa percepção africana de mundo, tem como princípio, nas palavras de Vanda Machado, a compreensão de que “pertencemos a um mundo que é sagrado. Mundo que nos constrói de partes deslocadas de materiais ancestrais nos fazendo erigir como seres integrais e integrados com tudo que existe no universo” (MACHADO, 2013, p. 58). Como “seres

³⁰ *iyàwó* é como são chamados os filhos de santo iniciados em um terreiro de Candomblé Ketu. Dentro da organização hierárquica, o *iyàwó* é a pessoa que foi iniciada e ainda não completou sete anos de iniciada e/ou realizou o seu *odun èje* (ritual que demarca a maioridade de uma pessoa iniciada).

³¹ No que tange a racionalidade, o filósofo queniano Dimas Masolo (2010), ao problematizar a universalidade do método científico ocidental informa a existência de pessoas “monorracionais”, característico àqueles que impuseram o colonialismo ao mundo e as pessoas “polirracionais”, tipo de racionalidade atribuída aos negroafricanos.

integrais e integrados”, o existir acontece sob uma dinâmica de interação social que extrapola o mundo visível. Na medida que o “mundo é sagrado” a experiência cotidiana é atravessada pelo extraordinário, fazendo da vida uma experiência que no seu acontecer é marcada pela presença de outros seres cósmicos.

O filósofo Mogobe Ramose ao ser perguntado sobre o que a filosofia ubuntu tem a ensinar a outras tradições não africanas, respondeu: “o ubuntu pode enfatizar a importância vital de levar o ‘Nós’ a sério. Na prática, isso significaria um ‘polílogo’ [ou polidiálogo] de culturas e tradições que promova a filosofia intercultural para a melhoria da compreensão mútua e a defesa da vida humana” (2010, p. 10). Seguindo esse caminho, o filósofo Renato Noguera³² ressalta que o “polidiálogo” é um conceito importante para repensar a relação hegemônica entre sujeito do conhecimento e objeto. Assumir o polidiálogo como uma prática filosófica, para Noguera, significa romper com a classificação colonial clássica entre sujeito e objetivo e assim, abrir uma produção de conhecimento entre sujeitos de conhecimento de maneira radical. Desse modo, a própria natureza deixaria de ser reduzida a um “recurso”, passando a ser também reconhecida como sujeito. Uma radicalidade que aponta para um “Nós” em seu sentido total, indivisível e integral.

A partir dessas considerações presentes em Ramose e Noguera, argumento que o polidiálogo é um conceito que além caracterizar uma disposição radical ao encontro com outras culturas na busca mútua pela melhoria da vida humana e, como prática filosófica, romper com a relação entre sujeito e objeto. O polidiálogo, como uma possibilidade filosófica de apreensão e experimentação da vida, pode ajudar a compreender a própria dinâmica existencial do terreiro. Nesse “Nós” sugerimos que também estão incluídas as divindades e entidades como sujeitos de conhecimento que, como tais, têm seus desejos, interesses, vontades e conhecimentos para transmitir aos seus filhos/as.

“Orixá é vivo” ou “Orixá seja vivo em sua vida” são frases proferidas pelos mais velhos de uma casa de santo. Axiomas e evocações que apontam para uma dimensão existencial que reconhece uma agência das divindades, dos ancestrais e entidades na vida cotidiana. Histórias como a de pessoas que são “feitas no santo” em que o Orixá se manifesta e comunica a gravidez de uma mulher que não sabia da sua condição de grávida; ou de um Orixá que vem para orientar uma pessoa sobre a existência de doença, desconhecida até

³² Reflexão desenvolvida durante a palestra online “Filosofia africana: uma possível resposta para antigas perguntas”. In: https://www.youtube.com/watch?v=x83vrv_cVUk

aquele acontecimento³³. Há uma experiência cotidiana vivida pelos membros de uma comunidade-terreiro que é atravessada pela possibilidade de dialogar, sentir e escutar os outros seres do plano invisível, do orun. Dentro dessas experiências, o polidiálogo se faz presente.

Além disso, temos o lugar dos sonhos como possibilidade de comunicação entre seres e mundos. Sonho como mais um espaço de ruptura temporal linear e abertura para o “Tempo Primordial”, um tempo onde os diversos tempos coexistem e interagem através de um acontecimento polidialógico. Divindade, ancestral se comunica, orienta, solicita, informa seus desejos por meio desse portal. O sonho, portanto, na dinâmica cultural do terreiro é um lugar de um encontro singular entre diversos planos que constituem a existência. Sonho como uma possibilidade de encontro entre *orun* e *àiyé*.

No que diz respeito ao lugar do sonho para o povo de terreiro, Babalorixá Adailton Moreira Costa conta que sua mãe, a saudosa Iyá Beata de Yemoja,

Conversava muito com Baba mi Iroko (árvore sagrada ancestral) e Exu Elegbara (seu pai divinizado e marido por sua escolha) a quem contava os sonhos que tinha durante o sono e nos dava conselhos sobre as mensagens que havia recebido de seus ancestrais em sua ida ao encontro do mundo dos ancestrais, ‘Osun rere Kafire Pade’ (tenha um bom sono e se encontre), onde ela sempre se encontrava com os/as seus/suas (COSTA, 2018, p. 8),.

Ah, aqui a manifestação de uma intimidade, um “polidiálogo” entre seres. Uma intimidade oriunda de alguém que se reconhece e se sabe como parte desse cosmo. Humanos e divindades; divindades e humanos encontram-se, se comunicam como seres cósmicos que se encontram em dimensões que, apesar de diferentes, são complementares e recompõem a totalidade do Existir. Não é por acaso que durante o recolhimento de um *ìyàwó*, o babalorixá ou ialorixá tenha como prática ritual, ir até o roncó, logo pela manhã, sentar com sua filha ou filho e perguntar sobre possíveis sonhos que possam ter tido enquanto dormiam. Imerso no processo de gestação mítica-coletiva vivenciada por todo o terreiro, o sonho sonhado por quem está recolhido pode ser um caminho de encontro do sonhador com os seus ancestrais e Orixás. Não incomum, inclusive, ser através do “tempo do sonho”³⁴ que muitos *orúkò* são

³³ Como o mundo das religiões de matriz africana é atravessado por diversas dessas experiências, afirmamos que não somente os Orixás, mas igualmente os Nkisi, Vodun, pombas-gira, pretos-velho e encantados tem o mesmo tipo de agência descrita. Todos/as são vivos.

³⁴ O conceito “tempo do sonho” é apresentado pelo xamã Davi Kopenawa Yanomami, em “A queda do Céu”. Conforme o autor: “No silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos xapiri. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade” (2015, p. 76 - 77).

relevados pela primeira vez e confirmados posteriormente pelo babalorixá ou ialorixá através de consulta oracular.

O antropólogo José Flávio Pessoa de Barros, babalorixá e pesquisador das religiões de matriz africana em seu livro *A Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira* (1993) dedica um capítulo sobre a saída de *iyàwó*. No que tange ao seu trabalho nos interessa a noção de “grande transmutação” vivida no recolhimento, durante o processo de iniciação, e que, segundo Pessoa de Barros, é evidenciada no decorrer do ritual do dia do nome. Conforme o antropólogo (1993, p. 87):

Tudo se passa como se o rito quisesse nos proporcionar uma apreensão progressiva, sensível e sintética da grande transmutação operada durante o recolhimento. Esta é representada como uma metamorfose, escondida em três estágios. Revela a passagem do ser de sua primordial indistinção genérica às formas particularizadas e nominadas de sua nova existência.

Ao definir como transmutação o processo de iniciação, atribui-se um caráter de mudança extremamente profunda do Ser, pois por transmutação entende-se um processo de modificação daquilo que há de mais fundamental de um ser, modificação tão visceral que é capaz de transformá-lo em outro Ser. Essa dimensão reitera a compreensão da iniciação de uma pessoa no Candomblé como um processo de morte e renascimento para o Orisa. É um morrer para renascer como um novo Ser que como um iniciado pela e na comunidade vai se refazendo como Ser. É desse morrer que se faz renascer uma pessoa, que ao “fazer santo”, volta-se para si numa busca interior profunda de autoconhecimento, no qual vai adquirindo o entendimento de que o sagrado, a força espiritual vem a constituí-lo. É um transmutar-se por meio desse recolhimento do Ser que o sedimenta numa nova existência e que vem a se reconhecer como uma unidade polidimensional e ao mesmo tempo integrada e harmonizada a uma totalidade cósmica.

Sendo assim, conforme Vanda Machado,

A iniciação ou a feitura, como se fala nos terreiros, não se constitui apenas num ritual de passagem para uma vida religiosa. A iniciação é outra vida que brota da convivência com a comunidade e que se renova até o último dia de nossas vidas. Para quem recebe o chamado para ser feito no santo, há de se permitir ser envolvido pela comunidade numa gestação coletiva que dura o tempo certo sem nenhum compromisso com a marcação controladora do Chrónos (2013, p. 114).

Nesse período de iniciação de uma pessoa, entende-se que, como renascido, antes de vir ao mundo, ela também é gestada dentro do “útero comunitário” (MACHADO, 2013). essa dimensão é fundamental porque é toda uma comunidade que gesta o nascimento de um novo

ìyàwó. É um ser que só passa a existir enquanto tal a partir de toda uma comunidade que se mobiliza para gerar esse novo filho e a presença desse “novo” Orixá. Filho e divindade (re)nascem no seio do terreiro depois de vinte dias de uma gestação repleta de rituais, rezas, ensinamentos e o silêncio necessário para um mergulho nas profundezas do Existir. Nessa perspectiva, Vanda Machado, em uma espécie de uma autodescrição do seu renascimento, ressalta o significado da feitura como um processo de retraimento daquele Ser que será iniciado dentro do “útero comunitário”. Em suas palavras,

O estado de gestação da comunidade fica ainda mais evidente. Toda comunidade vigia o parto que dura dias e dias. O ambiente amniótico repleto do sagrado mostra sua transparência numa festa de fé e muitos cuidados. Da despedida solene para a viagem ancestral, guardo o olhar acolhedor de todos meus mais velhos. Enquanto me abençoavam, um por um, eu pensei: E agora, para onde vou? O que me espera? Não demorou muito, eu estava vestida com beleza e dignidade. O cheiro de banho de folha e a roupa nova me faziam feliz e confortável. Eu estava sendo gestada pela comunidade (MACHADO, 2013, 115).

O fim dessa “gestação comunitária” é marcado pelo ritual de saída do *ìyàwó*, onde finalmente a pessoa que ficou recolhida durante semanas sendo gestada dentro do “útero comunitário” é apresentada a toda a comunidade. É interessante observar que esse ritual de saída é também conhecido por “dia do nome”. De acordo com Machado (2013, p. 117)

Durante o recolhimento para feitura, espera-se com ansiedade o dia do nome quando, de volta para comunidade, os novos filhos, os iaôs, serão apresentados com seus nomes ancestrais. Decerto que esta é uma reparação significativa que contempla a pessoa na sua ancestralidade e no sentido do filho da comunidade, agora legitimado pelo princípio do axé compartilhado. O dia do nome ou o dia da saída do iaô é como se fosse precedido da volta do útero protetor da ancestralidade para o nascimento de um ser inteiro.

O ato de receber e dizer o *orúkò* adquirido na feitura tem o sentido de restituição de rupturas com a ancestralidade provocadas pela perda dos nomes ancestrais e o impedimento político e jurídico de nomear as gerações futuras com nomes africanos. Ato que ganha real sentido e significado exatamente por resultar de uma de uma gestação comunitária no ventre de uma comunidade de terreiro. Não há *ìyàwó* sem o gestar de uma comunidade. Portanto, igualmente, não há nome sem o gestar de uma comunidade. *Ìyàwó* e comunidade formam uma unidade onde, o *orúkò* recebido e dito publicamente pelo Orixá vem fundamentar e manifestar toda essa força ancestral oriunda desse renascimento.

É no alvorecer de um novo ser que se existe por meio do terreiro, que há o despertar de uma força ancestral, inúmeras vezes reprimida e/ou desconhecida antes da “feitura no santo”. Um novo ser “desfeito” para ser continuamente “refeito” nos caminhos da vida

conduzidas pelos Orixás e pela comunidade na qual o *iyàwó* renasceu. Vanda Machado pontua que quando o *abiã* entra para o “útero comunitário” é o momento em que este ser vai “fazer a cabeça”³⁵. Isto significa que será preparado “para aprender a aprender [...] Aprender percebendo o extraordinário no cotidiano. Aprender, nessa condição, seria preparar-se para viver o cotidiano na sua complexidade criadora gestando novas sensibilidades e sentidos.” (MACHADO, 2013, p. 56). Corroborando com essa compreensão de feitura, a ialorixá Mãe Stella de Òsósi definiu a feitura da seguinte maneira.

O processo de iniciação de um omo orísa [...] Cabe aos Babas e Iyaloriṣa preparar o noviço para que este seja capaz, através da purificação, sacralização, orientação e aprendizagem, de harmonizar-se consigo mesmo, com sua ancestralidade e com a natureza. Desse modo, ele estará capacitado a aprimorar o seu caráter e conduzir sua vida com dignidade, pois só assim, ele será um santuário vivo digno de ser habitado pela força divina que é o *oríṣa*. Em outras palavras, nós iniciadores lapidamos a pedra bruta para que ela se torne capaz de refletir a sua preciosidade (SANTOS, 2011, p.12).

Mas como esse nome ancestral, o *orúkò* é apresentado na comunidade? Que relação e que força é essa que faz do *orúkò* um elemento que, em se dizendo é capaz de demarcar o nascimento de um novo Ser que se percebe ou se busca tornar-se inteiro? Acredito que as possibilidades de compreensão acerca do sentido de *orúkò* como esse elemento que expressa o Ser está contida no próprio ritual em que o *orúkò* é dito, pela primeira vez, à toda a comunidade pelo próprio Orixá, manifestado no *iyàwó*.

Conforme Machado (2013, p. 117),

Chega a hora de tomar o nome do iaô. Tomar o nome de iaô é uma honra concedida a religiosos importantes de outro terreiro ou da própria casa. Diante de todo egbe reunido, o iaô é levado para o centro da sala. Perguntado o nome, primeiro ele/ela responde baixinho, num quase sussurro. Perguntado novamente, ou melhor, numa terceira tentativa, o iaô gira o corpo sobre si mesmo, pula e grita bem alto o nome que está trazendo para que se ouça na cidade, nos palácios, no mercado e nas feiras.

Na hora em que o Orixá vai pronunciar o *orúkò*, o barracão é tomado por um silêncio³⁶. Sente-se a unificação do *orun* (mundo invisível) e *àiyé* (mundo visível). A partir desse momento, parece não haver mais diferença alguma entre o visível e invisível. É nesse exato instante onde o tempo presente, passado e futuro coexistem como Um. Conduzido pela madrinha ou padrinho de *orúkò*, o Orixá dá três voltas no barracão e a cada volta, querendo saber qual é seu nome, a pessoa que o conduz pergunta ao Orixá: *Kíni Orúkò rẹ?* Ao fim da

³⁵ *Abiã* é o nome dado ao filho de santo que ainda não foi iniciado no Candomblé Ketu.

³⁶ Nome dado ao local onde acontecem as cerimônias públicas

terceira, é perguntado pela última vez, *Kíni Orúkò rẹ?* o Orixá dá três giros em torno de si, pula e anuncia o *orúkò* para que todos os presentes escutem.

O dizer do *orúkò*, no seu acontecer, produz uma espécie de expansão cósmica. Sob uma explosão energética, a energia do Orixá atravessa todas as veias que fazem pulsar o coração das testemunhas do ritual. Nesse movimento propiciado pela evocação do *orúkò* que muitas pessoas “feitas no santo” (dos filhos da casa aos convidados) recebem seu Orixá em resposta, reverência e reconhecimento ao momento seminal testemunhado. É o axé do Orixá da *ìyàwó* e do Ser renascido, isto é, da próprio *ìyàwó* que é compartilhado por toda comunidade e se multiplica através do nome dito e que, na sequência do ritual de saída do *ìyàwó*, inclusive é cantado pelo terreiro.

Num mesmo movimento, do sentir como caminho de apreensão e mergulho na filosofia de terreiro, Vanda Machado, a partir de sua vivência no Candomblé, aborda a concepção de um “tempo sagrado”, um tempo cujo as temporalidades ocidentais cedem espaço para a percepção de uma noção de tempo negroafricano.

O passado enquanto memória não resiste, entra no agora e se presentifica no tempo sagrado. Se indago sobre a percepção do momento presente, posso entender que não se trata de um momento matemático. O presente é o momento idealmente concebido sem duração. É o tempo presente do passado que também é o presente do futuro.
Na eminência do acontecimento ritual, a África dos nossos ancestrais estava reterritorializada na sua atemporalidade. (MACHADO, 2013, p. 48).

A compreensão acerca da concepção de tempo para as culturas tradicionais negroafricana e sua relação com os ritos precisa ser aqui melhor apreendida. Desse modo, poderemos ampliar a dimensão do que pode significar a hora de tomar o nome do *ìyàwó* e, assim, irmos desenhando a relação do *orúkò* com o Ser.

Segundo Síkírù Sàlámí (Bàbá king) e Ronilda Iyakemi Ribeiro (2011), a concepção de tempo de uma cultura assume uma importância na noção de pessoa, comunidade e universo e por isso, consideram indispensável entender a forma peculiar que os povos negroafricanos das sociedades tradicionais os vivenciam. Essa peculiaridade do tempo africano tradicional em relação ao Ocidente ocorre porque é percebido de maneira integral e interconectada onde o tempo passado e o tempo presente estão englobados. Nesse sentido, o tempo passado se relaciona de forma viva com o tempo presente e sobre ele, de certo modo, vive simultaneamente. Não significa com isso que o tempo cronológico é ignorado, pois ele não é. Contudo,

Ao reatualizar os mitos através dos ritos, o homem escapa do tempo profano, cronológico, e penetra no tempo sagrado, simultaneamente

primordial e recuperável a qualquer momento e para sempre. Viver os mitos não significa realizar uma comemoração de eventos míticos, e sim reiterá-los. Ao invocar a presença dos personagens dos mitos, o indivíduo torna-se seu contemporâneo, ou seja, deixa de existir exclusivamente no tempo cronológico e passa a viver, com eles, no Tempo Primordial, tempo forte, prodigioso, sagrado, em que algo de novo, significativo e forte ocorreu pela primeira vez (SÁLÁMÍ; RIBEIRO, 2011, p. 37-38).

No momento em que uma importante liderança de terreiro é convidada perante todos os presentes na festa para “tirar o nome do *ìyàwó*”, está em curso uma experiência na qual o Tempo Primordial se impõe ao tempo cronológico, ritmando uma confluência entre o *orun* e *àiyé*, entre o ontem, o hoje e o que virá. O acontecimento ritual, o silêncio embalado pelo ressoar dos atabaques gera uma atmosfera de expansão cósmica sentida por todas as testemunhas do ritual de saída de *ìyàwó*.

Vale ressaltar que essa concepção de tempo tradicional negroafricana, é dinâmica, aberta a mudanças, ao crescimento pessoal e comunitário e, portanto, está distante de uma ideia colonial de imobilismo comumente associada às culturas tradicionais africanas (SÁLÁMÍ; RIBEIRO, 2011). No intuito de afirmar essa compreensão acerca do tempo, os autores indagam: “seria tal visão do processo histórico estática e estéril, na medida em que coloca a perfeição no arquétipo do passado, na origem dos tempos?”. Ao que concluem seus argumentos com um tipo de evocação:

Que a força do passado esteja em mim, no presente, para que eu possa assumir compromisso integral com o grupo a que pertenço, participando lado a lado com meus antepassados e contemporâneos da construção de tempos melhores para os nossos descendentes (ibidem, p.39).

No que concerne a perspectiva sobre a noção de tempo, ele se apresenta dinâmico e como extremamente fértil na medida em que através de sua integralidade e busca de uma coexistência equilibrada com a força do passado, intenta a construção de melhorias para gerações futuras. O passado se presentifica ao se reatualizar diante dos desafios e problemáticas contemporâneas. A articulação entre o passado e o presente é o que alimenta e expande a força vital de quem vive o hoje. No lugar de uma ideia de tempo que precisa ser superado, a ideia de Tempo Primordial preconiza o entendimento de que a anterioridade é precondição para a nossa existência e fonte para que o presente seja vivido como uma dádiva.

A invocação do passado caracteriza uma dinâmica social na qual quem já se foi permanece existindo e produzindo sentido para a vida acontecer e se expandir em plenitude no presente. Sendo o “polidiálogo” uma realidade de sociedades tradicionais negroafricana. A força do passado é a potência que fundamenta o pertencimento a quem fomos, a quem somos

e delega a continuidade da existência uma gama de possibilidades abertas que tem como princípio, honrar a história e memória da comunidade e dos ancestrais da qual pertencem.

A partir de uma reflexão acerca da noção de tempo tradicional africano desenvolvida pelo nigerino Boubou Hama e o burquinense Joseph Ki-Zerbo, o filósofo wanderson flor do nascimento, apresenta uma síntese sobre a ideia de temporalidade africana. De acordo com flor nascimento, a noção de temporalidade africana, informa que a percepção de dinamismo, capacidade de elaboração de novos mundos e compromisso com o que veio antes, está presente na noção de tempo tradicional africano. Conforme o filósofo, “somos eternamente responsáveis pela história que fazemos, pois é no presente que projetamos os ancestrais que seremos e, também, é nessa eternidade que prestamos conta para os ancestrais que vivem agora e os mortos-viventes” (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 58).

Essa cosmopercepção situa o próprio *orúkò* como expressão dessa “força do passado” que se reatualiza em todo tempo que é pronunciado no presente. É um fragmento do passado ancestral vivendo no presente por meio daquele que recebe um novo nome que, por sua vez, renasceu como um novo Ser através de conhecimentos transmitidos por gerações e mais gerações até chegar nos dias de hoje. É um novo que a todo tempo é evocado a partir e, somente por meio do passado ancestral vivido e percebido, sobretudo por meio do “Tempo Primordial”.

Nesse sentido, argumenta-se que o *orúkò* apontaria para uma espécie de compromisso com o passado, com o presente e com as gerações futuras. Um convite ao iniciado a assumir uma responsabilidade com a ancestralidade, com a comunidade que gestou e pariu esse novo filho, com a sua própria descendência genética e os Orixás. Compromisso lembrado toda a vez que o nome é evocado. Dessa forma, à todos que compartilham dessa concepção e que, em algum momento pronunciam e escutam um *orúkò*, podem ser lembrados de que o tempo acontece na busca por seguir fertilizando e colhendo melhorias em respeito aos mais velhos e aos que retornaram para o orun.

O *orúkò* se origina dentro das comunidades-terreiro a partir de um processo iniciático que também tem como uma de suas funções ritualísticas o processo de transmissão e revitalização do axé da comunidade-terreiro que a gestou, bem como do Orixá da qual a *ìyàwó* é iniciada. No processo de feitura se é “plantado” e transmitido o axé para o renascido que, “por sua vez, converte-se em depositária do *àṣẹ* específico que ela recebe de maneira visível e estruturada por intermédio da possessão. É a força do *àṣẹ* que permite que o Òrìṣà seja e se realize” (DOS SANTOS, 2012, p. 46).

Nessa perspectiva, sendo a *ìyàwó* depositária desse axé, o momento em que o Orixá em voz alta verbaliza o *orúkò* e sendo também a palavra, na perspectiva tradicional iorubá condutora de axé. Inferimos que o *orúkò* é a palavra sagrada falada, compartilhada e recebida pela comunidade. Mais ainda, sendo o axé uma força vital resultante de um aglutinamento dos elementos que constituem os princípios vitais que existem na “vasta unidade cósmica”, significa reconhecer que o Ser iniciado é partícipe desse Todo. Como um ser integral e integrado ao Cosmo, o *orúkò* proferido é expressão dessa energia cósmica, desse axé depositado e potencializado em nosso corpo. Nesse sentido, como palavra carregada de axé, o nome é portador de um poder capaz de realizar, de evocar e dinamizar na existência, a ideia, conceito e significado contido no *orúkò* recebido.

Por fim, há um último elemento a ser considerado no ritual em que se toma o nome do *ìyàwó*, a saber: é o Orixá quem diz o nome, ou seja, é a divindade manifesta no corpo do Ser renascido que profere o seu nome. Essa observação leva a seguinte indagação: o que esse aparente detalhe tem a nos dizer sobre o significado do *orúkò*?

Retomando o mito bambara do Komo³⁷ (Mali) sobre a criação do universo e do ser humano, descrita por Hampaté Bâ. Em *A tradição Viva* (2010), Bâ evidencia a importância do nome do Ser na criação do ser humano por *Maa Ngala*, o Ser Supremo. Segundo o mito bambara, depois de criar seres fabulosos que expressariam a totalidade do universo, e a soma total das forças existentes, *Maa Ngala*,

Tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas existentes e misturou-as; então, insuflando na mistura uma centelha de seu próprio hálito ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de seu próprio nome: Maa. E assim esse novo ser, através de seu nome e da centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio Maa Ngala (BÂ, 2010, p. 171).

Encontramos nesse trecho final da narrativa mítica, três elementos fundamentais que vão dar vida ao “interlocutor” de *Maa Ngala*, o ser humano: parte das criaturas que formam o universo; uma centelha do seu hálito e parte de seu próprio nome. Portanto, *Maa*, é um Ser criado de partes do próprio Criador e do próprio universo criado antes de *Maa*. Um Ser composto pela palavra em seus vários sentidos, tanto do agente que fala (o Criador), do hálito (a voz que fala) e do conteúdo da fala (o nome). Sendo considerado, portanto, “receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes” (ibidem). Importante ressaltar que nessa cosmopercepção na qual todas as coisas estão interconectadas, o ser humano é compreendido como receptáculo da totalidade existente, como um

³⁷ Uma das grandes escolas de iniciação dos mandês no Mali

microcosmo do universo. Nesse contexto cultural da África do oeste, é exatamente através da palavra expressa no nome e no hálito supremo que *Maa*, os seres humanos, manifesta a força divina herdada do próprio Ser Criador.

Retomando o ritual de saída de *iyàwó*, o Orixá, que segundo Síkírù Sàlámi e Iyakemi Ribeiro (2011, p.54) são “genitores divinos que definem a pertença do ser humano à ordem cósmica”, é quem dá parte do seu próprio nome, ou parte de algum elemento pertencente a sua natureza ou domínio primordial. É também o Orixá que evoca o *orúkò* publicamente, afirmando e compartilhando a Força suprema contida no ser humano que está renascendo. Assim como em *Maa* para os bambara, o *orúkò* contém algo do próprio Orixá, fazendo dele parte do sagrado que constitui o Ser que o recebe.

O *orúkò* é uma centelha divina que, como palavra condutora de axé, ativa a força mágico-espiritual de (re) criar e fazer nascer. Sendo assim, receber e chamar pelo *orúkò* é a possibilidade de manter o *emí* - sopro da existência de Olodumare, vibrando na cotidianidade da vida. É a possibilidade de ativar o axé do Orixá que emprestou uma partícula da sua energia primordial que passa a constituir o renomeado. Receber e chamar pelo *orúkò* é fazer vibrar o axé, essa energia que dinamiza toda a existência, alimentada e cultivada comunitariamente dentro do terreiro. É também trazer à memória de maneira constante o território ancestral do qual se pertence como filho que renasceu para o Orixá. Receber o *orúkò*, como resultado de uma gestação comunitária e ancestral, portanto, é assumir um nome que expressa as formas que animam a vida em sua plenitude, as mesmas forças que compõem a natureza e o universo.

Dentro dessa perspectiva, Vanda Machado faz uma elaboração importante no que concerne a percepção de humanidade concebida a partir do poderíamos denominar filosofia de terreiro. De acordo com Machado (2013, p. 55),

Sou feita de Oxum. Esta é uma condição que me autoriza a olhar o mundo como parte de mim mesma. Considerando um jeito de pensar que vai além do domínio do cognitivo, acreditamos que estamos no mundo e o carregamos dentro de nós na multiplicidade de elementos da natureza que nos compõem.

Sendo assim, dentro dessa cosmopercepção, o ato de nomear passa a significar um ato de evocação dos desígnios espirituais, ancestrais, medicinais e comunitários. Nomear implicaria evocar o axé, a força vital contida naquela palavra, que como tal, é uma partícula da Divina Existência anunciada, falada e corporificada no “dia do nome” dentro dos terreiros. Logo, o *orúkò* surge como um atributo dado pelos Orixás, ancestrais e a própria comunidade, não sendo algo individual, fruto de uma escolha aleatória. Ele é a própria expressão dessa

interconexão de tudo que existe entre o *orun* e *àiyé*. Não por acaso, dado sua importância e poder, a primeira vez que a comunidade escuta o *orúkò* de uma pessoa é através da “voz” de um Orixá e que nesse dizer originário, faz com que outras pessoas iniciadas manifestem o seu Orixá. É o nome recebido no “tempo de feitura” como partícula que remonta à própria “Unidade Primordial” de *ènìyàn* (palavra que designa humanidade/ser humano em iorubá). É o *orúkò* como manifestação do axé comunitário, potencializado por toda a comunidade-terreiro. Em outros termos, é o *orúkò* como parte manifesta do axé plantado e alimentado pelo terreiro.

Nesse sentido, o *orúkò* seria uma espécie de chave de acesso ao próprio Ser, que como tal é capaz de potencializar e muitas vezes, fazer lembrar a força espiritual que o constitui. Uma palavra fundamental na vida de uma pessoa e de uma comunidade, pois carrega consigo elementos da existencialidade desse Ser. Portanto, argumentamos que, como “seres integrais”, “filhos do universo” (MACHADO, 2013), o *orúkò* é uma poderosa reinvenção de manutenção de um conhecimento, notadamente iorubá relacionado ao nome e a sua capacidade físico, espiritual, medicinal e comunitária de por meio da palavra reiterar a interconexão do Ser com o Todo.

É no recolhimento, na feitura do *ìyàwó* o ativar dessa força espiritual que permite o transmutar e renascer de uma nova pessoa ou mesmo, o que faz uma pessoa tornar-se verdadeiramente uma pessoa. No acontecer da travessia existencial através da feitura, o *ìyàwó* recebe um *orúkò*, isto é, ganha um novo nome. Um nome ancestral que vem a restituir os nomes próprios de origem africana que ininterruptamente vem sofrendo tentativas de apagamento.

Em um mundo onde as palavras carregam o peso da herança colonialista que relega os nomes ao esquecimento. A perda do nome, condena o Ser do alvo da colonização a um *despedaçar* constante, posto que os “nomes ancestrais” guardam consigo segredos capazes de remontar à Unidade Primordial que tem na existência humana sua expressão física. Por sua vez, em um movimento contracolonial, o *orúkò* desde sua origem primordial, ao ser dito e vivido ousa a irromper contra a violência ontológica. Mais ainda, através de seu poder de encantamento e criação contracolonial, faz dessa travessia existencial ancestral um continuum. Do “não-ser” à elaboração e fundamentação dinâmica de um novo Ser. Da “inexistência” sentida e vivenciada pela violência colonial racista à busca pela constituição e afirmação de uma existência negra plena, cósmica e ancestral. Eis o mistério do renascimento de um “ser inteiro”.

2.3 Entre o “gesto de nomear” e a abertura para o autoconhecimento desde o orúkò

O baobá já existe em potencial em sua semente.
(Tierno Bokar)

Nos Candomblés a palavra barco costuma denominar o grupo de pessoas que “entraram para fazer santo” juntas, isto é, se iniciaram no culto e na tradição dos terreiros de Candomblé. Frases como “a casa está com barco recolhido” ou “tem barco recolhido na casa”, são comuns, mesmo quando há somente uma pessoa recolhida para fazer santo. E para onde será que esse barco conduz o *iyàwó*? Do ponto de vista filosófico, o que a ideia de *barco de iyàwó* teria a nos dizer sobre o processo de feitura, precisamente na relação entre orúkò, comunidade e autoconhecimento³⁸?

O antropólogo José Flávio Pessoa de Barros (1993), descreve o ritual da saída de *iyàwó*, conhecido também como “dia do nome”, como um ritual que revela um ser que, ritualisticamente, durante o processo de iniciação, se retraiu até sua “forma primordial” e que desde sua gênese vai assumindo uma “nova existência”. No seu entendimento, o processo de recolhimento vivenciado na feitura é capaz de provocar uma “grande transmutação”, uma mudança visceral e profunda do Ser. Conforme Pessoa de Barros, “ao se abrir a porta do *runkò*, no dia-do-nome, estamos pois, pela primeira vez, diante do resultado de um rito de passagem; de um processo cujo objetivo explícito consiste em transformar, no seu mais íntimo, o ser daqueles que lhe foram submetidos (1993, p. 87)”.

Dentro desse processo que tem a intenção de provocar mudanças tão profundas, a ideia de barco pode sugerir o sentido de uma jornada, de uma travessia existencial que tem seu início com a feitura. A possibilidade de recomeçar desse novo ser que aparentemente sou eu, mas que ao mesmo tempo já não o é mais. Nesse sentido, a noção de barco de *iyàwó* pode indicar sobre o despertar para um novo caminho de experimentação e constante descoberta acerca do *iyàwó* que acaba de (re)nascido. Um Ser em seu lançar-se sobre o desconhecido, que se faz conhecer na medida em que conduz e é conduzido pelo barco no desvelar dessa experiência que é a sua própria existência.

³⁸ A percepção sobre como o termo “barco de *iyàwó*” poderia dimensionar a ideia de uma travessia para dentro de si, tem ecos na concepção de barca presente na filosofia kemética (antigo Egito) que a compreende como um signo da travessia pelo mundo em busca de si. De acordo com Renato Nogueira, “o termo barca circunscreve ideias como experimentar, degustar, testar o gosto e participar de uma experiência que não seja ordinária. A barca carrega a ideia de que a travessia é uma experimentação. Ou ainda, a possibilidade de fazer um novo caminho, ou ainda, percorrer o mesmo destino para compreender, aprender e ensinar” (2013, p. 149).

A ideia de barco como símbolo de uma travessia existencial, coloca a dimensão do conhecimento como um processo, um caminho que precisa ser realizado. A “grande transmutação” iniciada na feitura demarca o início de um novo, que em princípio, se é dinâmico, aberto e marcado por íntimas descobertas que vão equilibrando e expandindo o Ser daquele que é feito de Orixá. É um novo ser que se descobre sendo, vivendo, aprendendo e observando a si mesmo e a comunidade à sua volta por meio de um entrelaçar que coloca o ser e a comunidade como partes indissociáveis umas das outras. Nas palavras de José Flávio Pessoa de Barros (1993, p. 92),

A finalidade da iniciação é tornar possível a consonância tanto desses fragmentos com suas matrizes arquetípicas do òrun (divindades e ancestrais), quanto dos fragmentos uns com os outros. A carreira iniciática é, assim, uma progressão que, partindo da pessoa como realidade múltipla e folheada, busca constituí-la, ao final, como unidade integrada e estável.

No que se refere ao termo barco e sua relação com a feitura, Vanda Machado sinaliza que

Os feitos de santo se fazem em barcos. Chama-se barco o grupo de iaôs feitos de uma só vez. Nesse tempo de feitura, a pessoa e a natureza são uma coisa só. Daí que a terra, a água e as folhas instituem a relação tanto do corpo físico como espiritual que renasce para outra vida (2013, p. 96).

Se são em barcos que as pessoas são feitas de santo, a ideia de barco durante a feitura, não parece algo que deva ser tratado como circunstancial. Faz parte do processo de feitura no Candomblé “embarcar” e assim iniciar um processo de renascimento para outra vida. Mais ainda, sendo a feitura realizada a partir de uma concepção que considera que o seu acontecer ocorre em um barco, pode-se inferir que esse renascer pressupõe o estabelecimento de uma viagem, um percurso a ser navegado. Sendo assim, que tipo de viagem e para onde ela pode levar a pessoa?

Primeiro, sendo os terreiros elos de continuidade negroafricana na diáspora, a noção de *barco de iyàwó* pode igualmente se relacionar com a travessia de retorno mítico-ancestral ao próprio continente africano. O barco, assim como o oceano, como marcas de uma memória da escravidão viva dentro dos terreiros, que na feitura, é “enfeitiçada” no sentido contracolonial do termo, potencializando a percepção do recolhimento como renascimento de um Ser-Orixá para uma nova vida em um território marcado pela luta contra a colonização. É salutar compreender o *barco de iyàwó* como um signo da travessia existencial para dentro de si, em um navegar que se é coletivo, pois o tornar-se ocorre dentro e através de uma comunidade na diáspora que se pensa e se vive negra.

Segundo que, ao adentrar nesse “tempo de feitura”, o *iyàwó* se dispõe a desnudar-se, fazendo morrer a pessoa que se pensa ser, para então poder estabelecer relações profundas com os princípios que permitem o acontecer de sua própria existência. Há um retraimento do Ser que se instaura nesse “tempo de feitura”, fazendo dessa viagem no *barco de iyàwó* uma experiência singular e coletiva onde corpo físico e espiritual, pessoa, comunidade e natureza, são sentidas e vivenciadas numa relação de unidade com tudo que há.

Em cada dia, em cada tempo, acontece o que tem que acontecer. No tempo certo, numa hora certa, toda ancestralidade se disponibiliza para acolher os novos filhos que compõem o barco. Diante da aproximação do momento esperado, vai aflorando, gradativamente, o mistério da essência de cada um (MACHADO, 2013, p. 114).

Aquele que vem a renascer, tem a oportunidade de sentir sua nova vida brotando da comunidade que a reconhece como filha e coletivamente a gesta no roncó, o “útero comunitário” (MACHADO, 2013) do terreiro. É um voltar para dentro do útero ancestral, é um sentir e se perceber abraçado pela comunidade dos viventes no *àiyé* e pelos “viventes” do *orún*. Nessa disponibilidade de acolher os novos filhos da comunidade que iniciam a “viagem ancestral”, a feitura inaugura a possibilidade de restituição de laços familiares, comunitários, espirituais, ancestrais, culturais, outrora rompidos. A jornada existencial do Ser feito de Orixá, tem o seu início e continuará enquanto viver no *àiyé* em um movimento que inspira o desbravamento de seus mistérios mais profundos. Nas palavras de Vanda Machado (2013, p.18), “das aprendizagens da iniciação, portanto, é que se cria a relação com o mundo das forças que animam a vida e que, pouco a pouco, conduzirão este ser ao autoconhecimento e a condição de guardião do mundo vivo”.

Em meio a esse renascimento, o adulto se faz criança e assim, desde um modo de vida negroafricana, tem um mundo a ser sentido, apreendido, experimentado e conhecido. Dito isso, é oportuno frisar qual o entendimento que aqui estamos atribuindo a noção de criança implícita a este fazer-se criança no “tempo de feitura”.

Compreendendo que os conceitos de criança e de modo mais amplo, o conceito de infância são polissêmicos, com abordagens distintas, a ideia presente neste trabalho criança baseia-se nas percepções das sociedades tradicionais negroafricanas. De acordo com o filósofo wanderson flor do nascimento,

Esta percepção [nas sociedades tradicionais africanas] vincula as crianças não com um futuro, mas com o passado e o presente, o que faz com que a própria experiência seja toda projetada para a compreensão de um passado e de um presente que nos faça, hoje, saber quem fomos e quem somos e, a partir desse somos fazer outras coisas, potencialmente, no porvir (2020, p. 56).

Considerando essa percepção negroafricana que vincula a criança ao passado e ao presente, o tornar-se criança através do processo de iniciação no Candomblé, implica entender que este mundo a ser desvelado pelo recém-iniciado está intimamente ligado ao passado ancestral. Passado que vem a tornar-se vivo e presente por meio da criança que, em sendo criança, configura-se como expressão da ancestralidade. Ao renascer, o *ìyàwó*, compreendido e educado por meio dessa noção de criança, realiza uma abertura para uma experiência de aprendizado e criação de si mesmo não a partir de um vazio e muito menos de uma inexistência capaz de reiterar a zona do não-ser, mas desde um pertencimento a uma comunidade-terreiro. Como uma criança, o renascido realiza sua trajetória dentro do *barco de ìyàwó*, pleno de potência para vir a ser no porvir através de sua “inexorável relação entre comunidade, natureza e ancestralidade” (Ibidem, p. 53).

Sendo assim, na tentativa de confluir com certa dimensão negroafricana de criança para refletir sobre o próprio processo de renascimento decorrente do “tempo de feitura”. É necessário destacar de modo mais direto o papel da história, da memória e da ancestralidade na sua relação com a potência criativa da infância. Conforme Flor do Nascimento (2020, p. 59),

Se para o ocidente, esquecer é uma condição para poder criar, para livrar-nos do ressentimento mortificador, para as perspectivas tradicionais africanas é apenas através do reavivamento da memória que se pode impedir que algumas pessoas sejam feitas de camelos servis. A proposta aqui não é de uma vida ressentida, mas de uma vida que possa reinventar, desde o já feito, outras possibilidades não mortificadoras³⁹.

Relacionar a possibilidade de criação de uma nova existência, como um processo decorrente do renascimento para o Orixá, com a ideia de “reavivamento da memória” no lugar do esquecimento como pré-condição para o surgimento do novo. Implica em pensar o *ìyàwó* como esse Ser renascido que encontra-se retomando os rumos de sua trajetória desde as experiências de quem veio antes. Ao invés do ato de esquecer e do deslumbre com o futuro, o fazer-se criança numa percepção negroafricana, está interessado em um caminhar direcionado ao ato de lembrar quem fomos e quem somos, reintegrando a pessoa a uma dinâmica comunitária.

Uma vez percebendo-se como filho pertencente de forma integral a uma comunidade, como uma pessoa que retornou ao “útero ancestral” e desde essa gestação nasceu. A busca por conhecer a si dentro do *barco de ìyàwó* se dá por caminhos cujo o percurso se realiza

³⁹ Para fins de contextualização, é importante ressaltar que Wanderson Flor do Nascimento está dialogando com o texto “Das três metamorfoses”, primeiro discurso de Zaratustra de Friedrich Nietzsche.

num mergulho que, embora seja para dentro do íntimo da nova existência, acontece na relação com todos os elementos e seres visíveis e invisíveis do Universo.

Reiterando essa dimensão de uma gestação coletiva que pretende dar luz a uma nova existência na diáspora, Vanda Machado constrói uma imagem poética da feitura capaz de nos transportar para o local onde o espaço-tempo se contrai e o mistério do renascimento se faz e se refaz no limiar da coexistência de mundos. Segundo Machado,

O pilão bate como batidas de coração. Uma batida maior e outra batida menor. Impossível esquecer desse som e da magia das folhas que exalam do pilão aromatizando a casa de Oxalá. Casa mãe que nos acolhe do nascimento à morte. Enquanto seres biológicos, somos criados com a cabeça bem junto ao coração da mãe. O primeiro som que escutamos na vida parece com o som do pilão. Também enquanto nos preparamos para a nossa reexistência negra, somos confortados pelo pulsar do coração da mãe comunidade. O som que se repete, cadenciado no silêncio da casa, sinaliza a aproximação da viagem ancestral. Está chegando a hora. Mães e pais pequenos, todos os mais velhos e também os mais novos caminham de um lado para o outro juntando peça por peça os inúmeros elementos necessários para ajudar nascerem novos filhos (2013, p.115).

Diante desse mistério que permite o coexistir, o *orúkò*, por ser um elemento constitutivo do *ìyàwó*, evoca em seu dizer os elos ancestrais, espirituais, comunitários e cosmológicos que atravessam, conformam e localizam o novo Ser renascido dentro do terreiro. Ele expressa a consubstanciação de uma gestação comunitária e espiritual que no seu gestar, precisa fazer morrer para que o novo Ser possa renascer por meio do útero ancestral. O *orúkò* recebido e anunciado pelo Orixá no dia da saída de *ìyàwó*, é resultado de uma jornada existencial, espiritual e comunitária que faz do processo de nomeação um gesto poderoso carregado de sentidos e valores sociais, culturais, espirituais e de cura que vem a ocupar um lugar de importância na vida do recém iniciado.

Pensando o recém iniciado como uma espécie de recém-nascido, talvez um “recém renascido”, ou mesmo, usando o termo endógeno ao terreiro, o recém-feito; é interessante aproximar a dimensão do *orúkò* com a dinâmica e percepção acerca da nomeação de uma criança conforme a cosmopercepção negroafricana, precisamente a iorubá.

Na elaboração de sua reflexão sobre as possibilidades de se pensar uma infância a partir de repertórios culturais e filosóficos africanos, wanderson flor do nascimento (2020), sublinha o valor existente no “gesto de nomear” de uma criança recém-nascida. De acordo com flor do nascimento

Há uma grande importância no gesto de nomear uma criança para as sociedades tradicionais africanas, sobretudo as de línguas bantas e iorubá. Nomear é situar a criança em seu trajeto histórico e inseri-la na marcha que fará com que ela se conecte com a história de quem lhe antecedeu. O nome é

sempre escolhido pela comunidade e se refere às expectativas que a comunidade tece sobre como a pessoa recém-chegada ocupará seu lugar na história da comunidade. Os iorubás chamam de *Ìkómójáde* ao processo de nomear as crianças, de situá-las no contexto da comunidade, com o ‘objetivo de identificar a existência formadora da criança’ (Silva, 2015, p. 90). Nomear uma criança é situá-la em uma ontologia relacional, reconhecendo sua pertença ao grupo e à realidade, dando seguimento a uma história que lhe precede.

Diferente do Brasil cujo nome de uma pessoa é formado por prenome e sobrenome, na cultura iorubá essa estrutura será formada em síntese por *àbísò* (nome pessoal), *oríkì* (nome de louvor) e *orílẹ̀* (denominação totêmica, linhagem familiar) e em alguns casos *àmútòrunwá* (nome trazido pela criança do outro mundo) (OYEWÙMÍ, 2016; AKINRULI, 2020). Esses nomes são “escolhidos” considerando elementos como por exemplo: as circunstâncias de nascimento, como foi o período de gestação e o parto; a devoção familiar, atributos desejados a criança, a sua predestinação e a linhagem. Mais ainda, dentro de um contexto tradicional o recém-nascido receberá publicamente seu nome - considerando todos esses elementos - dentro do ritual do *ikómójáde*, a cerimônia de nomeação dos bebês. Essa cerimônia é geralmente presidida pelo babalaô (sacerdote de Ifá) que, por sua vez, já consultou o oráculo de Ifá acerca dos caminhos do recém-nascido.

Segundo Samuel Ayobami Akinruli e Luana Carla Martins Campos Akinruli,

O *ikómo* é a faceta coletiva do processo de nomeação que se inicia anteriormente: no cenário tradicional, a criança é levada ao babaláwo no terceiro dia de nascimento para uma consulta (*esentayé*). Nesse ritual os pés da criança são colocados no pó de adivinhação (*iyèrè osùn*) usado pelo babaláwo sendo ditados diversos *odùs* do Ifá, de modo a ser revelado o que está prescrito para a criança, os desafios e suas missões. Sacrifícios podem ser oferecidos se prescritos, e todas as proibições dadas devem ser aderidas fielmente. Dessa forma, o caminho da vida daquela criança passa a ser conhecido pelos pais (2020, p. 282).

Como vimos, num contexto tradicional, o iorubá pode receber três ou mais nomes e cada um deles tem motivos específicos para existir. Nesse exercício de aproximação e diálogo entre a diáspora e o continente africano, a indagação que suscito é: não poderia o *orúkò* ser pensado como a expressão de *àbísò*, *oríkì*, *orílẹ̀* ou *àmútòrunwá* ou mesmo um nome que se caracterizaria como uma forma de preservar em si o sentido e potência contida na estrutura tradicional dos nomes? Em outras palavras, o *orúkò* seria a maneira encontrada de ao mesmo tempo identificar a pessoa e a partir dele louvar e saudar o seu Ser e sua própria origem ancestral e/ou Orixá familiar e desse modo, situar o novo recém-feito na trajetória histórica, política e existencial de quem lhe antecedeu.

A nomeação é um ato social cuidadosamente pensado e realizado no contexto tradicional africano. A autoridade de nomear seres e objetos, além de verbalizar uma descrição e uma experiência no mundo, registra a consciência da existência de algo ou alguém. A nomeação é, portanto, uma parte fundamental dos atos sociais, o que inclui a eficácia do poder da fala sobre a experiência de vida dos sujeitos, o que se não determina, influencia a conformação de sua identidade. A individualidade de um sujeito, sua personalidade, os papéis sociais e as categorias que deve representar podem estar consubstanciados em seu nome pessoal, algo que é inseparável de sua pessoa e que pode até chegar a exprimir a alma do indivíduo (Ibidem, p.281).

Portanto, infere-se que assim como o gesto de nomear tem sua grande importância por situar, localizar a criança no lastro histórico de seu povo, expressando a continuidade ancestral, assim também seria o efeito de receber um *orúkò* - por meio do “tempo de feitura”. E mais, sendo a diáspora atravessada pelas tentativas de destruição dos sistemas de referência negroafricano, o *orúkò* assumiria uma importância ainda maior, pois, como se argumenta nessa dissertação, o ato de nomear, bem como o nome ancestral, carrega em seu processo de fazer, dizer e viver uma força contracolonial. Nessa perspectiva, no gesto de nomear, subjaz também o caminhar que reafirma através das comunidades-terreiro a “resistência ontológica” dos povos africanos na diáspora.

Mãe Stella de Oxóssi, no seu livro *Provérbios* (2007), apresenta uma série de provérbios (owes) iorubás que a ialorixá aprendeu no decorrer de sua vida como filha de santo e ialorixá do Ilê Opo Afonjá. Dentre os provérbios registrados no livro, há dois que versam especificamente sobre os nomes próprios. O primeiro diz assim: “oculta o seu segredo ao seu amigo e o seu nome ao seu inimigo”. O outro provérbio fala que: “no seu (ou seus nomes) encontra-se uma das chaves do mistério da sua existência”.

Ambos os provérbios indicam uma concepção onde o nome tem uma relação intrínseca e profunda com o Ser da pessoa. Ocultar seu nome ao seu inimigo para que ele não tenha força e conhecimento para te atingir com algum mal. Ocultar seu nome é ocultar a força vital, o axé, o *emí* que geraram as condições primordiais para a vida acontecer. Em suma, no ato de ocultar, encontra-se um dos mecanismos de proteção da pessoa e da comunidade. Naquilo que oculta, talvez se busque, portanto, resguardar e preservar o que há de mais valioso das tradições negroafricanas.

Confluindo com Mãe Stella de Oxóssi, o filósofo Eduardo Oliveira em sua reflexão sobre o sentido dos nomes numa perspectiva negroafricana aponta que “o nome não é a expressão de uma razão comunitária. O nome é antes disso, a expressão de um mistério

comunitário e divino”⁴⁰. Nesse sentido, o nome coloca em discussão a constante relação entre o visível e o invisível, entre espírito e matéria, entre os seres do àiyé e os seres do Orun. Ele manifesta essa cosmopercepção que organiza a existência a partir do princípio de complementaridade entre todos os seres e planos que perfazem a Unidade Primordial. Pensar o *orúkò* desde essa perspectiva, é abrir-se para a possibilidade de compreender os nomes próprios de origem africana como expressões de uma filosofia cujo espiritual e material, visível e invisível, assim como passado, presente e futuro se interpenetram e se co-criam dinamizando o próprio Existir.

Buscar decodificar o mistério da existência contida nos nomes, não estaria relacionado às possibilidades de acessar o vasto universo acerca de quem se é ou acerca de quem pode-se tornar? Em outras palavras, *orúkò* não seria uma chave ancestral-comunitária que levaria a pessoa a conhecer os caminhos que podem ou espera que sejam trilhados sob a “terra” fertilizada pelas tradições negroafricanas? Chave de acesso que permitiria fazer germinar o crescimento e abundância na vida da pessoa que recebeu o *orúkò*.

Como Palavra nascida de uma parte do próprio mistério da Criação de Olodumare,⁴¹ o *orúkò* emana as vibrações cósmicas que constituem e singularizam o Ser criado. Em seu dizer o *orúkò* faz despertar a força vital e espiritual dos Orixás que habitam ao corpo-santuário de seu filho, sendo o nome fragmento também desse mistério que é o próprio Orixá. Quando alguém, por exemplo, diz Odé kayòde⁴², abre-se um canal que sintoniza o visível e o invisível fazendo emanar o axé e vibrar a força criadora que a criou e a cria a todo tempo, tornando-a criatura e criadora da própria existência. Nome que condensa e conduz o axé, que em se vibrando, o faz a partir desse encontro de elementos primordiais da natureza que o próprio Ser-ìyàwó, ao receber o seu *orúkò*, agem como forças cósmicas que podem embalar, fortificar, abrir e indicar caminhos à existência.

Em uma das narrativas míticas iorubá sobre o nascimento do Orixá Exu no àiyé e a sua expansão no òrún, presente no livro *Os nàgô e a morte* (2012), de Juana E. dos Santos, encontra-se uma relação entre a criança recém nascida e o nome escolhido.

A história conta que, nas remotas origens, Olodumare e Orisanlá estavam começando a criar o ser humano. Assim criaram Èṣù, que ficou mais forte, mais difícil que seus criadores [...] Foi então que Orunmilá, desejoso de ter um filho, foi pedir um a Orisanlá. Este lhe diz que não havia acabado o trabalho de criar seres e que deveria voltar um mês mais tarde. Orunmilá insistiu, impacientou-se, querendo a qualquer preço levar um filho consigo

⁴⁰ Essa citação foi retirada da arguição feita na banca de qualificação dessa dissertação, realizada no dia 24 de novembro de 2022.

⁴¹ um dos nomes atribuídos ao Ser Supremo dos iorubás

⁴² *Orúkò* de Mãe Stella de Oxóssi

[...] Orunmilá deveria colocar suas mãos em Èṣù e, de volta ao àiyé, manter relações com sua mulher Yebiírú, que conceberia um filho. Doze meses mais tarde, ela deu à luz a um filho homem e, porque Òṣàlá dissera que a criança seria Alágbára, Senhor do Poder, Orunmila decidiu chamá-la Elégbára. Assim, desde que Orunmilá pronunciou seu nome, a criança, Èṣù mesmo respondeu e disse: mãe, mãe, eu quero comer [...] (DOS SANTOS, p. 146).

O texto acima é o início de um itan bastante conhecido dentro dos terreiros de Candomblé, especialmente de tradição Ketu, no qual Exu, ao nascer, diz a sua mãe estar com fome. Conta-se que para saciar a fome de seu filho Yebiiru, começa a dar-lhes de tudo que existe no àiyé para Exu comer. Após se alimentar de tudo, e mesmo assim seguir com fome, Exu diz querer se alimentar da sua própria mãe. Por ser uma narrativa extensa, vale sublinhar apenas, que Orunmilá, após fazer oferendas, conseguiu impedir que Ele também fosse devorado e assim, negociar a restituição de sua mãe e de todas as outras criaturas e seres que Exu havia comido para saciar a sua fome.

Essa breve contextualização acerca do itan, tem o propósito de ressaltar o caráter relacional entre o *orúkò* de um ser e quem a pessoa potencialmente pode vir. A escolha do nome de seu filho, advém do conhecimento dado por Oxalá de que a criança seria *Alágbára*, o Senhor do Poder. Foi esse conhecimento sobre seu filho, antes mesmo de seu nascimento, que determinou a escolha do nome de *Elégbára*, que segundo Bàbá King (2015) pode significar: “aquele cujo poder salva; Poderoso; Aquele que concede poder ao homem para que seja bem-sucedido”. Há uma correlação entre o conhecimento que Oxalá revelou para Orunmilá sobre o Ser que nasceria do ventre de sua esposa *Yebiiru* e o próprio nome que a criança recebeu.

O nome *Elégbára* reflete a grandiosidade e importância de Exu no sistema cosmológico iorubá. Versa sobre um ser criado extremamente forte, o ser “mais forte que seus criadores”. É tão certo de sê-lo que foi capaz de engolir todos os seres, inclusive a sua mãe. Nessa perspectiva, a escolha desse nome aponta para a existência de um conhecimento acerca do efeito da força dos nomes próprios e o entendimento de que um “bom nome”, pode invocar e potencializar o despertar das energias que compõem um recém-nascido.

Refletindo sobre o lugar que Exu ocupa no sistema cosmológico como princípio dinâmico e princípio da existência diferenciada, Juana dos Santos traz elementos que sintetizam, de alguma forma, aquilo que o nome dado por seu pai Orunmilá é capaz de captar e dizer. Conforme a autora,

Essa capacidade dinâmica de Èṣù que tanto permite a Şangó lançar suas pedras de raio como a Òsáyìn preparar seus remédios, esse poder neutro que permite a cada ser mobilizar e desenvolver suas funções e seus destinos, é

conhecido sob o nome de agbára. Èṣù é o Senhor-do-poder, Elégbára, ele é ao mesmo tempo seu controlador e sua representação (DOS SANTOS, 2012, p. 144)

É seu nome como um desvelar das próprias dimensões de Exu. Ao ser nomeado por Elégbára, a criança passa a reconhecer a si mesmo em sua trajetória no *àiyé*, sendo o seu nome um apontar dos caminhos sobre quem pode tornar-se. Nesse sentido, é de se destacar a importância que o ato de pronunciar o nome ocupa nesse mito. Foi após Orunmilá pronunciar o nome de Exu, que a criança responde e inicia sua jornada no *àiyé*. É o dizer o nome, é a ação de emití-lo enquanto palavra falada que realiza o movimentar das vibrações cósmicas. É sua pronúncia que permite o nome ser atuante, com poder de criar e dar vida ao que é dito. Segundo Juana dos Santos (2012, p. 48 - 49), “cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante”. Ao pronunciar *Elégbára*, Orunmilá desperta e insufla na criança o axé que a constitui, animando-a, de maneira quase que abrupta, e fazendo com que seu filho, ao receber seu nome, manifeste sua vida no sentido criar as formas de vivê-la abundantemente.

Acerca do ato de ingerir sua mãe, é interessante salientar que na análise de Juana Elbein dos Santos (2012) sobre esse itan, *Yebìiru* faria alusão à mãe-símbolo do “ventre-continente da humanidade”. É uma dos caminhos analíticos que leva a autora a fazer essa interpretação é também o seu nome. Segundo Dos Santos, o nome *Yebìiru* seria *yé+bi+irú*, qual seja, “mãe que dá nascimento a filhos de todo tipo”. Essa consideração do nome em sua análise, reitera a importância da nomeação no que tange a busca em se conhecer algo ou alguém na profundidade de seu Ser. Nesse sentido, o *orúkò* compreende um dos elementos que permitem ativar aquilo que já existe em potência em *èniyàn*, o ser humano.

Seguindo os caminhos com Mãe Stella de Oxóssi, no seu livro *A ialorixá e o Pajé* (2018), a autora constrói uma história, baseada em suas memórias de encontros entre ela e um pajé, vividos no período em que a ialorixá atuava como enfermeira. O livro é construído a partir da troca de conhecimentos medicinais sobre as ervas e suas espiritualidades entre os dois personagens, além outras sabedorias afropindorâmicas.

A certa altura do livro, a narradora, que é a própria ialorixá, lança a seguinte conclusão: “ambos aprenderam e ensinaram um ao outro, mas também riram muito. Afinal ela era Odé Kayòde - o caçador que traz alegria”. Esse pequeno trecho, quase que perdido ali em meio aos diálogos entre as duas importantes referências das tradições afropindorâmicas, coloca em questão a relação entre o *orúkò*, o significado da palavra e as supostas características que advém do Ser. Esse pequeno trecho indica uma cosmopercepção na qual

os significados do *orúkò* expressariam a própria maneira de existir no mundo que, aparentemente existe em potencial no Ser.

O fato da ialorixá ser nomeada como “o caçador que traz alegria”, a permite esperar que sua convivência com outra pessoa, produza na relação, momentos em que a alegria se faz presente e contagie o ambiente. Mais ainda, seu nome aponta as origens ou a força que produz essa alegria. É o caçador que a traz, mas não qualquer caçador. É Oxóssi, seu Orixá de cabeça. Esse conhecimento, portanto, diz sobre o Orixá que a constitui, mas também evidencia a concepção de que o nome de um Orixá forma e em última instância é a pessoa. O *orúkò* é o nome do Orixá e é igualmente o nome da pessoa que a recebeu, moldando um entrelaçar entre esses seres - humano e Orixá - que compõem o *orín àiyé*.

Considerando a eficácia do poder da palavra viva, o nome como condutor de axé, manifesta o axé próprio de cada Ser, que ao mesmo tempo exterioriza o axé de Olodumare e de seu Orixá. Como detentor desse poder de criação e realização característico da palavra, faz do nomear um processo que busca potencializar características desejadas, reiterar princípios comunitários e assentar a força espiritual primordial no novo Ser renomeado. Receber por nome ancestral, o nome de ou uma característica fundamental de seu próprio Orixá e, sabendo que o *orúkò* é uma parte constitutiva da pessoa, coloca o *ìyàwó* diante de um componente que o permite fazer memória da totalidade que configura sua existencialidade.

Ao mesmo tempo, o nome em se revelando, lança o renomeado numa jornada ancestral para dentro de si, que é mistério. Sendo o *orúkò* uma partícula do Orixá que é dado pelo mesmo, em meio ao processo de grande transmutação do ser, o novo nome resguarda dimensões da grande criação relacionadas a morte e a vida. Se do ponto de vista religioso, a feitura enseja ritos que fazem o neófito, o *ìyàwó* nos termos do terreiro, morrer simbolicamente e renascer como criança para o Orixá e para aquela comunidade. Em um sentido filosófico, a feitura de uma *ìyàwó* coloca questões relacionadas ao mistério da origem da vida, do viver, da morte, do morrer, assim como do nascimento e, por conseguinte, do ato nomear, uma vez que se segue ao nascimento o gesto de nomear daquele que vem a nascer.

O importante filósofo congolês Théophile Obenga dirá que “o ato de proferir um novo nome é um ato de criação” (OBENGA, 2004, p. 20). Ato de criação que acontece a cada *ìyàwó* feito dentro de um terreiro de Candomblé que, ao receber um novo nome, permite a divindade não apenas proferi-lo, mas também fazer da criação um mistério comunitário que interconecta todas as pessoas que testemunham esse ato, sobretudo as que já renasceram desse mesmo mistério. A nomeação é parte do fundamento da criação que dinamiza a vida e que se é mistério pois escapa ao controle, a capacidade humana de mensurar, materializar e

tornar palpável. Se é mistério naquilo que é possível se sentir, mas não explicar, naquilo que se sabe existir, mesmo não podendo comprovar, porém que se faz certa diante de um viver aberto ao encantamento do Existir como filho e continuidade dos elementos cósmicos. Na parte que o nome não consegue expressar em seu dizer e seguindo os caminhos deixados por aquilo que o nome é capaz de manifestar, e não somente, mas é capaz de evocar e ativar em seu dizer, potencializa a jornada ancestral em busca dos mistérios que fazem o seu Ser existir desde sua criação.

De acordo com Mãe Stella de Oxóssi, ao analisar a palavra *orúkò*

É possível compreender que o nome clareia os mistérios: *oru* = a noite, no horário entre 24 e 5 horas; *ko* = emitir lampejos de luz. Os vários significados dos nomes de um *Iniciado nos Mistérios* lhes são, gradualmente, revelados. A depender do grau de conexão que o Iniciado conseguiu instituir com o Sagrado, ele é agraciado com a REVELAÇÃO do VERDADEIRO significado de seu nome, que é a senha usada na Grande Travessia, denominada morte[...]

Tanto no mundo chamado sagrado quanto no profano, um mesmo nome tem vários significados, sendo que cada um deles apresenta uma característica da pessoa ou do objeto em questão (2021, p. 24)

Partindo de uma reflexão etimológica da palavra *orúkò*, Mãe Stella encontra na própria constituição da palavra indicativos que a levam a *ialorixá* relacionar o nome de uma pessoa a sua existência. Todavia, a autora reconhece que a possibilidade de conhecimento está por um lado ligado à necessidade de se “iniciar nos mistérios”, ou seja, de se recolher para feitura e por outro, a imersão e conexão da pessoa iniciada no próprio mistério que se é sagrado e espiritual. Ao que parece, naquilo que o *orúkò* não expressa, habita outros sentidos e significados íntimos acerca do novo *ìyàwó* que passa a existir. Com isso, Mãe Stella de Oxóssi, aponta para a importância da jornada ancestral da qual a pessoa é convidada a realizar em direção ao conhecimento da tradição de sua comunidade terreiro. O grau de conexão, nesse sentido, tem a ver com a capacidade do *ìyàwó* de embarcar na travessia existencial na busca por se alimentar e refletir sobre o sagrado que se materializa na experiência do sentir, viver e fazer negroafricano do terreiro.

Quanto mais fora do “trem descarrilhado” (NOBLES, 2009) mais firme no navegar dentro do *barco de ìyàwó*⁴³. Quanto mais firme e inteiro dentro do *barco de ìyàwó*, mais interconectado pode-se estar à trajetória existencial ancestral, cujo os *orúkò*, resguardam

⁴³ Referência a metáfora do descarrilhamento de Wade Nobles. De acordo com o autor “a escravidão controlada por árabes e europeus resultou num grande descarrilhamento na trajetória do desenvolvimento africano [...] O caminho do desenvolvimento africano em termos de socialização, vida familiar, educação, formas de conhecer a Deus, padrões de governo, pensamento filosófico profundo, invenções científicas e técnicas foi descarrilhado pela invasão estrangeira” (NOBLES, 2009, p. 283-284).

mistérios sobre possíveis caminhos em direção ao equilíbrio. Através dessa experiência negro africana do viver, *orúkò* conduz ao autoconhecimento e a própria relação de *èniyàn* com a totalidade da existência.

CHEGOU A HORA DE CANTAR PARA SUBIR OU CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se não fosse o Candomblé, realmente a gente não estaria aqui.
(Pai Dário d'Ossaim)

As palavras gestadas e paridas no decorrer desta dissertação expressam o desejo da pessoa que as escreve de pensar sobre as contribuições políticas e filosóficas que as religiões de matriz africana têm a oferecer ao mundo e, em particular, às pessoas negras. Esse trabalho reflete o anseio do autor de produzir um tipo de conhecimento filosófico que ajude a sedimentar um imaginário positivo sobre os povos e comunidades de terreiro.

Diante de um recrudescimento do racismo religioso no cenário brasileiro, as reflexões que foram embaladas por toques de atabaques e dançar dos Orixás, tiveram como horizonte construir uma pesquisa que evidencie a importância do pensar filosófico desses povos e comunidades. Importância tanto no que concerne à reelaboração do próprio sentido da vida, quanto da perpetuação e constante (re)criação de formas para manter a humanidade das pessoas negras em diáspora. Importância relacionada à capacidade de preservar e transmitir modos de vida negroafricano e de recorrer aos seus “sistemas de referência” para reinventar possibilidades para seguir forjando estratégias para resistir e (re)existir.

Assumindo o enunciado de que as comunidades-terreiro são territórios epistemológicos e políticos de matriz africana, buscou-se elaborar uma investigação acerca dos *orúkò* e do processo de nomeação preservados nos terreiros. Procurou refletir sobre a experiência negroafricana de perda dos nomes próprios, bem como teve o intuito de aprofundar os sentidos contidos na preservação dos “nomes ancestrais” dentro dos terreiros à revelia da violência do colonialismo, escravismo e racismo. Além disso, almejou conectar essas reflexões com as discussões políticas acerca da retomada do uso de nomes africanos por pessoas negras na diáspora.

A partir da indagação de qual seria a relevância política e filosófica dos nomes próprios de origem africana, evidenciou o grau de violência subjacente à perda dos nomes próprios durante o sistema colonial cristão escravista. Realizou um exame sobre os sentidos e significados dos nomes de acordo com a própria concepção de mundo das pessoas que tiveram seus nomes retirados à força. Argumenta-se que longe de ser um elemento circunstancial diante do horror da escravidão, a perda dos nomes próprios fez parte de uma política sistemática colonialista que visava deslocar e reduzir o Ser africano a “zona de não-ser”.

No decorrer de toda a dissertação, construiu-se um caminho reflexivo que assentou a perda sistemática dos nomes próprios de origem africana dentro da categoria de violência ontológica. Sendo o nome um dos elementos que vêm a constituir o Ser, pois é uma força que interconecta com a ancestralidade, as divindades, com a comunidade e as respectivas forças cósmicas que formam a totalidade da existência. A perda dos nomes próprios, sua impossibilidade de usá-lo fere não apenas a forma como se conhece e é conhecido socialmente, mas ao provocar essa ferida, realizada uma ruptura com aquilo que o faz o Ser existir como Ser em plenitude.

As reflexões promovidas pela filosofia contracolonial, de Antônio Bispo dos Santos, o quilombola Nêgo Bispo (2015; 2023), acerca do sistema colonialista eurocristão monoteísta brasileiro e o seu diagnóstico de compreender a “guerra das denominações” como um elemento característico da colonização, tornou-se central a pesquisa. A análise que Nêgo Bispo empreende sobre a lógica colonialista, o leva a formular a tese de que o povo eurocristão monoteísta tem como uma das grandes estratégias colonialistas: denominar para dominar. Nomear os povos afropindorâmicos para “adestrar”. Essa formulação faz com que Nêgo Bispo, proponha se apropriar da estratégia do inimigo de denominar como arma de defesa contracolonialista. “Enfeitiçar as palavras” coloniais, contrariando-as ao mesmo tempo que se lança na busca por potencializar palavras contracoloniais, avivando as nossas formas de nomear as nossas vidas e o mundo.

Seguindo essas reflexões e provocações contracolonialistas de Nêgo Bispo, infere-se que se por um lado, dentro desse contexto colonialista nomear é dominar, a capacidade de renomear a partir de nossos próprios termos pode significar libertar. Em outras palavras, o *orúkò* e as outras formas de (re)nomeação por nomes ancestrais é uma forma de imunização contracolonial. Carregar esses nomes pode significar ou vir a ser considerado um antídoto ao colonialismo e à cosmofofia. O *orúkò* pode ser pensado como uma forma de imunização para pessoas negras, posto que são denominações de origem africana, experienciada dentro dos terreiros, deslocadas do modo de vida eurocristão monoteísta e que, por sua vez, nasce de modos de vida contracolonialistas. Imunizante e antídoto a cosmofofia, considerada por Bispo como a grande doença da humanidade, na medida em que se originam e localizam o novo ser nomeado fora do modo de vida cosmofóbico que tem atentado de morte não apenas os povos afropindorâmicos, mas igualmente a natureza e os outros seres vivos no universo. Em suma, tomando como referência as análises e considerações da filosofia contracolonial a respeito do colonialismo, os nomes próprios, o *orúkò* resguardam dimensões dos territórios,

das noções de sagrado afropindorâmico e da cosmologia politeísta, fazendo da (re)nomeação uma arma contracolonialista.

Um outro elemento fundamental da filosofia contracolonial é sua concepção de ser humano como um “ser cosmológico”, um “ser integral” que devido sua cosmologia politeísta, experimenta a vida através de “relações cosmológicas”. Um ser que se é parte integrante da natureza e em sendo parte busca relações harmônicas e respeitadas com todos os entes que a compõem e, por assim dizer, compõem o “ser cosmológico”, o “ser diversal”. Apesar de não ser o foco da dissertação, é importante sublinhar que essa cosmopercepção presente no modo de vida contracolonial, não por acaso conflui com a concepção de ser humano, tal como compreendida dentro dos terreiros de Candomblé. Mas ainda, a noção de ser humano como um ser integral, “espiritual”, “cosmológico” conflui com as reflexões afrocêntricas e de outras referências dentro da filosofia africana. Essa consideração busca evidenciar que as discussões acerca da noção de *orúkò*, isto é, do nome de iniciado, bem como, as da retomada dos nomes próprios africanos, tiveram como base filosófica, essa concepção de ser humano. É essa dimensão que amplia e potencializa as reflexões acerca do sentido e significado dos nomes tradicionais africanos que a dissertação pretendeu indicar como o caminho a ser explorado.

As reflexões e análises realizadas por Molefi Kete Asante (2009;2014a; 2014b; 2019), acerca do movimento de retomada dos nomes africanos, emergem como um caminho reflexivo necessário para se pensar a relevância desses nomes dentro de uma perspectiva política-espiritual. Asante desenvolve uma reflexão que, de maneira assertiva, provoca a pensar sobre o que mudaria com a mudança de nossos nomes próprios de origem africana. Mudança aqui entendida em dois sentidos: a mudança decorrente da política sistemática de perda dos nomes, e a mudança provocada pelo processo de renomeação de pessoas negras.

Procurei compreender e dialogar com as obras de Molefi Asante que se debruçam direta ou indiretamente sobre a importância dos nomes. Dessa imersão foi possível depreender que é central não deslocar o processo político de recuperação dos nomes da percepção que o relaciona a restituição da agência negroafricana. O resgate dos nomes, numa perspectiva afrocêntrica, implica a mudança de comportamento, um processo de realocização, recentramento psicológico, político, histórico e epistemológico. A nomeação, portanto, vem a potencializar o movimento de viver e agir a partir dos recursos culturais e psicológicos de matriz africana. A mudança dos nomes, segundo o Asante, impacta na maneira como nos percebemos e como nos relacionamos com as outras pessoas e o mundo a

partir de uma localização centrada na experiência negroafricana. Recuperar os nomes é um elemento para a retomada da localização e agência negra.

Tentando ir mais profundamente, analisando e tecendo diálogos entre textos de Molefi Kete Asante, observa-se que essa dimensão política, que fica em evidência nos debates públicos, é melhor compreendida se a aproximarmos da dimensão espiritual que subjaz o debate promovido por Asante. Há uma conexão entre a noção de nome como uma ação que promove o recentramento da pessoa negra e o conceito de *ren*, oriundo da cosmologia kemética que também é desenvolvido pelo autor. *Ren* é uma palavra equivalente a nome e aparece com um conceito que estabelece o nome das pessoas como um elemento espiritual que constitui uma das dimensões da noção de humanidade para a filosofia kemética. *Ren* revela a ideia de uma força espiritual contida nessa palavra. Força capaz de preservar e proteger a “alma” da pessoa tornando-a existente, desde que a pessoa tenha feito uma jornada que promovesse a manutenção do equilíbrio cósmico.

O que nos interessa é a percepção de que a noção de nome parece assumir grande importância para a retomada da agência, pelo nome encontrar na filosofia e cosmologia de Kemet seu princípio político-espiritual. Nome como um elemento que vem a constituir política e espiritualmente o Ser, no sentido de que dentro dessa cosmopercepção o nome é uma dimensão espiritual que vem a formar o Ser, sendo uma palavra que no seu dito e não dito manifesta uma força espiritual condensada e compartilhada desde a nomeação.

A política aqui é entendida como os comportamentos e mudanças nas formas de viver da qual o ato de assumir e receber nomes de origem africana, numa perspectiva afrocêntrica se espera, deseja e acredita que o próprio nome potencialmente é capaz de estimular. Há uma relação de complementaridade entre o mundo visível e o mundo invisível onde o ato de nomear é parte e expressão. Em suma, a retomada dos nomes africanos por pessoas negras é uma questão política-espiritual.

É através dessa investigação sobre o sentido dos nomes ancestrais que se almejou analisar as possibilidades filosóficas que poderiam emergir dessa pesquisa. Ao buscar reconhecer e assumir o legado filosófico africano e afrodiaspórico dos terreiros, analisou as contribuições políticas e filosóficas que atravessam o debate acerca dos processos de nomeação e do valor dos nomes africanos, desde uma perspectiva das comunidades-terreiro.

Ao encarar o *orúkò* enquanto um problema filosófico, fomos investigar qual é o sentido que a Palavra tem para as sociedades de tradição oral. Isso porque havia uma hipótese de que a relevância dos nomes próprios para os africanos estava relacionada com a importância atribuída à noção de Palavra e, por conseguinte, ao ato de falar - a palavra falada.

A partir dos estudos de Amadou Hampâté Bâ (2010) sobre as sociedades de tradição oral do oeste africano, depreendemos que a Palavra tem uma origem divina, possuidora de poder de criação e, por conseguinte, um agente ativo de magia. Essas três dimensões nos são fundamentais para a compreensão da relevância dos nomes. Sendo o ser humano, *Maa*, receptáculo de todas as forças que emanam de *Maa Ngala*, o Criador, a força da palavra, sintetizada nestas três dimensões interdependentes, se configuram na palavra falada pelo ser humano. A Palavra é criadora de *Maa* e que em sendo fruto da simbiose das “forças cósmicas” preexistentes, torna-se dotado dessas forças, sendo capaz de emanar através da Palavra as forças que compõem o universo.

Essa noção de Palavra como uma força fundamental que emana do próprio Ser também está presente nos terreiros. Os conceitos de *emí*, axé e *qfò* circunscrevem a noção de Palavra dentro da percepção de força vital, poder de criação, agente de magia e criação divina. A palavra falada é compreendida como manifestação de *emí*, o sopro da vida, pois se é hálito que se mistura a respiração que, saindo da boca do Ser criado por elementos que preexistem a sua existência, exterioriza as suas forças cósmicas ancestrais. O ato de falar surge como uma potência criadora conectada à noção de axé, que é a força vital capaz de animar aquilo que se expressa, ativando aquilo que se fala. Seria nesse retraimento das palavras que o axé faz morada e que por meio do seu dizer carrega o poder de criação e realização.

Esse trabalho argumenta que são essas percepções acerca da palavra nas sociedades de tradição que fazem do nome e do “gesto de nomear” um ato extraordinário de fundamental importância para o novo Ser que (re) nasce, assim como para sua comunidade. O ato de nomear e o nome são expressões da palavra. O nome é a Palavra personificada no Ser. Dizer o nome de alguém é falar desde uma Palavra que é carregada de força ancestral e sentidos atribuídos aquela pessoa.

No que concerne ao *orúkò*, a compreensão acerca da palavra potencializa a maneira de refletir sobre o sentido do novo nome que o *ìyàwó* recebe. Assumindo como ponto de partida o ritual de saída do *ìyàwó*, o “dia do nome”, para pensar as implicações acerca do *orúkò*, buscou-se evidenciar a experiência vivenciada pelo povo de terreiro como lugar do qual se originou as inquietações filosóficas acerca do nome.

O fato de o Orixá trazer o nome, dizê-lo publicamente e como consequência do ato de falar o *orúkò*, muitas pessoas “feitas no santo” manifestarem seu Orixá, gerou no autor dessa dissertação a seguinte inquietação: este nome que toda pessoa iniciada recebe não pode ser simplesmente encarado como “nome de iniciado”. Deve haver algo de mais profundo, mais

significativo sobre o *orúkò* que possa ser pesquisado e refletido sob uma abordagem filosófica e assim, evitar incorrer no erro de desrespeitar o sagrado e os seus mistérios, que devem permanecer um mistério àqueles que não atravessaram o *màrìwò*⁴⁴.

Foi dessa maneira, que se iniciou a pesquisa tomando cada detalhe no dia a dia do terreiro como um fragmento de conhecimento acerca do que possa significar o *orúkò*. Logo, realizou-se uma investigação sobre a dinâmica cultural e os princípios filosóficos dos terreiros no intuito de relacionar os possíveis sentidos atribuídos aos nomes com a cosmopercepção que fundamenta e organiza os nossos territórios de matriz africana. Além disso, sublinha-se que essa pesquisa é reflexo da minha própria experiência com a iniciação e o como novo nome de origem iorubá, recebido através de minha comunidade-terreiro, impactou a minha vida.

A pesquisa realizada aponta o *orúkò* como um elemento fundamental na compreensão dos terreiros como organização política que tem na espiritualidade o fundamento que sedimenta e organiza toda a comunidade e as respectivas pessoas que passam a se perceber como família e filho de Orixá. Quando o *iyàwò* recebe um *orúkò*, há uma ruptura com o sistema colonial escravista cristão e com o racismo, no sentido de garantir a nomeação com “nomes ancestrais”, reiteradamente apagados no lastro da história colonial-moderna racista deste país. Se, como diz Vanda Machado (2013), a perda dos nomes provocada pelas políticas colonialistas significam uma “ruptura com a ancestralidade”. A possibilidade de retomar esses “nomes ancestrais” através da feitura de *iyàwò*, significa a restituição com a sua ancestralidade. Nesse sentido, possuir um *orúkò* é recuperar dimensões que configuram o sentido de Ser e Existir negroafricano preservado nos terreiros de matriz africana.

Conectar a história da escravidão e o horror que ela significa para pessoas negras com a história dos terreiros de matriz africana deslocado de uma perspectiva ocidental, exótica ou demonizante, permitiu desvelar a relevância dos seus processos de nomeação. Possibilitou compreender que o *orúkò* expressa uma cosmopercepção sobre o próprio sentido do Ser. Na medida que vai sendo tomado pelo *orúkò*, como quem vai sendo tomado por um Orixá, o nome vai ganhando uma dimensão ontológica que remonta a origem primordial e acaba por situar o *orúkò* no limiar entre mistério da criação e o Ser que preenchido pelo emí, ganha vida no *àiyé* - mundo visível.

⁴⁴ Atravessar o *màrìwò* como metáfora para se referir às pessoas que foram iniciadas na tradição e culto de Orixá. *Màrìwò* são as folhas da palmeira do Dendzeiro que são colocadas nos portões dos terreiros e demais portas e entradas dentro dos terreiros.

A relevância do *orúkò* parece habitar na sua capacidade de resguardar os mistérios da criação e do ser renascido. Ela é capaz de dimensionar a concepção de ser humano como um ser cósmico, um ser espiritual que, como tal, está interconectado a todos elementos visíveis e invisíveis, a todas as forças naturais, os ancestrais e os Orixás que fazem parte do universo. Sendo assim, sugerimos que o *orúkò* é carregado de uma potência que permite o sopro da existência de Olodumare, o *emí* e o axé dos Orixás manter-se num ritmo harmônico. Como fruto do renascimento, o *orúkò* resguarda a força espiritual e ancestral gestada no grande útero comunitário do terreiro. No seu dizer, o *orúkò* transmite e dinamiza o axé dessa palavra na existência, sendo capaz de ativar e evocar aquilo que o nome diz. Como palavra que passa a denominar intimamente a pessoa, o faz lembrar do compromisso com a comunidade, na medida em que este nome manifesta a conexão com o axé comunitário ancestral que o permitiu vir a renascer, a transmutar-se para uma nova existência aberta as descobertas e redescobertas sobre si e sobre o mundo desde um modo de vida negroafricano.

Nesse sentido de novas descobertas, em que medida o *orúkò* como fruto do “tempo de feitura”, pensado, gestado e evocado comunitariamente pelos seres que vivem e dinamizam a vida no terreiro poderia ou não revelar sobre o Ser e os seus caminhos?

Na pretensão de iniciar uma reflexão sobre essa questão, buscou-se evidenciar a importância do “gesto de nomear”, ou seja, o processo ritual da iniciação que reintegra aquele que está renascendo a comunidade e a sua dinâmica de vida cosmológica. Pretendeu ressaltar o ato de nomear e assim, situar o *orúkò* como um elemento que ao expressar o Ser do *ìyàwó* passa a ser uma das chaves de conhecimento sobre os mistérios que vem a ser ou pode se tornar a sua existência. A partir de uma jornada existencial junto a tradição de terreiro, naquilo que o nome revela, existem códigos que podem ser decodificados ampliando assim, as possibilidades de desvelar os mistérios que potencializam o Existir.

O caminhar reflexivo na busca por compreender as relações entre *orúkò* como uma abertura para o autoconhecimento teve a finalidade de dimensionar o quanto que o novo nome diz sobre a história, memória coletiva e ancestral. Além disso, situar o *orúkò* palavra que pode expressar o que aquela comunidade, divindade e ancestrais da qual tornou-se filho espera do novo membro. Ou mesmo, o como *orúkò* pode manifestar uma força, um ensinamento que o *ìyàwó* precisa para o realizar de uma jornada harmoniosa, plena e abundante no *àiyé*.

Caminhando para o fim e abrir-se para um novo começo, pois o tempo se é cíclico e, nesse movimentar, o final se instaura como o princípio de uma novo que será a continuidade criativa e inventiva do que já antecedeu, considera-se que esta dissertação abre um campo a

ser explorado no que tange ao sentido e significado dos nomes próprios de origem africana. Nesse sentido, compreendendo as religiões de matriz africana como esse solo da qual emergem reflexões filosóficas, essa dissertação acredita que existem muitos temas e questões ainda por serem levadas a sério como problemas filosóficos a serem enfrentados.

Assumir o *orúkò* como uma questão filosófica desde os terreiros de Candomblé, carregando o exercício filosófico de “tinta preta, macumbeira, quilombola e africana”, é também enfrentar o “epistemicídio”. É portanto, criar possibilidades para pluriversalizar a produção dos conhecimentos filosóficos e científicos⁴⁵.

Por fim, dizer que é uma dissertação que vem a compor a “orquestra ritual” que tem investigado o pensamento filosófico dos povos de terreiro e tem feito filosofia desde a experiência africana e afrodiaspórica. Sendo assim, almeja que as palavras que formaram essa dissertação, ecoem em nosso *òkàn* (coração) como os atabaques e cantigas que ao atravessar nosso corpo nos faz vivo, criativo e dançando a vida no ritmo dos Orixás, Nkisis, Voduns e demais entidades, fazendo do nosso Existir uma possibilidade cotidiana e abundante. Àşẹ!

⁴⁵ Conforme Mogobe Ramose, *epistemicídio* é “o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados” (2011, p. 6), promovido e reiterado pelos colonizadores brancos e seus descendentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Trad. Luiz L. Marin. In: Centre National de La Recherche Scientifique, Paris, 1981. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande_abimbola_-_a_concepção_iorubá_da_personalidade_humana.pdf Acessado em: 14 mar. 2015

ABIMBOLA, Wande. Ìwa Pèlé: O conceito de bom caráter no corpo literário de Ifá. **Revista Olorun**, n. 05, agosto de 2011

ADICHIE, Chimamanda. **Hibisco Roxo**. São Paulo: Companhia da Letras, 2011

AKINRULI, Samuel Ayobami; AKINRULI, Luana Carla M. Campos. Ìkómo e o processo de nomeação dos indivíduos da etnia iorubá. In: AbeÁfrica: **Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, v.04, n.04, Abril de 2020, p. 277 - 289.

AREDA, Felipe. Exu e a reescrita do mundo. In: **Revista África e Africanidades**, n. 1, Maio. 2008. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/Exu_a_reescrita_do_mundo.pdf Acessado em: 10 jun. 2017.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade. Notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. **Afrocentricidade**. Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93 – 110.

ASANTE, Molefi K. **O livro dos nomes africanos**. Diáspora Africana: Afrocentricidade Internacional Brasil, 2019

ASANTE, Molefi K. **Afrocentricidade. a teoria da mudança social**. Afrocentricidade Internacional Brasil, 2014

ASANTE, Molefi K. **A ideia de alma no Antigo Egito**. Disponível em: https://ewe.branchable.com/index/LIVROTEKA_PRETA/Molefi_Kete_Asante_-_A_Ideia_da_Alma_no_Antigo_Egito.pdf. Acessado em: 12 out. 2022

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

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel**. o menino fula. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo, Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.

BARROS, José Flávio. **A galinha d'Angola**. iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1993

BENISTE, José. **Dicionário Yorubá-Português**. 2 ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2014.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. 'A sociedade colonialista acabou. Por isso querem ir pra Marte'. Disponível em:

<https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2023/08/13/incolonizavel-e-afropindoramico-q-em-e-o-quilombola-nego-bispo.htm>. Acessado em: 14 ago 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: UBU Editora/Piseagrama, 2023

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, quilombos**. modos e significados. Brasília, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Entrevista a Coletiva**. Disponível em: <https://www.coletiva.org/dossie-emergencia-climatica-n27-entrevista-com-antonio-bispo>. Acessado em 02 ago 2023

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Não há quem diga, sobre a vida de um povo, melhor que suas cantigas!. **Revista Bela Maré**, 02, 2023

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Somos da Terra. **Revista Piseagrama**, 2020.

BOAHEN, Albert Adu. Colonialismo na África: impacto e significação. In: **História geral da África, VII**: Metodologia e pré-história da África / editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010

CHIZIANE, Paulina. **O alegre canto da perdiz**. Porto Alegre: Dublinense, 2018

COSTA, Adailton Moreira. Mãe Beata, Beata ou Beatriz, não importa, meu nome é Mulher Negra!. In: **Jornal Nuvem Negra**, 4º ed., 2018. p. 8-9.

DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização**. mito ou realidade. Disponível em: <https://www2.unifap.br/neab/files/2018/05/Dr.-Cheikh-Anta-Diop-A-Origem-Africana-da-Civilizacao-ptbr-completo.pdf>. Acessado em: 26 fev. 2023

DIOP, Cheikh Anta. **Unidade Cultural da África Negra**. esferas do patriarcado e matriarcado na Antiguidade Clássica. Trad. Silvia Cunha Neto. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

DOS SANTOS, Juana E. **Os Nàgô e a Morte**. Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012

EVARISTO, Conceição. Literatura negra. uma poética de nossa afro-brasilidade. In: **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, 2º sem, 2009, p. 17-31,

EXTRA, Jornal. **Casal não consegue registrar filha com nome africano e crê em racismo**. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/rio/casal-nao-consegue-registrar-filha-com-nome-africano-e-em-racismo-18941185.html>. Acessado em: 15 set 2022

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador:Edufba, 2008

FANON, Frantz. Racismo e Cultura. In: _____. **Em defesa da Revolução Africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980, p. 35-48.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Entre apostas e heranças**: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. 1 ed. – Rio de Janeiro: NEFI, 2020 – (Coleção Ensaios; 6).

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida. imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. In: **Ensaios Filosóficos**, v. 13, Ago./2016. p. 153 170.

FU-KIAU, Kimbwandende. Muntu, the African Being. In: **Self-healing Power and Therapy: old teachings from Africa**. Baltimore: Inprint Editions, 1991. p. 7-19.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 8º ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2012

GROSFOGUEL, Ramón. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?. In: **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, n.16: 79-102, enero-junio 2012.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**. palavras de um xamã yanomami. São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. In: **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**. USP, S. Paulo, 18-19 (1): 103-118, 1995/1996.

LOPES, Nei. **Kitábu**. O livro do saber e do espírito negroafricanos. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005

LOPES, Nei; SIMAS, Antônio. **Filosofias Africanas**. uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

MACHADO, Vanda. **Pele da Cor da Noite**. Salvador: Edufba, 2013

MALDONADO-TORRES, Nelson. A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento: modernidade, império e colonialidade: In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 337 - 383

MASOLO, Dimas. Filosofia e Conhecimento Indígena: uma perspectiva africana. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 507 - 530

MBEMBE. Achille. Crítica da razão negra. 2º ed, Lisboa/Portugal: Antígona, 2017

MOORE, Carlos. **A humanidade contra si mesma**. Para uma nova interpretação epistemológica do racismo e de seu papel estruturante na história e no mundo contemporâneo. In: II Fórum Internacional Afro colombiano. 18. mai. 2011.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte : Nandyala, 2010.

NASCIMENTO, Abdias. O Quilombismo documentos de uma militância pan-africanista. 2 ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: In: NASCIMENTO, Elisa L. **Afrocentricidade**. Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 277 - 298.

NOBLES, Wade. To be African or not to be : the question of identity or authenticity – some preliminary thoughts. (1997). In: **Seeking the Sakhu**: Foundational writings for an African Psychology. Chicago: Third World Press, 2006. p. 317-339

NOGUERA, Renato. A ética da serenidade. O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. In: **Ensaaios Filosóficos**, Volume VIII – Dezembro/2013

NOGUERA, Renato. A lição de Kwaku Ananse: a perspectiva griot sobre ensinar filosofia. **Quadranti – Revista Internazionale di Filosofia Contemporanea** – Volume VII, nº 1-2, 2019

NOGUERA, Renato. Amenemope, o coração e a filosofia, ou, a cardiografia do (pensamento). In: BRANCAGLION JR, Antonio; SOUZA LEMOS, Rennan de; DOS SANTOS, Raizza Teixeira (orgs). **Semna – Estudos de Egiptologia II**. Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional, 2015. pp 117 - 127.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a filosofia**. O pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/500/222>. Acessado em: 10 nov 2020.

NOGUERA, Renato. Entre a linha e a roda. infância e educação das relações étnicos raciais. Rio de Janeiro. **Revista Acadêmica Magistro**. v.1, n. 15. 2017

NOGUERA, Renato. **Mulheres e deusas**. Como as divindades e os mitos formam a mulher atual. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

NOGUERA, Renato. **O ensino de Filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

NOGUERA, Renato. O poder da infância. espiritualidade e política em afroperspectiva. In: **Momento: diálogos em educação**, v. 28, n. 1, p. 127-142, jan./abr., 2019

OBALERÁ, Lucas. Entre a bíblia e o oxê. perseguição às comunidades religiosas de matriz africana. Rio de Janeiro: REH. Ano V, vol. 5, n. 9, jan./jun. 2018.

OBALERÁ, Lucas. Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019

OBENGA, Théophile. Egito: história antiga da Filosofia Africana. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/obengat_egito_história_antiga_da_filosofia_africana_2004.pdf. Acessado em: 24 nov 2023

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade**. Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. 2005. Tese. (Doutorado em Educação), Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, UFC, 2005

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil**. elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: Ibeca Editora, 2003.

OMOREGBE, Joseph. **Filosofia Africana: Ontem e Hoje**. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/joseph_i_omoregbe_-_filosofia_africana_ontem_e_hoje.pdf. Acessado em: 4 out 2021

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A Invenção das Mulheres**. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar Tempo, 2021

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Matripotência: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]. In: **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, p. 57-92

PALMA, Rogério; TRUZZI, Oswaldo. Renomear para Recomeçar: Lógicas Onomásticas no Pós-abolição. In: **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 61, no 2, 2018, pp. 311 a 340.

PEREIRA, Norma Suely; ANDRADE, Rafaela Muniz. Processos de nomeação de escravizados e forros em documentos coloniais. In: **Estudos de Lingua(gem)**, v 21. n 1, jul 2023, pp. 191 - 208.

PIRES, Thula. **Criminalização do racismo**. entre política de reconhecimento e meio de legitimação do controle social dos não reconhecidos. 2013. Tese. (Doutorado em Direito), Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2013.

RAMOSE, Mogobe. A importância vital do Nós. In: **Revista IHU Online**. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao353.pdf>. Acessado em: 08 julho 2021

RAMOSE, Mogobe. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 135 - 176

RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. In: **Ensaios Filosóficos**, Volume IV - outubro/2011

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **A alma africana no Brasil**. os iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

SÀLÁMÍ; Síkìrú (King); RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a Ordem do Universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SANTOS, Maria Stella Azevedo. **Òsòsi**. O caçador de Alegrias. 2ª edição. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2011. 88p.

SANTOS, Maria Stella Azevedo. **A ialorixá e o Pajé**. Lauro de Freitas/BA: Solisluna, 2018

SANTOS, Maria Stella Azevedo. **Ìròsùn**. Rio de Janeiro: Autorale. (Odu Adajo - Coleção dos Destinos, v 6), 2021

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. A forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. deuses iorubás na África e no novo mundo. 6ªed, Salvador: Corrupio, 2002