

## Os Ritos Mortuários no Candomblé e a (Re)Construção da Ancestralidade Negra no Contexto Necropolítico

### Mortuary Rites in Candomble and the (Re)Construction of Black People's Ancestrality in the Necropolitical Context

\*Yasmin Estrela Sampaio<sup>1</sup>

#### Resumo

O presente texto propõe uma reflexão sobre os ritos mortuários no candomblé e a tentativa de reconstruir uma ancestralidade dentro de um contexto de violência epistêmica e necropolítica. A interrupção destes processos litúrgicos nega a estas populações a possibilidade de construção de uma ancianidade onde são transmitidos valores sociais, políticos e filosóficos. Ao relacionar estes processos com o epistemicídio e a necropolítica, o texto traz abordagens acerca da violência enquanto mecanismo de apagamento no qual a morte transita de um status de longevidade e ancestralidade para o status de tecnologia de biopoder no qual o Estado aplica uma política de extermínio sobre a população negra, controlando as possibilidades materiais destes grupos e também negando a possibilidade de ascensão social. A partir de uma perspectiva racial, este ensaio traz reflexões sobre a necropolítica e a destituição da população negra de sua ancestralidade rompida pelo processo colonial.

**Palavras-chave:** ritos mortuários; morte; necropolítica; violência.

#### Abstract

The article proposes a reflection on the mortuary rites in candomblé and the attempt to reconstruct an ancestry within a context of epistemic and necropolitical violence. The interruption of these liturgical processes denies these populations the possibility of building an ancientness in which social, political and philosophical values are transmitted. By relating these processes to epistemicide and necropolitics, the text approaches violence as a mechanism of erasure in which death moves from a status of longevity and ancestry to the status of a technology of biopower in which the State applies a policy of extermination on the black population controlling the material possibilities of these groups as well as denying them the possibility of social ascension. From a racial perspective, this essay brings reflections on necropolitics and the destitution of the black population from its ancestry disrupted by the colonial process.

**Keywords:** mortuary rites; death; necropolitics; violence.

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/USP, São Paulo, SP, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1038-3247>.

## Introdução

De modo a abrir esta seção, cumprimento a *Èṣù*<sup>2</sup>, senhor dos caminhos e das encruzilhadas, saudado sempre em primeiro lugar. *Laróyè!*

Neste ensaio, busco trazer algumas inquietações que têm me acompanhado há um certo tempo e, assim, traçar um paralelo entre a ancestralidade e a prática da necropolítica contra a população negra no Brasil. O artigo parte de uma reflexão baseada no meu tema de pesquisa, os ritos fúnebres no candomblé enquanto prática que fundamenta todo o processo de organização social das religiões e das populações afro-brasileiras. Estes processos buscam estabelecer uma conexão com a ancestralidade, a partir de uma remodelagem familiar de acordo com a qual o parentesco é construído com base numa organização espiritual. A violência colonial não permitiu, entretanto, a continuidade destes ritos: muitos terreiros hoje em dia não praticam ou não possuem recursos para realizar as cerimônias funerárias. A comunidade negra se reorganiza a partir da estrutura do terreiro e de seu parentesco social e espiritual; desse modo, mantemos até hoje esta conexão, pois o primeiro lugar a pensar o Brasil e a organizar a população negra foi, sem dúvida, o terreiro.

Não trago neste texto dados e trabalho de campo, mas sim um diálogo e reflexões com autores no que se refere à tentativa de continuidade da população negra brasileira pensando a partir dos ritos mortuários. A razão de propor esta discussão está em ler os ritos mortuários dentro de uma perspectiva de construção de ancestralidade interrompida pela violência colonial e pela necropolítica contra a população negra. Pensar a violência enquanto continuidade do colonialismo nos permite enxergar a agressão cometida pelo Estado ao nos depararmos com os dados segundo os quais a cor da pele aumenta a proporcionalidade da letalidade que assassina um jovem negro a cada 23 minutos no Brasil (A CADA..., 2020; PORTO, 2021). A morte não se encaixa apenas em uma extinção de uma vida, mas da possibilidade de se construir epistemologias e remontar uma ancestralidade que outrora foi interrompida, assim como afirma Mbembe (2018, p. 73): “A comunidade racial é uma comunidade fundada na recordação de uma perda – a comunidade dos sem-parentes. [...] uma vez que é justamente pela morte que a comunidade se revela”.

O epistemicídio destas populações faz parte de uma estratégia de apagamento que, segundo Sueli Carneiro (2005), vinculado às racialidades, institui sobre seres humanos classificados como inferiores intelectualmente, incapazes de constituir o processo de produção de conhecimento, uma tecnologia integrada ao dispositivo de racialidade/biopoder, no qual constrói o seu alicerce no silenciamento e na marginalização daqueles a quem foi negada a constituição de sujeito e cidadão brasileiro. Se olharmos para o topo da sociedade brasileira, vemos o homem branco detentor do poder político, econômico, ideológico, de educação e cultura.

<sup>2</sup> No Xirê, festa pública do candomblé dedicada aos orixás, *Èṣù* é saudado primeiro para abrir os caminhos, pois é o orixá que estabelece a comunicação entre o *Orun*, espaço divinizado, e o *Ayê*, espaço onde habitam os seres humanos e demais seres vivos. A saudação feita para *Èṣù* neste ensaio abre os caminhos para a discussão proposta neste texto, buscando estabelecer uma relação filosófica com a divindade, uma vez que a figura dos orixás está muito além de sua representação religiosa. Como orixá da fertilidade, das encruzilhadas e do mercado, ou seja, das trocas, sua presença nas primeiras linhas da introdução propõe uma imersão na discussão apresentada no texto. Tal como diz Vagner Gonçalves da Silva (2015), a *Èṣù* pedimos licença para desvendar as verdades e derrotar as maldades.

A comunidade negra se baseava no culto aos ancestrais divinizados e é destituída de sua condição ritualista e familiar, tendo que se reorganizar a partir da raça, que não está ligada à designação racial (MBEMBE, 2018). Isto implica afirmar que, uma vez apartado dos laços territoriais, de sangue, dos ritos e dos símbolos que mantinham a comunidade reunida, a raça é o que irá permitir uma linha de continuidade a uma população que está até ameaçada de extermínio.

Nessas condições a invocação da raça, ou a tentativa de estabelecer uma comunidade racial visa, primeiro, fazer nascer um vínculo e fazer surgir um lugar com base nos quais possamos nos manter de pé em uma resposta a uma longa história de sujeição e de fratura biopolítica (MBEMBE, 2018, p. 71-72).

Pelo menos 15 milhões de pessoas sequestradas e escravizadas foram trazidas ao Brasil e carregavam consigo suas relações com a vida e morte, pessoas, natureza, com o sagrado e com o tempo (CAPUTO, 2011). Algumas tradições são trazidas, perdidas e outras ressignificadas. Segundo Silva (2005), entre as principais etnias trazidas ao Brasil destacam-se dois grupos: sudaneses e bantos. Os sudaneses englobam os grupos originários da África Ocidental e viviam em territórios hoje denominados Nigéria, Benim (antigo Daomé) e Togo. São divididos entre iorubás (ketu, ijexá, égbá), jejes (ewe ou fon) e fanti-ashanti. Junto com os sudaneses vieram também etnias islamizadas, sendo a mais popular a dos haussás, também conhecidos como *malês*.

Já os bantos englobam as populações oriundas das regiões localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique, conhecidas como angolas, caçanjes e bengalas (SILVA, 2005). Os bantos foram os que mais exerceram influência na cultura brasileira, e calcula-se serem o maior grupo de escravizados vindo ao Brasil. Boa parte dos bantos também se concentrou na região norte do Brasil, tendo grande influência na religiosidade no estado do Pará.

Essa fragmentação dos grupos, além da destruição de registros de origem, tinha o objetivo de manter o negro na condição de objeto sem qualquer condição de reorganização social. Os candomblés foram elementos fundamentais para reorganizar estes grupos utilizando uma estrutura de parentesco simbólico como forma de sociabilidade.

Os ritos fúnebres possuem nomenclaturas diferentes em cada nação de candomblé, sendo denominados *axexé* na nação ketu, *mukundu* na nação angola e *sirrun* na nação jeje. O rito permite que a alma do indivíduo seja conduzida ao mundo espiritual, denominado Òrun. É a partir deste processo que a alma, chamada de *egun*, libera a sua energia e poderá possivelmente retornar a este plano como um ancestral, tornando-se o *egungun*. A morte e a finitude humana não são uma realidade totalmente presente dentro dos terreiros; é o princípio da circularidade que rege o povo de santo tentando manter a energia fundamental em equilíbrio desde que esses grupos adentraram estas terras.

A memória da escravidão, segundo Gilroy (2012), é preservada como recurso intelectual vivo em sua cultura política expressiva e os orientou a engendrar um conjunto de respostas para encontrar formas possíveis de existência social e política. A espiritualidade era a principal ferramenta para manter a unidade entre ética e política e tinha como base o conhecimento de suas divindades ancestrais. Os terreiros surgem, portanto, como núcleos de organização e também solidariedade na tentativa de manter

vivas tradições apartadas e agora ressignificadas. Esses núcleos se originam a partir do processo violento da colonização e se mantêm a partir de uma estrutura em que a morte se torna o elemento fundamental para extinguir o que restou destes grupos, e a isto Mbembe (2016) denomina necropolítica.

Portanto, o paralelo traçado entre os ritos fúnebres e a necropolítica se deve ao fato de uma ancestralidade fragmentada tentar estabelecer uma nova forma de existência em um novo território. Se para estes povos a ancianidade era considerada não somente uma dádiva, mas também uma forma de transmitir valores éticos, políticos e rituais, como ela pode ser mantida com a violência policial que assassina jovens negros nas periferias? Como a sabedoria ancestral sobrevive se parte da universidade escamoteia os saberes das minorias e não os considera suficientemente acadêmicos? (MATEUS, 2019). Neste sentido, trago uma discussão buscando envolver dois aspectos intimamente relacionados, uma vez que o processo colonial foi o elemento propulsor para que parte destas tradições e saberes fossem – e continuem sendo – fragmentadas.

### **A Reorganização da Comunidade em novas formas de Sociabilidade**

No Brasil, algumas comunidades de diferentes variações religiosas de matrizes africanas seguem algumas tradições herdadas da África, nas quais a realização de ritos funerários se apresenta como uma destas práticas tradicionais, sendo denominados *axexé* na nação<sup>3</sup> *ketu*, *mukundu* na nação angola e *sirrun* na nação jeje. De acordo com Ferretti (1995), nas sociedades africanas, sobretudo os iorubás, há uma tradição de realizar festas e danças por ocasião da morte de pessoas importantes, sendo nestes ritos incluso o toque de tambores. Estes ritos mortuários representam um encerramento da vida no plano terreno, o Ayê, e um retorno à ancestralidade e uma continuidade existencial no espaço sobrenatural, o Òrun.

Barbara (2002) apresenta uma análise da divisão entre vida e morte, o mundo da Terra e o mundo dos espíritos, e da negação das civilizações não ocidentais a esta perspectiva binária por temerem aquilo que não pode ser trocado. Para a autora, os não ocidentais consideram suspeito o acúmulo de valor em apenas um lado. O lado do poder é o lado em que há uma reciprocidade de trocar em “dar sem receber” e sem “restituir”, sendo esta sua principal essência. Por esta razão, as civilizações não ocidentais trocam de tudo, havendo constantemente um contínuo diálogo que não permite que a morte seja considerada o fim nem o nascimento, o começo. Há uma história mantida pela tradição oral contando a consequência da separação entre Òrun e Ayê:

No tempo em que o òrun limitava-se diretamente com o àiyé, um ser humano tocou indevidamente o òrun com mãos sujas, o que provocou a irritação de OlÒrun, entidade suprema. Este soprou, interpondo seu òfurufú, ar divino (hálito) que, transformando-se em atmosfera, constituiu o sánmò ou céu (SANTOS, 2012, p. 55).

<sup>3</sup> Conforme Lima (1976), o conceito de *nação* neste sentido assume uma conotação teológica e passa a ser o padrão ideológico e ritual presente nos terreiros de candomblé, buscando uma relação com o continente africano. Neste caso, o candomblé de nação *ketu* faz referência à nação iorubá Ketu e enfatiza o legado das religiões sudanesas (SILVA, 2005).

Após esta violação, o Òrun se separa do Ayê, a existência se desdobra e os seres humanos não têm mais acesso ao Òrun. Para a autora, as divindades sofrem de saudade por não poderem mais encontrar os seres humanos. Este sentimento, portanto, origina os candomblés, em que as liturgias permitem a comunicação e a troca de energias entre os dois universos. Desta forma, há uma constante circularidade enérgica em que há habitualmente a reciprocidade da troca. Além destes fatores, a realização dos ritos mortuários permite que o indivíduo que completou seu destino possa se tornar um ancestral e participar da formação de novos seres, cumprindo, portanto, a imortalidade, o eterno renascimento de um plano da existência a outro (SANTOS, 2012).

Sabemos, no entanto, que alguns destes ritos foram perdidos devido ao violento processo colonial, que não apenas reduziu seres humanos à condição de objetos, mas também dividiu e desordenou diferentes etnias e membros familiares. Esse desmembramento étnico culminou na perda de ritos baseados em estruturas familiares, em que foi preciso reordenar estes grupos em novas formas de socialidade, as quais podemos tratar como parentesco, segundo Strathern (2015). Neste sentido, estou de acordo com a ideia de Flaksman (2018), na qual o entendimento de parentesco se afasta do dualismo entre natureza e cultura – parentesco biológico/social –, buscando investigar sua dimensão processual, como é produzido tanto pelo fato biológico, como convívio, quanto pelo compartilhamento de substâncias, entre outros fatores. Portanto, o parentesco pode ser algo construído tal como a noção de pessoa, e o sangue enquanto particularidade etnográfica ganha novas dimensões, podendo ser visto como representação da natureza e como construção cultural em outros contextos etnográficos (FLAKSMAN, 2018).

Dentro desta sociabilidade, as religiões de matriz africana se estruturam enquanto arranjos familiares, formando uma organização social dentro dos terreiros em que, a princípio, os negros se reuniam, passando a estabelecer laços religiosos. Quando me propus a realizar a pesquisa em ritos mortuários, percebi a necessidade de compreender os laços familiares construídos nas religiões afro-brasileiras, pois a passagem do indivíduo ao status de ancestral propõe justamente a existência contínua e não o apagamento. A morte, para as diversas culturas africanas, não significa o fim, mas sim a eternidade. No entanto, como falar de eternidade quando ela é interrompida pela barbárie da colonização?

Estes ritos garantem a manutenção ancestral da comunidade e permitem que a energia fundamental, o Axé, possa retornar ao Òrun. Os ritos fúnebres nas comunidades de santo compreendem a dimensão expandida e espiritual que constitui o corpo, buscando preservar a memória existencial construída a partir de um conjunto de realizações e vivências coletivas, de cosmovivências que constituem um indivíduo e possibilitam expressar suas dimensões existenciais. Compreendemos o sentido de coletividade a partir do pensamento de Somé (2003, p. 35), que entende a comunidade como “[...] a base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e recebem as dádivas dos outros [...]”

Tal como a vida, a morte nos terreiros é social e coletiva, sendo incorporada à comunidade por meio dos ritos mortuários, completando um ciclo recursivo como uma linha circular em que na morte retornamos ao início da vida. Isto pode ser representado pelo arquétipo do orixá Oxumarê, símbolo da continuidade e da permanência, a serpente que morde a própria cauda, explicando como os movimentos de

transformação perenes podem ressignificar o que poderia antes ser o fim, e pode vir a se tornar um novo começo.

É preciso ampliar o leque de interpretação para além da imanência ritualística, pois, como ressalta Sodré (2018), há um princípio filosófico que não está apenas ligado à crença religiosa, mas também ao pensamento cosmológico e ético, em que se afirma o divino como uma faceta da vida, ou seja, uma metade é claramente humana e outra metade pertence à ordem do divino. Isto implica dizer que os ritos fúnebres, como o axexé, são compreendidos como a “origem” das linhagens, a origem de alguém (SODRÉ, 2018). A existência das comunidades-terreiro é originada a partir deste pensamento, preservando a sua forma social firmada como “polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (*orixás*) e ancestrais ilustres (*egun*)” (SODRÉ, 2018, p. 90).

Minha intenção, portanto, é apresentar não uma cosmovisão, mas uma cosmopercepção<sup>4</sup> que busca restabelecer uma existência e um pertencimento profundamente afetados pela violência civilizatória e pela escravização destes povos. Sodré (2018) descarta a possibilidade de apenas viver, apenas ser indivíduo, que são contingências insuficientes diante do que ele afirma ser a necessidade existencial do pertencimento ao grupo originário, de onde emanam os imperativos cosmológicos e éticos.

Falar da reorganização das religiões de matriz africana no Brasil é também trazer à tona a violência da colonização que contribuiu para o genocídio e epistemicídio da população negra. Se hoje a prática ritual do encerramento da vida não é realizada em muitos terreiros, isso se deve a um processo violento de apagamento de saberes onde o pensamento africano não repousa nas tradições intelectuais ocidentais que “têm como uma de suas características persistentes a projeção dos africanos como o Outro e nossa consequente dominação” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 56).

Aqui, neste ponto, trabalho com a ideia de Donna Haraway (1995) de objetividade parcial e posicionada, propondo a objetividade feminista enquanto saber localizado na produção de conhecimento. Empresto da autora a ideia e a amplio para uma rede em que se possa falar de diferentes trânsitos e espaços, pois qualquer um que fala, fala de algum lugar. Embora este seja um breve ensaio e não uma etnografia de uma comunidade-terreiro, o saber localizado aqui apresentado é de uma mulher e pesquisadora negra que se propôs a estudar os ritos fúnebres do candomblé como processo de não apagamento da cultura africana no Brasil. Trago, a partir daqui, algumas inquietações que me surgiram ao longo do meu processo de formação e envolvem muito mais do que estudos acerca de dinâmicas rituais, mas sim filosofias e cosmopercepções que tentam se estabelecer e não sucumbir àquilo de que Sueli Carneiro (2005) tanto nos fala, o epistemicídio.

### ***“A morte leva, mas a morte não decide a hora de morrer”<sup>5</sup>: o transcurso entre Vida e Morte diante da Necropolítica e do Epistemicídio***

Santos (2012) nos mostra os Orixás como divindades ligadas diretamente à *Olorun* (Deus supremo da criação no candomblé) e associados à origem da criação. Os

<sup>4</sup> Termo cunhado por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) para descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais privilegiando outros sentidos além da visão.

<sup>5</sup> Ver: Prandi (2001).

*eguns* estão ligados à existência e história dos seres humanos. Santos (2012, p. 108) destaca ainda que “os orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade”. A principal diferença entre os cultos se destaca no transe; no culto aos *eguns* não há incorporação. Em vez de se manifestar em uma pessoa como o Orixá, o *egun*, de acordo com a tradição, apresenta-se em uma roupa ritual denominada *Opá*, como descreve Caputo (2011, p. 668):

É coberto por esta roupa colorida, composta de várias tiras, adornada com muitos bordados e espelhos, que o Egum aparece no terreiro. O morto precisa apenas da roupa sagrada para voltar. Por isso costuma-se dizer entre os adeptos “onde está a roupa, aí está o Egum”.

Não entrarei em detalhes sobre o culto aos *eguns*, pois, apesar de ser um campo conhecido por mim, é um campo não explorado. Tampouco é minha intenção neste texto descrever este culto. Busco apenas evidenciar a perspectiva de existência entre vida e morte para as comunidades-terreiro. Neste sentido, acredito ter deixado evidente a importância dos ritos fúnebres para a continuidade existencial de um indivíduo, tornando-se um ancestral que poderá retornar à sua comunidade por meio de processos rituais em que o *egun* se torna *egungun*<sup>6</sup>. O culto aos ancestrais tem o poder de preservar o laço coletivo das comunidades e é a própria continuidade do grupo.

A pessoa no candomblé, tal como afirma Marcio Goldman (1985), é construída ao longo do seu processo de *feitura* a partir das divindades que passam a fazer parte da sua *cabeça*, ou seja, “o orixá senhor da cabeça (*olori*), é auxiliado por seu ajudante (*juntó* ou *oju orí*) e sustentado por um terceiro: *carrego*” (OPIPARI, 2009, p. 189). A cada obrigação realizada em um, três, sete, catorze e vinte e um anos é adicionado um componente à pessoa. De acordo com Clara Flaksman (2014), a *feitura* permite que a pessoa adquira controle sobre uma extensa gama de forças que podem afetar os seres humanos. A *feitura* seria, portanto, um elemento estabilizador para o sujeito lidar com estas forças fora de seu controle, e a *possessão*, tal qual o sacrifício, trariam equilíbrio para este sistema permitindo que haja a completude da pessoa possuída pela força, controlada pela *feitura*, do seu orixá (GOLDMAN, 1985). Desta forma, “a infusão dessa força lhe permite o equilíbrio na vida cotidiana, pois mantém sob o controle de um filtro poderoso as energias que nos cercam, separando as que devem atravessar a *pessoa feita*, das que nela podem permanecer” (FLAKSMAN, 2014, p. 166).

A condição de existência enquanto pessoa no candomblé está intimamente relacionada com os laços atados na ocasião da *feitura* com o orixá. Estes laços são desfeitos por meio do rito mortuário; o processo realizado na iniciação precisa ser desfeito de modo a liberar o corpo das suas ligações com o *Ayê*. Entretanto, sabemos que a morte no candomblé não é um fim, mas uma mudança de estado, permitindo uma existência recursiva entre os planos *Òrun* e *Ayê*, e neste caso podemos supor que a noção de pessoa ganhe uma nova configuração a partir da sua continuidade em outra esfera de existência. A prática de culto aos *eguns* aponta a ausência de uma fronteira definitiva entre a morte e a vida, não havendo relações de poder fixadas e sendo possível haver uma continuação dos mortos na vida social.

<sup>6</sup> Segundo Caputo (2011), o culto aos Eguns é ligado aos ancestrais masculinos importantes para a família. Depois de disciplinado, recebe a roupa ritual e torna-se um Babá Egum ou Egungun.

Os *eguns* podem ser divididos entre os *aparakás*, falecidos recentemente e que, portanto, ainda não possuem identidade, e os *bábás*, considerados ancestrais e posteriormente cultuados. Embora o foco desta pesquisa não sejam necessariamente os *eguns*, é imprescindível trazer a discussão acerca da sua presença nos terreiros enquanto sujeitos. O rito funerário não seria, então, um marcador de finitude, mas sim um transcurso na vida social do sujeito que agora assume uma nova categoria de existência. Um dos aspectos ressaltados por Flaksman (2014) é a similaridade entre a pessoa e o orixá atribuída a partir dos *orikis*. Por possuírem uma formação variável, podem ser um conjunto de características e habilidades atribuídas a um determinado orixá, gostos, relações, sendo que estas, na maior parte, têm como fundo o parentesco. Assim, “é nessas relações, nesses elementos, gostos, detalhes de comportamento, que a pessoa pode apreender o que se aproxima de uma ‘totalidade’ do orixá; que pode, como diriam as pessoas do candomblé, ‘aproximar-se’ dele” (FLAKSMAN, 2014, p. 172).

Proponho pensar a morte não apenas como rito de passagem, mas sobretudo enquanto processo político. A separação radical entre corpo e espírito proposta pelo universalismo cristão traz grandes consequências políticas ao longo da história devido à violência civilizatória da apropriação material precedida pela violência cultural (SODRÉ, 2018).

[...] uma operação de “semicídio” em que se extermina o sentido do Outro – da catequese monoteísta, para a qual o corpo exótico era destituído de espírito, ao modo de um receptáculo vazio que poderia ser preenchido pelas inscrições representativas do verbo cristão. Oemicídio ontológico perpetrado pelos evangelizadores foi o pressuposto do genocídio físico (SODRÉ, 2018, p. 102).

A morte transita do status de mudança para o de extinção, representando simplesmente o fim da vida humana. Não adentrarei na análise de Hegel acerca da morte e de “tornar-se sujeito”<sup>7</sup> como estrutura de entendimento neste texto, mas sim no biopoder discutido a partir de Achille Mbembe (2016) dentro de uma perspectiva racial. Afinal, qual a relação com o culto aos ancestrais realizado nas religiões de matriz africana no Brasil? É preciso, e de maneira urgente, ultrapassar o entendimento dos candomblés única e exclusivamente enquanto religião e compreendê-los como organização política e de continuidade existencial de seres humanos que tiveram a sua história destruída e fragmentada. A submissão dos negros, nas palavras de Abdias do Nascimento (2016), se inicia a partir do batismo cristão empregado como justificativa para a escravização dos povos africanos.

Se os *eguns* estão ligados à história e existência dos seres humanos, como dar continuidade a uma existência violentada? Como se constrói uma identidade sem compreender a sua ancestralidade? Sempre que penso na interdição destas tradições, acredito que uma parte de nós está no profundo esquecimento da existência. Como já dizia o rapper BK’, “te deitam e te cobrem com cimento, não deixam tu conhecer a si mesmo. Quanto igual a nós matamos só esse mês?”.

Mbembe (2016) contextualiza a leitura de Foucault sobre como o biopoder atua enquanto base que opera uma divisão entre vivos e mortos. Tal poder é definido a partir do campo biológico, que passa a funcionar como mecanismo de controle social,

<sup>7</sup> Ver: Mbembe (2016, p. 124-127).



pressupondo a divisão da espécie humana e subdividindo-a em grupos ao fazer recortes biológicos entre uns e outros. Assim, Mbembe (2016) nos mostra que o racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a atender os exercícios do biopoder, e, portanto, “na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2016, p. 128).

A condição de um ser humano escravizado, para Mbembe (2016), é como uma sombra personificada. O contexto da colonização estabelece um preço para o trabalho exercido pelo escravizado e um valor, pois este também é uma propriedade. Esta condição resulta em uma tripla perda: de um “lar”, a perda de *status* político e, principalmente, a perda de direitos sobre o seu corpo (MBEMBE, 2016).

Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, **alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral)**. Para nos certificarmos, como estrutura político-jurídica, a fazenda é o espaço em que o escravo pertence a um mestre. Não é uma comunidade porque, por definição, implicaria o exercício do poder de expressão e pensamento (MBEMBE, 2016, p. 131, grifo nosso).

Neste sentido, o corpo assume uma dimensão política e de poder. Considero as ações corporais como formas de expressão da oralidade permitindo que significados e sentidos possam fluir. Não à toa, no candomblé, o corpo estabelece um vínculo entre as divindades e os seres humanos a partir do transe espiritual. Não há elo mais íntimo estabelecido entre duas espacialidades que não seja mediado pelo corpo. Recordo-me – de quando realizei minhas pesquisas acerca da musicalidade do candomblé – de uma cantiga de encerramento das cerimônias públicas, também conhecidas como *Xirê*, em que é dita uma palavra em iorubá: “*fairamará*” – “Todos unidos em um só corpo”.

O corpo é entendido como um centro de interpretação, e, para Sodré (2018), isto possibilita dar margem à noção de corporeidade. Assim, o corpo não é uma entidade pessoal e interiorizada, mas uma conexão das identidades num plano imanente ao grupo. O autor ainda ressalta que o saber não apenas se adquire, incorpora-se, sendo por este motivo a cabeça, o Orí, a parte do corpo divinizada e reconhecida como divindade pessoal ligada ao destino e à ancestralidade.

Já dizia Aimé Césaire (2020, p. 23) que “a colonização desumaniza até o homem mais civilizado”, e o desprezo pelo Outro acostuma o colonizador a vê-lo como animal ou, na pior das hipóteses, como um objeto descartável. Assim, os indivíduos escravizados eram mantidos vivos, diante da imposição da dor e tortura ao corpo. A coletividade, o complexo cultural pertencente aos africanos é reduzido a uma “coisa”, e, para Mbembe (2016), a vida agora de um escravizado, em muitos aspectos, é uma forma de “morte em vida”. Mesmo em condições desumanas e subalternas, o sujeito escravizado é capaz de desenvolver diferentes perspectivas e noções da realidade circunscritas no próprio corpo. Daí o motivo pelo qual Sodré (2018) concebe o corpo enquanto microcosmo do espaço ampliado (o cosmo, a região, a casa) composto por elementos da natureza que “faz da conquista simbólica do espaço uma espécie de tomada de posse da pessoa” (SODRÉ, 2018, p. 130).

Faço, então, um recorte do biopoder e seu elemento constitutivo amplamente discutido por Sueli Carneiro (2005): epistemicídio. O estatuto do Outro na tradição filosófica ocidental é integrar e excluir a diversidade subjugando as minorias, onde

há um processo persistente do que Carneiro (2005, p. 97) irá nomear como “indigência cultural”:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc.

Esta tecnologia de poder está instrumentalizada em dispositivos de controle social e cultural, como o sistema educativo, comunicação de massa, imprensa, rádio, televisão, produção literária, disponíveis às classes de poder e utilizados para destruir o negro enquanto sujeito político e condutor de uma cultura própria (NASCIMENTO, 2016). Para além do genocídio praticado contra os povos submetidos ao colonialismo, as epistemologias são descartadas e não consideradas posteriormente pelo pensamento científico. Assim, a tradição africana no Brasil é entendida como degeneração, só existindo a partir do texto que a constrói como ficção do outro, que tenta exprimir a partir do discurso pré-constituído o qual mascara o seu próprio discurso, ou o censura ou o impulsiona à imitação (MBEMBE, 2018).

Neste sentido, a violência constitui uma dimensão da desigualdade que se manifesta de forma grave, aliando-se a um processo de exclusão de oportunidades educacionais, sendo este o principal ativo para a mobilidade social no país. Carneiro (2011) analisa minuciosamente este processo, uma vez que o aparelho educacional se constitui, como forma quase absoluta, para os indivíduos racialmente inferiorizados como fonte de diversos aniquilamentos da capacidade cognitiva e confiança intelectual.

Para além do paradigma da violência como parâmetro que afeta o cotidiano escolar, contribuindo até mesmo para evasão escolar, a autora ainda destaca que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar rebaixamento da autoestima, pois negam aos negros a condição de sujeitos de conhecimento desvalorizando, negando ou ocultando contribuições do continente africano e da diáspora africana à cultura brasileira pela “imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar” (CARNEIRO, 2011, p. 93).

Se refletirmos um mínimo sobre a questão, não teremos dificuldades em perceber o que o sistema de ensino destila em termos de racismo: livros didáticos, atitudes dos professores em sala de aula e nos momentos de recreação apontam para um processo de lavagem cerebral de tal ordem que a criança que continua seus estudos e que por acaso chega ao ensino superior já não se reconhece mais como negra (GONZALEZ, 2020, p. 39).

O epistemicídio mantém o negro dentro de uma estrutura desigual e violenta desagregando-o de qualquer possibilidade de ascensão social, e há todo um dispositivo de atribuições de qualidades negativas associadas ao negro com o objetivo de mantê-lo em um espaço de participação social estreito e limitante (SOUZA, 2021). Ao pensarmos o modelo construído de sociedade de classes, entendemos o racismo enquanto elemento intrínseco a esta estrutura, porém reelaborado e reinterpretado de acordo com os interesses de um grupo beneficiado por ela.

Mbembe (2018) nos apresenta o sistema de *plantation* não apenas como um sistema econômico colonial escravizador, mas como uma complexa “instituição paranoica”, na qual se aplicou o princípio da servidão perpétua de pessoas de origem africana, tornando-as escravizados geracionais. A partir deste sistema passam a ser fabricados os “sujeitos raciais”:

Começou por sua destituição cívica e, portanto, pela consequente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colônias. Desde logo, não eram mais homens *como todos os outros*. Ela prosseguia com a extensão da servidão perpétua a seus filhos e descendentes (MBEMBE, 2018, p. 45).

A *plantation* permite visualizar também o processo de socialização do negro na sociedade colonial, o qual absorve a consciência do colonizador colocando-se a serviço do seu alçoz, mas jamais igualando-se a ele. Isso me remete à famosa frase repetidamente referida às empregadas domésticas dita por suas patroas: “ela é praticamente da família”, em que o “praticamente” revela o estado do “pseudoparentesco”.

O controle do trabalho subordinado executado pelo negro por meio da *plantation* nos apresenta a forma eficaz da evolução do sistema capitalista e seu acúmulo de riquezas, nos quais foram instituídas formas de controle e exploração de trabalho comumente chamadas de “trabalho voluntário”, formas disfarçadas de escravização (BARBOSA, 2020). O sistema de *plantation* seria uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica, conforme afirma Mbembe (2018).

A relação de inimizade construída a partir de um sistema econômico que desumaniza o outro nos permite ir muito além de quem deve viver ou quem deve morrer. Dispomos de um modelo estatal que alimenta e aparelha as estruturas raciais, reproduzindo uma política de morte intimamente relacionada a uma política de raça. O aparelho estatal é mobilizado para controlar por meio da violência que subjuga minorias, e temos diversos exemplos disso, como é o caso de operações policiais nas periferias onde se “confundem” guarda-chuvas com fuzis nas mãos de pessoas negras. No entanto, o alcance de possibilidades materiais também é interrompido pelo que Mbembe irá chamar de necropolítica.

Quando menciono aqui “possibilidades materiais”, estou falando, de acordo com o IBGE (2019), em pesquisa realizada no ano de 2018, mostrando que 68,6% dos cargos gerenciais eram ocupados por pessoas brancas e apenas 29,9% por pretos e pardos. A taxa de analfabetismo na população negra urbana chega a 9,1%; em contrapartida, a da população branca está em 3,1%. A escolha especificamente destes dois dados é justamente por ambos serem, de certo modo, interligados. Cargos que exigem determinado nível de escolaridade não serão exercidos por determinado grupo se este está em vulnerabilidade social e desvantagem educacional.

Gonzalez (2020) nos mostra, ao falar da situação da mulher negra no mercado de trabalho na década de 1950 e 1960, a exigência de “educação” e “boa aparência”, e sabemos que a aparência estava ligada à cor da pele. O trabalho exercido em setores burocráticos como escritórios ou bancos exigia níveis de escolaridade que a grande maioria das mulheres negras não possuía. Este recorte nos permite visualizar que não ocorreram mudanças estruturais no que Gonzalez chama de divisão racial do trabalho.

Parece-me que estamos diante do que Marisol de La Cadena (2018) nomeia de “guerra silenciosa”, na qual a política é a continuação da guerra por outros meios que ocorrem dentro do que é, como ela o intitula, o *antropo-cego*. Para a autora, o termo “cego” não se refere à dimensão do visível, mas faz referência a “algo inerente à condição de impossibilidade hegemônica formulada historicamente” (DE LA CADENA, 2018, p. 101).

Como um processo organizado de destruição – às vezes por meio de uma assimilação oferecida benevolmente –, o antropo-cego incluiu e continua a incluir uma guerra silenciosa travada contra entidades e práticas mundiais que ignoram a separação de entidades em natureza e cultura (DE LA CADENA, 2018, p. 101).

A vocação hegemônica da política moderna incluía formas de produção de vida a partir das práticas de guerra; portanto, “os humanos inferiores se tornaram objeto de inclusão benevolente e inevitável, inimigos que nem sequer contavam como inimigos: a guerra foi travada por meios silenciosos” (DE LA CADENA, 2018, p. 102). A autora descreve o papel do poder político utilizando perpetuamente uma espécie de “guerra silenciosa” e reinscrevendo uma relação de força, podendo evidenciá-la inscrita em instituições, desigualdades econômicas, na linguagem e até no corpo dos indivíduos.

Portanto, é possível compreender que a política e o poder moderno ainda possuem a capacidade colonial de subjugar e destruir aquilo que não está à imagem e semelhança da hegemonia social. Isto também pode estar inserido no campo da ciência, tal como aponta Haraway (1995, p. 7) ao confrontar o campo de poder em que atua a ciência, e, portanto, “o ‘nós’ imaginado são os outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito e, portanto, um viés desqualificador e poluidor em qualquer discussão relevante”. A guerra moderna, segundo De La Cadena (2018, p. 102), também pode ser

Um mecanismo *contra a demanda por políticas* colocadas por esses coletivos contra os quais a guerra se desenrola. Quando esses coletivos representam essa demanda – quando o dissenso em torno dos equívocos se torna público e os coletivos pressionam em busca de um reconhecimento que o Estado não concede –, a guerra silenciosa pode se traduzir em uma batalha aberta, travada pelo Estado em nome do bem comum; os coletivos desobedientes reagem para defender sua sobrevivência.

Este mecanismo é muito bem visualizado em nossa sociedade, quando a política de cotas é burlada por pessoas brancas para ingressar na universidade, quando há uma sistemática opressão, perseguição e violência contra corpos negros, como bem pontua Gonzalez (2020, p. 47):

Certamente o futuro que aguarda aqueles que sobrevivem será, para os jovens negros, a revolta diante da falta de oportunidades que uma sociedade racista procura reforçar segundo os mais variados estereótipos (“negro é burro, incapaz intelectualmente, preguiçoso, irresponsável, cachaceiro” etc. etc.). Para as jovens negras, o trabalho doméstico nas casas de família da classe média e da burguesia, ou então a prostituição aberta.

Mediante uma guerra silenciosa, sobreviver torna-se o desafio primário de uma população que parece nascer com alvos no sobrenome. Estando à margem de uma sociedade hegemônica e colonial, o modo de organização e de (r) existência da população negra é inevitavelmente ordenado dentro de um princípio coletivo presente principalmente nos terreiros. As primeiras comunidades de candomblé se organizam com um intuito de reproduzir não apenas o parentesco, mas todo um sentido de existência religiosa, comunitária, filosófica e de sobrevivência. O terreiro foi e é o lugar de possibilidades de existência da cultura e da população negra no Brasil onde a morte pode ser reelaborada dentro de um novo contexto de novas possíveis existências. O terreiro é o lugar onde tudo se mobiliza. O cotidiano, a vida, o movimento político, a existência. A encruzilhada é onde Exu propõe uma perspectiva de possibilidade de existência em que é possível amalgamar uma ideia de Brasil.

A negação da racionalidade e do conhecimento do “outro” o empurra para a margem, um lugar que até poderia ser somente de repressão, mas é também um lugar de resistência, organização e mobilidade. Considero que as comunidades nas periferias, sobretudo os terreiros, são ordenados desta forma, como núcleos de lazer, encontros e solidariedade, permitindo reconstituir experiências sociais e afirmando a identidade cultural da população negra. Quando produzimos conhecimento, e obviamente eu também me incluo neste processo, além de luta há também dor, pois, como ressalta Bell Hooks (2019), não é uma tarefa fácil encontrar maneiras de incluir nossas vozes nos textos que criamos e mais difícil ainda é passar pelo filtro acadêmico, racista por si só, em que apenas considera o discurso de intelectuais negros como lírico-teórico.

Bell Hooks (2019) me faz lembrar o tempo inteiro que a nossa presença é uma interferência e que a linguagem também é um lugar de luta. Embora saibamos a importância de não romantizar estes espaços marginalizados, é imprescindível ressaltar que a marginalidade também é um espaço de possibilidade radical central para a produção de um discurso contra-hegemônico e “oferece a uma pessoa a possibilidade de ter uma perspectiva radical a partir da qual possa ver e criar, imaginar alternativas, novos mundos” (HOOKS, 2019, p. 289). Enxergar a margem apenas com desesperança desperta um niilismo, destruindo a base do próprio ser.

A ideia de sobrevivência negra é formulada pelo ideal de coletivo, e a resistência é formulada e sustentada pela memória, e por esta razão trouxe nestas linhas a figura do *egun*, pois representa o coletivo e sua representação material está ligada à terra; “os ancestrais são a garantia da continuidade, da evolução, da prosperidade. A própria vida no àiyé depende deles” (SANTOS, 2012, p. 115).

A transmissão do conhecimento nas religiões de matriz africana é sempre feita pelo mais antigo. Valores, conhecimentos práticos, éticos, rituais são passados dos mais velhos, uma vez que a palavra que transmite os ensinamentos também é uma forma de troca de Axé. Ela contém uma fonte de energia fundamental; portanto, “investida pelo *axé*, a palavra é ao mesmo tempo emoção e conceito, induzindo à ação ritualística capaz

de interpelar a origem em função da eterna renovação da vida” (SODRÉ, 2018, p. 138). A expansão do Axé assegura a continuidade física dos descendentes africanos e do seu pensamento, e, já que estou falando de continuidade, como manter uma sequência diante do genocídio e epistemicídio?

O grande incômodo que me fez escrever este texto é pensar que atualmente realizo pesquisa sobre ritos ligados aos ancestrais sabendo que grande parte destes antepassados têm suas epistemologias esquecidas e, em muitos casos, nem chegam a receber a liturgia necessária para que possam seguir sua trajetória espiritual. Como pensar em ancestrais negros sabendo que quatro em cada cinco pessoas mortas em operações policiais são jovens negros (PEREIRA, 2021) nas periferias e nem sequer chegam a envelhecer, não conseguem alcançar a plenitude da ancianidade considerada sagrada para os africanos? Já dizia Conceição Evaristo (2017, p. 17): “os ossos de nossos antepassados colhem as nossas perenes lágrimas pelos mortos de hoje”.

O epistemicídio também cumpre a sua função quando encerra a vida de uma minoria, castrando qualquer tentativa de expressão de conhecimento e disseminação de ideias. Afinal, por qual motivo Marielle Franco seria assassinada pelo vizinho do ex-presidente da República Jair Bolsonaro? (VIZINHO..., 2019).

A necropolítica praticada contra a população negra e a criação de “mundos da morte”, onde armas de fogo são implantadas com interesse em destruir estas populações (MBEMBE, 2016), são aliadas a um projeto iniciado com o intuito de desnacionalizar o negro, destruir memórias, esquecendo da figura da “mãe preta” exaltada por Gonzalez (2020) ao afirmar que a cultura brasileira é sua criança cuja língua é o “pretuguês”. A rasteira já estava dada, como dizia Lélia. Nestas memórias ainda estão presentes os conhecimentos espalhados pelo culto de Egun, permitindo guardar o pouco da ancestralidade e da energia fundamental que movimenta o universo, o Axé. A solidariedade presente nas comunidades-terreiro tenta manter viva a memória daqueles que estão entre nós e dos que já se foram, e, de alguma forma, mesmo que algumas tradições estejam fragmentadas, o principal objetivo é lutar contra o esquecimento.

### **Ressignificando a Morte enquanto processo de Reexistir**

Desde o início mencionei que meu intuito não era realizar uma análise sobre os ritos fúnebres no candomblé, embora este seja atualmente o tema em que estou desenvolvendo a minha pesquisa de doutorado. Muito mais do que um rito de passagem, a morte dentro das religiões afro-brasileiras nos revela muitas coisas ligadas ao processo histórico em que a sociedade brasileira está estruturada. A morte nestas tradições é pensada enquanto continuidade, saberes, energia, circularidade, retorno e “re-existência”. E como discutir estas estruturas religiosas sem mencionar o processo violento com que a população africana foi submetida ao ser sequestrada e trazida a estas terras?

A construção de saberes ancestrais é interrompida por uma política que se desenvolve e aprimora o seu objetivo de apagamento. Achille Mbembe nos apresenta a necropolítica como princípio do entendimento de um mecanismo interligado à estrutura social. Este mecanismo está presente em todos os organismos marginalizados, e os terreiros não estão fora dessa política de extermínio; não à toa somente após 75 anos a Polícia Civil libera itens pertencentes à umbanda e candomblé transferidos para o

Museu da República no Catete, Rio de Janeiro (GUIMARÃES, 2020). As tentativas de embranquecer o negro também configuram a intenção de desestabilizá-lo por meio da pressão psicológica, que o leva a construir um complexo de ódio a si mesmo e a buscar assimilar os valores culturais do colonizador branco, chegando até mesmo a se questionar se este não tem um pouco de razão (MUNANGA, 2020).

Assim, “o racismo e a violência simbólica contra os negros na esfera do trabalho levam-nos a internalizar um sentimento de inferioridade, que fortalece as situações de segregação e desigualdade laboral” (ALENCAR; SILVA, 2021, p. 3). Lélia Gonzalez (2020) aponta que o racismo é um dos critérios de maior importância para manter o equilíbrio do sistema como um todo, sendo um dos maiores critérios de articulação nos mecanismos de recrutamento de modo que as posições na estrutura de classes e de estratificação social possam manter a sua configuração. Desta forma, temos nos terreiros importantes elementos de organização política, social e cultural que permitiram que estas populações pudessem se remodelar dentro de uma sociedade em que o seu estatuto de ser humano é completamente diluído. O que trago neste texto é a possibilidade de pensar o terreiro não apenas enquanto estrutura religiosa, mas sim como um espaço onde há uma grande porosidade, ultrapassando o sentido religioso e atravessando a existência da população brasileira, sobretudo a população negra.

De maneira sucinta, apresentei algumas inquietações emergentes neste processo da escrita e do estudo das religiões afro-brasileiras buscando realizar um paralelo com a violência sofrida pela população negra no Brasil desde o início da colonização até os novos (antigos) mecanismos de invisibilização. Estes incômodos me pertencem e acompanham onde busquei politizar o meu lugar de fala, tal como Luena Pereira (2020) elucida ao questionar a alteridade dentro da Antropologia em que nós sempre somos o “Outro” e o “nós” é profundamente marcado pelo lugar racial da branquitude. Trazer à tona questões que estão relacionadas com as nossas experiências e vivências, o que Conceição Evaristo assinala como “*escrevivência*”, precisa estar no espaço da academia e tensionar as diretrizes que reproduzem espacialidades e temporalidades coloniais. Portanto, “forjar e manter uma ‘neutralidade racial’ no interior da academia ajuda a perpetuar o perfil de uma antropologia colonizada e colonizadora” (PEREIRA, 2020, p. 11), e é exatamente isto que tento não reproduzir neste texto.

## Referências

A CADA 23 minutos morre um jovem negro no Brasil. Curitiba: SISMMAC, 2020. Disponível em: <https://sismmac.org.br/a-cada-23-minutos-morre-um-jovem-negro-no-brasil/>. Acesso em: 02 fev. 2023.

ALENCAR, Ana Verônica de; SILVA, Edil Ferreira da. Revisão sistemática sobre trabalho, racismo e sofrimento psíquico no contexto brasileiro. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, v. 41, p. 1-20, 2021.

BARBARA, Rosamaria. *A dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. 2002. 201 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BARBOSA, Muryatan Santana. *Razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.

CAPUTO, Stela Guedes. Conhecimento e memória no culto de Egum: a confecção da casa-corpo da morte. *Mneme - Revista de Humanidades*, Caicó, v. 12, n. 29, p. 665-679, 2011.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

- CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Editora Veneta, 2020.
- DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 95-117, 2018.
- EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. 2014. 278 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 124-150, 2018.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. São Paulo: Zahar, 2020.
- GUIMARÃES, Saulo Pereira. Após 75 anos, polícia libera bens que contam origem do candomblé no Rio. *Uol Notícias*, Rio de Janeiro, 20 ago. 2020. Cotidiano. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/20/apos-100-anos-policia-devolvera-bens-que-contam-origem-do-candomble-no-rio.htm>. Acesso em: 07 set. 2022.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HOOKS, bell. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Elefante, 2019.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. [Rio de Janeiro]: IBGE, 2019. (Estudos e Pesquisas Informação Demográfica e Socioeconômica. v. 41). Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf). Acesso em: 01 jan. 2023.
- LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976.
- MATEUS, Felipe. Racismo no mundo acadêmico: um tema para se discutir na universidade. *Jornal da UNICAMP*, Campinas, 19 nov. 2019. Notícias Atualidades. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2019/11/19/racismo-no-mundo-academico-um-tema-para-se-discutir-na-universidade>. Acesso em: 05 set. 2022.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, Estado de Exceção, Política da morte. *Arte e Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, 2016.
- MUNANGA, Kebengele. *Negritude: usos e sentidos*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- OPIPARI, Carmen. *O Candomblé: imagens em movimento* São Paulo. São Paulo: Edusp, 2009.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PEREIRA, Júlia. Segundo pesquisa, 78% dos mortos pela polícia são negros. *RBA - Rede Brasil Atual*, São Paulo, 23 abr. 2021. Cidadania Violência. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2021/04/segundo-pesquisa-78-dos-mortos-pela-policia-sao-negros/>. Acesso em: 06 set. 2022.
- PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Alteridade e raça entre África e Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 63, n. 2, p. e170727, 2020.



PORTO, Douglas. Negros representam 78% das pessoas mortas por armas de fogo no Brasil. *CNN*, São Paulo, 19 set. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/negros-representam-78-das-pessoas-mortas-por-armas-de-fogo-no-brasil/>. Acesso em: 02 fev. 2023.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2003.

SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

STRATHERN, Marilyn. *Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

VIZINHO de Bolsonaro, PM que matou Marielle é chefe da milícia em área onde Queiroz se escondeu. *Fórum*, [s. l.], 16 set. 2019. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/vizinho-de-bolsonaro-pm-que-matou-marielle-e-chefe-da-milicia-em-area-onde-queiroz-se-escondeu/>. Acesso em: 07 set. 2022.

\*Minicurrículo da Autora:

**Yasmin Estrela Sampaio**. Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (2020). Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. E-mail: [yestrela@usp.br](mailto:yestrela@usp.br).