

**Willian Douglas Guilherme
(Organizador)**

História e as Práticas de Presentificação e Representação do Passado

Atena
Editora

Ano 2020



**Willian Douglas Guilherme
(Organizador)**

História e as Práticas de Presentificação e Representação do Passado

Atena
Editora

Ano 2020



2020 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do Texto © 2020 Os autores

Copyright da Edição © 2020 Atena Editora

Editora Chefe: Prof^a Dr^a Antonella Carvalho de Oliveira

Diagramação: Natália Sandrini de Azevedo

Edição de Arte: Lorena Prestes

Revisão: Os Autores



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof^a Dr^a Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso

Prof^a Dr^a Angeli Rose do Nascimento – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense

Prof^a Dr^a Cristina Gaio – Universidade de Lisboa

Prof^a Dr^a Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá

Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima

Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões

Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros

Prof^a Dr^a Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice

Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense

Prof^a Dr^a Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso

Prof^a Dr^a Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins

Prof. Dr. Luis Ricardo Fernando da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros

Prof^a Dr^a Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Universidade Federal do Maranhão

Prof^a Dr^a Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará

Prof^a Dr^a Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa

Prof^a Dr^a Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa

Prof^a Dr^a Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste

Prof^a Dr^a Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador

Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Prof^a Dr^a Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília
Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Eysler Gonçalves Maia Brasil – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Fernando José Guedes da Silva Júnior – Universidade Federal do Piauí
Profª Drª Gabriela Vieira do Amaral – Universidade de Vassouras
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Profª Drª Iara Lúcia Tescarollo – Universidade São Francisco
Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof. Dr. Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federaci do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá
Profª Drª Renata Mendes de Freitas – Universidade Federal de Juiz de Fora
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto

Prof. Dr. Alexandre Leite dos Santos Silva – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás
Prof^a Dr^a Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Prof^a Dr^a Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá
Prof^a Dr^a Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Prof^a Dr^a Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Conselho Técnico Científico

Prof. Me. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Me. Adalberto Zorzo – Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza
Prof. Me. Adalto Moreira Braz – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Me. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Prof^a Dr^a Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Prof^a Dr^a Andrezza Miguel da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Prof. Dr. Antonio Hot Pereira de Faria – Polícia Militar de Minas Gerais
Prof^a Ma. Bianca Camargo Martins – UniCesumar
Prof^a Ma. Carolina Shimomura Nanya – Universidade Federal de São Carlos
Prof. Me. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Ma. Cláudia de Araújo Marques – Faculdade de Música do Espírito Santo
Prof^a Dr^a Cláudia Taís Siqueira Cagliari – Centro Universitário Dinâmica das Cataratas
Prof. Me. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Prof^a Ma. Daniela da Silva Rodrigues – Universidade de Brasília
Prof^a Ma. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Me. Douglas Santos Mezacas – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Dr. Edwaldo Costa – Marinha do Brasil
Prof. Me. Eduardo Gomes de Oliveira – Faculdades Unificadas Doctum de Cataguases
Prof. Me. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita
Prof. Me. Euvaldo de Sousa Costa Junior – Prefeitura Municipal de São João do Piauí
Prof^a Ma. Fabiana Coelho Couto Rocha Corrêa – Centro Universitário Estácio Juiz de Fora
Prof. Dr. Fabiano Lemos Pereira – Prefeitura Municipal de Macaé
Prof. Me. Felipe da Costa Negrão – Universidade Federal do Amazonas
Prof^a Dr^a Germana Ponce de Leon Ramírez – Centro Universitário Adventista de São Paulo
Prof. Me. Gevair Campos – Instituto Mineiro de Agropecuária
Prof. Dr. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná
Prof. Me. Gustavo Krahl – Universidade do Oeste de Santa Catarina
Prof. Me. Helton Rangel Coutinho Junior – Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro
Prof^a Ma. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Me. Javier Antonio Albornoz – University of Miami and Miami Dade College
Prof^a Ma. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Prof. Me. Jhonatan da Silva Lima – Universidade Federal do Pará
Prof. Me. José Luiz Leonardo de Araujo Pimenta – Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria Uruguay
Prof. Me. José Messias Ribeiro Júnior – Instituto Federal de Educação Tecnológica de Pernambuco

Profª Ma. Juliana Thaisa Rodrigues Pacheco – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 Profª Drª Kamilly Souza do Vale – Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas/UFPA
 Profª Drª Karina de Araújo Dias – Prefeitura Municipal de Florianópolis
 Prof. Dr. Lázaro Castro Silva Nascimento – Laboratório de Fenomenologia & Subjetividade/UFPR
 Prof. Me. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 Profª Ma. Lilian Coelho de Freitas – Instituto Federal do Pará
 Profª Ma. Liliani Aparecida Sereno Fontes de Medeiros – Consórcio CEDERJ
 Profª Drª Lívia do Carmo Silva – Universidade Federal de Goiás
 Prof. Me. Lucio Marques Vieira Souza – Secretaria de Estado da Educação, do Esporte e da Cultura de Sergipe
 Prof. Me. Luis Henrique Almeida Castro – Universidade Federal da Grande Dourados
 Prof. Dr. Luan Vinicius Bernardelli – Universidade Estadual do Paraná
 Prof. Dr. Michel da Costa – Universidade Metropolitana de Santos
 Prof. Dr. Marcelo Máximo Purificação – Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior
 Prof. Me. Marcos Aurelio Alves e Silva – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo
 Profª Ma. Marileila Marques Toledo – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
 Prof. Me. Ricardo Sérgio da Silva – Universidade Federal de Pernambuco
 Prof. Me. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados
 Profª Ma. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal
 Profª Ma. Solange Aparecida de Souza Monteiro – Instituto Federal de São Paulo
 Prof. Me. Tallys Newton Fernandes de Matos – Faculdade Regional Jaguaribana
 Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)	
H673	<p>História e as práticas de presentificação e representação do passado [recurso eletrônico] / Organizador Willian Douglas Guilherme. – Ponta Grossa, PR: Atena, 2020.</p> <p>Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader. Modo de acesso: World Wide Web. Inclui bibliografia ISBN 978-65-5706-075-9 DOI 10.22533/at.ed.759202805</p> <p>1. História – Filosofia. 2. História - Historiografia. 3. Historiadores. I. Guilherme, Willian Douglas.</p> <p style="text-align: right;">CDD 907.2</p>
Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422	

Atena Editora
 Ponta Grossa – Paraná - Brasil
www.atenaeditora.com.br
 contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

O e-book “História e as Práticas de Presentificação e Representação do Passado” reuni 16 artigos entorno de um debate atualizado e propositivo sobre práticas e história. As pesquisas foram organizadas em 4 grupos conforme interesse da obra.

No primeiro grupo, temos três textos que discutem a presentificação e representação do passado do ponto de vista de território, trazendo um diálogo crítico e convidativo ao debate.

Para o segundo grupo, foram selecionados cinco artigos que dialogassem em torno da religião, trazendo ações históricas que permaneceram presentes nos tempos atuais. Polêmicas ou não, as pesquisas contribuem com a quebra de preconceitos e propõem novos olhares.

No terceiro conjunto, agrupei cinco pesquisas que apresentassem um debate relevante para o contexto histórico proposto por esta obra, que é a presentificação e representação do passado. As pesquisas permeiam o século XIX, XX e XXI.

Para o quarto grupo, são três artigos voltados para a discussão histórica por meio da educação. As pesquisas convidam ao olhar dialógico e levam o debate para além da leitura.

Desejo boa leitura a todos!

Willian Douglas Guilherme

SUMÁRIO

I.

CAPÍTULO 1 1

A COMUNIDADE DE CERRO PELADO, FRONTEIRA E HISTÓRIA AGRÁRIA

[José Carlos Sampayo Ferreira](#)

DOI 10.22533/at.ed.7592028051

CAPÍTULO 2 13

A GUERRA DE (RE)CONQUISTA SOBRE O CAMPO MEXICANO E A RESISTÊNCIA TERRITORIAL ZAPATISTA

[Rodrigo de Moraes Guerra](#)

DOI 10.22533/at.ed.7592028052

CAPÍTULO 3 22

ALDEADOS DE PIRATININGA – INDÍGENAS ADMINISTRADOS DE SÃO PAULO COLONIAL (SÉCULOS XVI - XVII)

[Antonio Martins Ramos](#)

DOI 10.22533/at.ed.7592028053

II.

CAPÍTULO 4 33

ANALOGIA DO SÁBADO

[Cleonaldo Pereira Cidade](#)

DOI 10.22533/at.ed.7592028054

CAPÍTULO 5 45

CONTRIBUIÇÕES DE KOSELLECK, RÜSEN E FREIRE PARA O PROFESSOR DE HISTÓRIA QUE ATUE NO ENSINO RELIGIOSO.

[Marcelo Noriega Pires](#)

DOI 10.22533/at.ed.7592028055

CAPÍTULO 6 57

O CAMPO RELIGIOSO “BRASILEIRO” NA OBRA MACHADIANA

[Valdeci Rezende Borges](#)

DOI 10.22533/at.ed.7592028056

CAPÍTULO 7 70

ORIXÁ E NATUREZA: O CANDOMBLÉ NA PERSPECTIVA DECOLONIAL

[Victor Hugo Basilio Nunes](#)

DOI 10.22533/at.ed.7592028057

CAPÍTULO 8 86

O ESPAÇO DE TERREIRO COMO ESPAÇO EDUCATIVO

[Patrícia da Silva Pereira](#)

DOI 10.22533/at.ed.7592028058

III.

CAPÍTULO 9 98

O “LIVRO DE ENTRADA DE IRMÃOS DA IRMANDADE DE N. SRA. DO ROZARIO DOS PRETOS DA FREGUESIA DA CAXOEIRA” – RS, SÉC. XIX

[Henrique Melati Pacheco](#)

DOI 10.22533/at.ed.7592028059

CAPÍTULO 10 113

NETTO ENCONTRA SUA ALMA! UM CAUDILHO DA PROVÍNCIA DO RIO GRANDE DO SUL NA HISTÓRIA E NA LITERATURA (C.1836-C.1866)

[Cesar Augusto Barcellos Guazzelli](#)

DOI 10.22533/at.ed.75920280510

CAPÍTULO 11 124

O PODER BÉLICO DAS PALAVRAS: O DISCURSO VENCEDOR DOS REPUBLICANOS LIBERAIS NA QUEDA DA MONARQUIA NO BRASIL (1870-1891)

[Daiane Lopes Elias](#)

DOI 10.22533/at.ed.75920280511

CAPÍTULO 12 136

PARA ALÉM DA INVENÇÃO: UMA CRÍTICA AO CONCEITO HOBBSBAWMIANO DE TRADIÇÃO

[Ivan Rodrigo Trevisan](#)

DOI 10.22533/at.ed.75920280512

CAPÍTULO 13 146

FUTEBOL DE BOTÃO / MESA – PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA PERCEPÇÃO DO BOTONISTA

[Ary Luiz de Oliveira Peter Filho](#)

DOI 10.22533/at.ed.75920280513

IV.

CAPÍTULO 14 165

PROJETO DE LEITURA E ESCRITA: FÁBULAS POTIGUARA

[Juracy Dayse Delfino Soares](#)

DOI 10.22533/at.ed.75920280514

CAPÍTULO 15 174

PROTAGONISMO POLÍTICO JUVENIL E NARRATIVAS DE HISTÓRIA: PERSPECTIVAS DA APRENDIZAGEM HISTÓRICA PELA *BURDENING HISTORY*

[Jéssica Christina de Moura](#)

DOI 10.22533/at.ed.75920280515

CAPÍTULO 16 189

PERCEPÇÃO SOCIOCULTURAL DO SÉCULO XIX ATRAVÉS DA ANÁLISE DO VESTUÁRIO DE ÉPOCA

[Lilian Patricia Soares Filocreão](#)

DOI 10.22533/at.ed.75920280516

SOBRE O ORGANIZADOR..... 201

ÍNDICE REMISSIVO 202

ORIXÁ E NATUREZA: O CANDOMBLÉ NA PERSPECTIVA DECOLONIAL

Data de aceite: 12/05/2020

Data de submissão: 05/02/2020

Victor Hugo Basilio Nunes

Doutorando vinculado ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Goiás.

Link do currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6029709711009681>

RESUMO: Este artigo consiste em perceber a partir de dois mitos de orixás como a compreensão do mundo no candomblé se constitui como narrativa decolonial. Compreendemos que em um terreiro de candomblé, encontramos, além de religião, uma visão de mundo, valores, práticas, formas de se relacionar com o sagrado, com a natureza diferentes do cristianismo e da matriz ocidental, pois pensa o ser humano dentro de um grande organismo vivo, uma rede de correspondência entre os orixás, a natureza e os humanos. Neste artigo apresentaremos dois mitos publicados por Reginaldo Prandi em sua obra “Mitologia dos Orixás” (2001), a partir desses mitos identificaremos o papel da natureza na construção dos saberes presentes no candomblé. O caminho que percorreremos

consiste em relacionar os aspectos levantados nos mitos com as possibilidades de se pensar a construção e transmissão do conhecimento como uma outra epistemológica, que resiste ao modo de pensar ocidental, uma postura perante a vida, um modo imanente que não coloca o ser fora da natureza, que considera uma rede de relações entre os seres e a natureza. Desta forma o que buscaremos confirmar nos mitos é se a concepção de mundo presente no candomblé resiste a forma ocidental de se pensar no mundo o que Quijano (2000) chamou de “colonialidade do poder”. Em síntese buscaremos, a partir dos dois mitos apresentados, pensar o universo do candomblé como espaço de subjetivação autônoma que resiste a matriz colonial do poder.

PALAVRAS-CHAVE: candomblé, colonialidade, decolonialidade.

ORIXÁ AND NATURE: CANDOMBLÉ IN THE DECOLONIAL PERSPECTIVE

ABSTRACT: This article consists in realizing from two myths of orixás how the understanding of the world in candomblé is constituted as a decolonial narrative. We understand that in a candomblé cult house, we find, in addition to religion, a worldview, values, practices, ways of relating to the sacred, with nature different from

christianity and the western matrix, as the human being thinks within a great living organism, a network of correspondence between the orixás, nature and humans. In this article we will present two myths published by Reginaldo Prandi in his work “Mitologia dos Orixás” (2001), from these myths we will identify the role of nature in the construction of the knowledge present in candomblé. The path we will take is to relate the aspects raised in the myths with the possibilities of thinking about the construction and transmission of knowledge as another epistemological one, which resists the western way of thinking, a posture towards life, an immanent way that does not place the being outside of nature, which considers a network of relationships between beings and nature. In this way, what we will seek to confirm in the myths is whether the worldview present in candomblé resists the western way of thinking about the world what Quijano (2000) called “coloniality of power”. In summary, we will seek, from the two myths presented, to think of the candomblé universe as a space of autonomous subjectivation that resists the colonial matrix of power.

KEYWORDS: candomblé, coloniality, decoloniality.

1 | INTRODUÇÃO

Partimos do pressuposto de que um estudo sobre o candomblé pode nos mostrar formas de pensar o indivíduo e a natureza, o objeto e o ser, o corpo e a mente, o sagrado e o cotidiano, e o papel dos processos corporais na experiência do aprendizado. Os esquemas sensoriais, a dança, a música, o transe emergem em um aprendizado sensorial que ao serem vivenciados permitem a compreensão guiada pela percepção, em que, a ação se constitui como percepção e aprendizado. Desta forma o candomblé se torna um rico campo de investigação das formas de interação e dos valores sobre os quais o conhecimento é construído, nos mostrando a vida como uma complexa rede que se dá nas emoções, na linguagem, na razão, nas relações, na existência humana em sua interação com os demais sistemas vivos. O sentido ético desta compreensão está na forma como interagimos com o mundo que não pode ser separada da forma como o interpretamos, o que consiste em compreender como compreendemos, ou seja, a forma como interpretamos a realidade, contribuindo para desconstruir uma compreensão solipsista das coisas que nega as interações.

No primeiro momento deste artigo apresentaremos o debate teórico, que servirá de base para identificarmos o que existe em comum e de que forma a concepção de mundo expressa nos dois mitos se aproxima das reflexões levantadas pelos autores que serão referenciados. Na interlocução com a bibliografia identificaremos como os autores propõem outras formas de se construir o conhecimento, indo além dos binarismos corpo/mente, razão/emoção que coloca o corpo e a natureza como objetos externos a serem interpretados pela razão, contrapondo-se ao modelo moderno/ocidental que nega outros saberes e epistemologias.

Após identificarmos como essas ideias estão presentes nos autores relacionados, buscaremos nos dois mitos de orixás, na relação entre os orixás, a natureza e humanos, perceber se é possível enquadrar os saberes do candomblé e sua concepção de mundo em um modelo de ação que se contrapõe à “colonialidade do poder” constituindo-se como uma narrativa decolonial. Dialogaremos com autores do grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade, como também, autores que em suas abordagens, se aproximam desse grupo.

2 | O CANDOMBLÉ E A MATRIZ COLONIAL DO PODER

Para Spivak (2010) o processo de fala se caracteriza por uma posição discursiva que compreende a transação entre falante e ouvinte, ou seja, a possibilidade de falar e ser ouvido. A autora conclui que, “o sujeito subalterno que, desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato não pode falar” (SPIVAK, 2010, p.13). Com isso, compreende que o subalterno necessita de um representante por sua condição de silenciado. É nesta perspectiva que o “falar por” além do silenciamento imposto evidencia a problemática da autonomia no processo de subjetivação. A centralidade discursiva e autoridade cultural, que silencia o subalterno, pode ser observada nos processos de diferenciação social impostos historicamente às populações negras no Brasil. Observamos que a necessidade de atuação do Estado, através das ações afirmativas, para garantir a possibilidade de acesso das populações negras evidencia os silenciamentos impostos a este grupo. Desta maneira, a possibilidade de fala do negro frente aos processos de subalternização passa pela possibilidade de representar-se, fazendo-se necessário portanto a revisão de narrativas históricas produzidas a partir da visão do colonizador. É neste sentido que encontramos na possibilidade de pensar o candomblé como espaço de resistência à matriz colonial do poder a justificativa para este artigo.

Fazendo parte da corrente de pensamento chamada grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade podemos destacar os autores: Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramon Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Walter Dignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel, entre outros intelectuais.

Castro-Gómez (2005b) afirma que a Europa/Ocidente é elaborada como o lugar privilegiado de enunciação, que tenta retirar a fala desse outro pela constituição do que o autor conceituou como “hibrys del punto cero”, que significa o ponto de vista que se esconde e, escondendo-se, se coloca para além de qualquer ponto de vista, ou seja, é o ponto de vista que se representa como não tendo um ponto de vista. Para ele a negação epistêmica de diferentes formas de produzir conhecimento confere à Europa um estágio superior de desenvolvimento social, tecnológico e cognitivo, promovendo a noção de que a forma de vida ocidental é superior às demais, controlando o conhecimento, o direito de enunciar a diferença.

Na obra “La Poscolonialidad explicada a los niños” (2005) Santiago Castro-Gómez afirma que a epistemologia científica moderna está baseada na neutralidade científica, na superioridade natural e na diferença ontológica. Apresenta esta perspectiva na produção dos mapas na cartografia europeia a partir do século XVI como exemplo disso. O autor nos mostra que sob esta perspectiva o centro étnico é o centro geométrico, bem como na pintura, no qual a perspectiva é um ponto de vista único e fixo, um “olhar soberano” que se encontra fora da representação, “um ponto de vista sobre o qual não é possível adotar nenhum ponto de vista” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 62). Tudo isto significa que, além de fazer referência a um tipo hegemônico de subjetividade, a colonialidade do poder também faz referência a um tipo hegemônico de produção de conhecimento. Uma forma de conhecimento que parte do pressuposto de que o observador não é parte do observado. Entendemos que nosso papel, através desse trabalho, é questionar esse tipo de compreensão.

Dois conceitos são centrais na formulação de repostas à colonialidade do poder: a interculturalidade crítica e a decolonialidade. Como reação a colonialidade, o grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade propõe realizar o giro decolonial que significa produzir um pensamento livre, perceber outras formas de vida, economias e teorias políticas. Desprender-se da retórica da modernidade e de seu imaginário que negam outros povos não ocidentais, objetivando, ao mesmo tempo, a decolonialidade do poder, da matriz colonial de poder. É algo que vai além de uma opção teórica mantendo um forte vínculo com movimentos sociais, indígenas e afro-americanos. O giro decolonial é um movimento teórico, ético e político questionador das pretensões de objetividade do conhecimento científico, da sujeição dos saberes, da racialização das relações de poder e da internalização da subalternidade nas estruturas subjetivas do colonizado.

Escobar (2005) em seu texto: “O lugar da natureza e a natureza do lugar” se opõe a visão da natureza como recurso. A palavra lugar é compreendida como o espaço para se discutir cultura local e capitalismo, encontro diferenciado, integração natureza/cultura, compreendendo que é no lugar que se resolve a questão dos significados. O conhecimento para este autor é parte acoplada ao mundo, parte da imersão na natureza. Apresenta os conceitos de “enfoque enativo” ou “teorias enativas” na busca de caracterizar o conhecimento como ação, no qual, a inteligência não se separa do corpo e o conhecer se dá pela ação. Para tanto, apresenta os estudos de Humberto Maturana e Francisco Varela, afirmando que,

Estes biólogos sugerem que a cognição não é um processo de construir representações de um mundo prefigurado, por uma mente prefigurada externa para a esse mundo, tal como apresentado pela ciência cognitiva convencional; eles argumentam que a cognição está arraigada à experiência que ocorre em um contexto histórico e deve sempre se teorizar a partir do ponto de vista da coincidência ininterrupta da nossa existência, nosso fazer e nosso saber (Maturana e Varela, 1987). No que eles chamam de enfoque enativo, a cognição se converte em enação de uma relação entre a mente e o mundo, baseada na história de sua interação. [...] Ao rejeitar a separação de saber e o fazer, e estas da

experiência, esses biólogos oferecem uma linguagem que pode questionar radicalmente as relações binárias e assimétricas entre natureza e cultura e teoria e prática. (ESCOBAR, 2005, p.123).

Em seu texto Escobar (2005) destaca como a cultura local pode ser considerada o outro da globalização, de modo que uma discussão sobre o local oferece uma perspectiva importante para repensar a globalização e as questões de alternativas ao capitalismo e a modernidade. Chama a atenção para o fato de que o lugar e o conhecimento local não resolverão os problemas do mundo, pois compreende que o conhecimento local não é puro, nem livre de dominação, os lugares podem ter suas próprias formas de opressão, estão conectados ao mundo através de relações de poder. A defesa do conhecimento local que o autor propõe é política e epistemológica, e surge do compromisso com um discurso anti-essencialista do diferente, se contrapondo a defesa do lugar e do conhecimento local como algo romântico que reforça o estereótipo do nativo intocado, do bom selvagem (ESCOBAR, 2005, p. 129). Por fim o autor conclui reforçando a crítica do privilégio do espaço sobre o lugar, do capitalismo sobre o não capitalismo, das culturas globais sobre as locais, é uma crítica à compreensão do mundo tanto como das teorias sociais que o apoia. Esta crítica é também uma tentativa de alinhar a teoria social com os pontos de vista de mundo e das estratégias políticas daqueles que são o conhecimento local, não moderno, não capitalista.

Os autores citados acima, Humberto Maturana e Francisco Varela, no livro “A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana” (2001) exploram o conceito de autopoiese. Poiese é um termo grego que quer dizer produção, autopoiese quer dizer autoprodução, o termo surgiu a partir dos estudos destes autores na busca de compreender os seres vivos como sistemas que produzem a si mesmo continuamente. Defendem que os seres vivos se caracterizam por produzirem de modo contínuo a si próprios, o que indicamos quando chamamos a organização que os define de organização autopoietica.

Destacam as similaridades entre o processo orgânico e epistemológico, propondo a autopoiese como teoria epistemológica e também no campo ético e cultural, como dinâmica que pensa o ser vivo enquanto unidade e interação com o mundo em que vive. Pensando a formação do processo cognitivo e a forma como conhecemos, a partir de uma complexa estrutura de fatores biológicos e culturais, propõem a pergunta: “Que relação existe entre o nosso ser orgânico e o nosso comportamento?” (MATURANA;VARELA, 2001, p. 136). É evidente nesta obra que os autores ressaltam as bases biológicas de sua teoria destacando a relação entre organização e meio, no qual, o meio não é determinante, ele desencadeia processos estruturais em um processo cíclico. Defendem uma relação recíproca entre unidade e meio sem sobreposição do meio, essa relação é chamada pelos autores de “acoplamento estrutural”, essa ideia se constitui como uma das bases da ideia de imanência que permeia a teoria autopoietica. O acoplamento estrutural é

sempre mútuo, organismo e meio sofrem transformações, é o que os autores chamam de adaptação. Portanto, a adaptação de uma unidade a um meio é uma consequência necessária do acoplamento estrutural dessa unidade nesse meio (MATURANA;VARELA, 2001, p. 116). Os autores chamam a atenção para o fato de que as condutas inatas e as aprendidas são, na qualidade de comportamento, indistinguíveis em sua natureza e realização. A distinção está na história das estruturas que as tornam possíveis. Portanto, a possibilidade de classificá-las como uma ou outra dependerá de termos ou não acesso à história estrutural pertinente. Desta forma, fazem uma dura crítica ao representacionismo ao se contraporem a compreensão de que a aprendizagem e a memória seriam fenômenos de mudança de comportamento que acontecem quando se recebe algo vindo do meio. A reflexão dos autores aponta para a compreensão da aprendizagem como expressão do acoplamento estrutural, que manterá sempre uma compatibilidade entre o funcionamento do organismo e o meio em que ele ocorre.

O que interessa da teoria destes autores para nosso artigo é a compreensão de que a perspectiva autopoietica da estrutura de formação do ser vivo pode ser aplicada a epistemológica. A autopoiese propõe fugir do determinismo físico do meio e idealista do representacionismo, compreendendo o conhecimento como algo constitutivo da própria existência, que podemos observar na afirmativa: “Todo fazer é um conhecer e todo conhecer é um fazer” (MATURANA;VARELA, 2001, p. 32). Porém a autopoiese não nega o meio em que estão inseridos os indivíduos, não é portanto uma teoria subjetivista, ela se ocupa da correlação interna em que atribuímos sentido ao externo e das relações entre os sistemas vivos, propondo uma reorientação hermenêutica que supere o pensamento cientificista, sob a afirmação de que somos sistemas vivos e orgânicos que temos nosso processo cognitivo conformado por organizações biológicas e culturais.

O sentido ético da teoria autopoietica está na compreensão de que a forma como interagimos com o mundo não pode ser separada da forma como interpretamos o mundo. A forma como nós interagimos com o mundo está ligada de forma inseparável da forma como nós interpretamos o mundo, contrapondo-se à solidão cognitiva do solipsismo. Neste sentido a interpretação e a interação se constituem como reciprocidade entre estímulo e resposta. Esta relação entre interpretação e interação nos mostra a imanência, porém o paradigma do pensamento ocidental nos leva a acreditar na transcendência do posicionamento enquanto observador, na separação do objeto, instituindo uma relação hierárquica com o objeto observado.

Buscando a genealogia dos processos de subalternização destacamos que as representações, as concepções de mundo e a formação da subjetividade no interior dessas representações foram elementos fundamentais para o estabelecimento do domínio colonial do ocidente. Aníbal Quijano (2000) afirma que o conceito de “colonialidade do poder” nos diz, portanto, da estrutura de controle da subjetividade. Concordamos com o autor e compreendemos que a colonialidade do poder é a dominação por meios

não exclusivamente coercitivos. Esta forma de dominação não se limitou em reprimir fisicamente os dominados mas também de conseguir naturalizar o imaginário europeu como a única forma de relacionamento com a natureza, com o mundo social e com a própria subjetividade, ou seja, uma colonização epistêmica.

Pensando o resultado do poder colonial Quijano (2000) nos mostra que,

A história do poder colonial teve implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, menos óbvia, porém não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava na desapropriação do seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Dai em diante não eram só raças inferiores, capazes de produzir somente culturas inferiores. Envolveu também sua realocação em um novo tempo histórico constituído com a América primeiro e Europa depois: em diante era o passado. Em outras palavras, o padrão de poder fundado na colonialidade implicava também em um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento na qual o não europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo. (QUIJANO, 2000, p. 25)

Porém mesmo destacando os efeitos da colonialidade o autor ressalta os trânsitos culturais que formam a América, ressaltando que a primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América, a Europa foi a segunda e foi constituída como consequência da América. Outro ponto levantado pelo autor, que será importante na aproximação com os dois mitos que analisaremos, é o paradigma da separação entre o corpo e a alma que dará origem ao pensamento racional de Descartes. Quijano (2000, p.28) nos mostra que a ideia de diferenciação entre o corpo e o não corpo na experiência humana é virtualmente universal na história da humanidade e comum a todas as culturas e civilizações historicamente conhecidas. No ocidente o processo de separação destes elementos do ser humano é parte de uma longa história do mundo cristão baseada na ideia da primazia da alma sobre o corpo, separação que será reforçada sob a perspectiva racional em Descartes. Para Quijano (2000) Descartes transforma a antiga abordagem dualista, sobre o corpo e o não corpo, em uma radical separação entre razão/sujeito e corpo. Desta forma, a razão não é somente uma secularização da ideia de alma no sentido teológico é a única entidade capaz do conhecimento racional, no qual o corpo não pode ser outra coisa além de objeto do conhecimento. Assim o corpo, incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre razão/sujeito e corpo, as relações entre ambos deve ser vista unicamente como relações entre a razão/sujeito e o corpo/natureza, ou entre espírito e natureza. Para a racionalidade eurocêntrica o corpo foi fixado como objeto de conhecimento, fora da área do sujeito/razão.

Esta afirmação de Quijano (2000) nos leva a crer que a relação entre o corpo, a natureza, e os orixás presente no candomblé confirma a nossa compreensão de que além de religião o candomblé se constitui como narrativa decolonial que resiste a matriz colonial do poder.

Pensando a experiência de resistência afro-equatoriana Catherine Walsh (2013) destaca o papel das pedagogias que constroem outro modo de viver. Seu interesse é

com as práticas que abrem caminhos e condições radicalmente outros de pensamento, práticas como pedagogias, que por sua vez, fazem questionar e desafiar a razão única da modernidade ocidental e do poder colonial que ainda está presente. Destaca a importância de pensar a partir de, e com práticas e sistemas de viver diferentes. Pedagogias que incitam a possibilidade de estar, ser, sentir, fazer, pensar, olhar, escutar e conhecer de outro modo, ancoradas em processos e projetos de caráter, horizonte e tentativa decolonial. A autora destaca que a pedagogia e o pedagógico em sua obra não são pensados em um sentido instrumentalista de ensinar e transmitir conhecimento, e muito menos limitado a educação em espaços escolarizados. Neste sentido, observamos a proximidade dos aspectos levantados por Walsh (2013) com a tradição oral e o aprendizado corporal presentes nos saberes de um terreiro de candomblé.

Aproximando-se deste debate (SANTOS, 2009, p. 31) nos mostra que “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal.” Argumenta que essa realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial. Para este autor o pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano. Afirma que a justiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global. Relacionando com o debate já apresentado, o autor nos mostra que a colonização ainda está presente na forma como pensamos o mundo e que a luta pela justiça social global deve ser também uma luta pela justiça cognitiva global, “para ser bem-sucedida, esta luta exige um novo pensamento, um pensamento pós-abissal” (SANTOS, 2009, p.32). Conclui afirmando que,

O pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes. É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento [...] Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia de diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Em todo o mundo, não só existem diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, vida e espírito, como muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-los. (SANTOS, 2009, p. 46)

E por fim, complementando o levantamento bibliográfico que servirá na abordagem feita aos dois mitos de orixás, apresentando as reflexões de Tim Ingold, o texto “Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica” de (CARVALHO; STEIL, 2013), contribui para compreendermos como o candomblé não se estrutura a partir das dualidades modernas: natureza e cultura; corpo e mente; sujeito e objeto. O texto citado nos mostra que a força da argumentação de Ingold reside na elaboração cuidadosa de um pensamento que reivindica o engajamento no mundo como condição

para legitimidade e validade da ciência. Como nos mostra (CARVALHO; STEIL, 2013, p.65) um de seus empreendimentos epistemológicos mais impactantes consiste no intuito de desfazer as fronteiras estabelecidas na modernidade entre cultura e biologia, ciências humanas e naturais, ciências especulativas e empíricas. Um projeto que não se apresenta como uma obra acabada e que não se restringe ao campo de ideias, ao contrário, busca na experiência a base para edificar o pensamento científico, que tem a vida como seu estatuto epistemológico.

Ingold argumenta que tanto a produção do conhecimento quanto a sua transmissão são indissociáveis do engajamento dos sujeitos no mundo e da sua ação criativa no presente. Faz uma crítica às formas de produção do conhecimento nas ciências ocidentais, excessivamente abstratas e desengajadas do mundo que habitamos. Sua ênfase na agência do ambiente e da vida na produção do pensamento e da cultura propõe uma nova forma de se fazer ciência. Desta forma, para Ingold, a experiência da vida não é vivida no interior de um corpo, mas se dá no fluxo de materiais que o atravessa, o que o leva a negar também a distinção entre o aparato cerebral como inato e o conhecimento como adquirido. Neste ponto de vista as estruturas neurológicas, o conhecimento que adquirimos e as habilidades que desenvolvemos emergem juntas como momentos complementares de um processo único, ou seja, o processo da vida, de todos aqueles que habitam o mundo. De acordo com os autores o horizonte compreensivo delineado por Ingold propõe uma alternativa ao distanciamento epistemológico com qual opera a ciência na modernidade. Seu intento é buscar traços de continuidade e simetria onde a modernidade postulou oposição e distinção. Desta forma compreendemos que Ingold propõe pensar as possibilidades da vida e a educação como mobilização da atenção que põe em cheque as teorias sobre a transmissão da cultura e a formação humana baseada nas oposições mente e corpo, natureza e cultura. Em seu texto (CARVALHO; STEIL, 2013, p.77) nos mostram que essa perspectiva contribui para o que pode ser denominado de epistemologias ecológicas que pensam simetricamente o lugar dos organismos humanos e não humanos e sua agência no mundo. Desta forma concluímos, a partir da análise feita do texto citado, que para Tim Ingold não é através da linguagem, do conceito, da representação, que se chega ao real. Propõe romper com o paradigma da ciência de simplificação da realidade que dará lugar a complexidade, ao foco no presente, na crítica ao representacionismo, produzindo uma história ecocêntrica em contraposição a uma antropocêntrica.

3 | O CAMINHO PERCORRIDO

O percurso metodológico decolonial contraria as metodologias clássicas fundadas em uma filosofia e epistemologia ocidental, compreendendo de forma mais crítica os pressupostos subjacentes, motivações e valores que motivam as práticas de investigação

(SMITH, 1999). Entendemos que descolonizar refere-se também ao ponto de partida metodológico de proximidade e compromisso com o excluído, além de novas formas de investigação cujo objetivo é a transformação da realidade partindo da noção de que a ciência ocidental já não tem mais o privilégio exclusivo de definir o outro. Smith (1999) nos mostra que para além de descrever etapas e processos o mais importante é o nosso lugar de fala e o compromisso pelo direito de falar não ocidental. A cultura oral do candomblé se relaciona com a perspectiva temporal da história do tempo presente, assim como, reflexões que se estabelecem na relação entre, tradições orais e historicidade, oralidade e escritura.

Neste sentido o caminho que percorremos neste trabalho consiste em propor um diálogo entre o referencial teórico apresentado acima, com as práticas e saberes presentes no candomblé, que serão acessadas através da obra: “Mitologia dos Orixás” de Reginaldo Prandi (2001). O debate teórico que empreendemos se constrói a partir dos sentidos simbólicos dos mitos de dois orixás do candomblé, destacando as práticas e saberes desta religião como narrativas decoloniais. Para tanto dialogamos com os conceitos de “interculturalidade” (WALSH, 2007) e “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2000), e os demais autores apresentados acima, ressaltando em suas teorias a crítica à subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus.

Para Walsh (2007) interculturalidade significa considerar que as diferentes culturas são sopesadas em um diálogo entre iguais, o que não significa entendimento, mas possibilidade de falas diversas sem uma pressuposta hierarquização. Transformando a estrutura sócio-histórica, mais que simplesmente reconhecendo ou incluindo, o que tornaria possível um estado plurinacional, em que a diferença se coloca como constitutiva e não adicional como faz o multiculturalismo. Compreende a decolonialidade e o intercultural como respostas, no sentido de transgredir as fronteiras do que é hegemônico e subalternizado. A autora diferencia multiculturalismo de interculturalidade ao afirmar que o primeiro se sustenta a partir de interesses hegemônicos que visam obscurecer as histórias locais, dando um sentido universal às sociedades multiculturais. Destaca a diversidade da sociedade e a necessidade de manter a unidade na diversidade, permanecendo inalterada a estrutura social e institucional que constrói e reproduz as desigualdades sociais.

O conceito de colonialidade do poder servirá para interpretar a construção de uma outra episteme, a diferença que constitui o outro da modernidade, o não europeu. Sobre o conceito, Quijano (2000) afirma que apesar de o colonialismo tradicional ter chegado ao fim, para os autores do grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade as estruturas subjetivas, os imaginários e a colonização epistemológica ainda estão fortemente presentes. Esta seria uma estrutura de dominação que submeteu a América Latina, a África e a Ásia, a partir da conquista. O termo faz alusão à invasão do imaginário do outro, ou seja, sua ocidentalização. Mais especificamente diz respeito a um discurso que

se insere no mundo do colonizado. Nesse sentido, o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário. Assim, a colonialidade do poder reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. Desta forma, para a tendência homogeneizante o localismo se apresenta como a sombra que acompanha a globalização. O local resistindo ao fluxo homogeneizante do universalismo atribui à diferença o caráter subalterno e faz surgir o conflito, no qual o reconhecimento da diferença cultural traz em si as lutas contra o racismo diferenciado e contra o etnocentrismo universalizante. É neste sentido que Mignolo (2003) afirma a existência de um posicionamento crítico fronteiriço no qual o pensamento liminar é mais do que uma enunciação híbrida é uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica, teorizando a violência epistêmica como elemento que orchestra a construção do Outro como a sombra do Eu, sua subalternização epistêmica e ontológica.

4 | A MITOLOGIA DOS ORIXÁS E O PENSAMENTO DECOLONIAL: UMA POSSÍVEL APROXIMAÇÃO

Antes de entrarmos no universo do candomblé, através dos mitos, vale destacar que o atual debate sobre candomblé vem sendo marcado pelo processo de africanização, pela ideia de quanto mais próximo da África mais puro, fenômeno observado não só aqui no Brasil mas no contexto de religiões afro-caribenhas, conforme evidencia Capone (2004). Porém compreendemos que essa busca de uma origem africana não deve ser confundida com essencialismos da tradição, pois acreditamos assim como Michel Agier (2001), que ao analisar o caso do bloco afro Ilê Aiyê em Salvador na Bahia, percebe que a alteridade passa a ser o centro, evidenciando o homem de fronteira, na fronteira, em processo. O autor combate os essencialismos da identidade produzindo em sua análise um relativismo identitário. O conceito de desetnicizar para Agier (2001) nos diz da ênfase no contexto em situação, se contrapondo aos essencialismos da identidade. A afirmação da africanidade no bloco afro estudado por ele, pode também ser observada no candomblé, e se caracteriza como condição situacional, em que o que está em jogo é a capacidade de se reestruturar individual e identitariamente, inventando-se a si mesmo. Sobre isto o autor nos diz,

Exemplos desse tipo são abundantes a partir dos anos 70. Em conflitos políticos, fundiários ou urbanos, movimentos identitários (étnicos, religiosos, locais etc.) inventam-se a si mesmo ao mesmo tempo que expõem sua “identidade cultural” como fonte de legitimação em face dos outros ou do Estado. Nesse contexto, os atores negam, por interesse ou convicção pessoal profunda, o trabalho que eles próprios operam sobre fragmentos de cultura, heterogêneos e diversamente acessíveis para permitir que “a” cultura seja identitária. Ao exibi-la, eles produzem uma concepção museográfica da cultura material, intocável e “pura”. No entanto, sua ação favorece a dinâmica cultural. Esse é o paradoxo permanente da relação entre identidade e cultura – uma relação problemática, conflituosa, ou seja, o contrário absoluto da transparência suposta pelo qualificativo “identidade cultural”. A identidade de um momento será, tal vez, mais

tarde esquecida, quando outros contextos e outras relações prevalecerão, mas a cultura do lugar onde isso ocorre atualmente, esta, terá sido transformada, “trabalhada” profundamente. (AGIER, 2001, p.22)

Nesse sentido a preservação da tradição, afirmação de africanidade e negação do sincretismo se caracterizam como um discurso político socialmente construído. Há uma plasticidade e capacidade adaptativa, reivindicando um patrimônio cultural específico para se diferenciar e afirmar sua autodefinição, evidenciando o dinamismo dos grupos étnicos. Pensamos o candomblé como fenômeno afro-brasileiro e menos africano, imbricado por campos sociopolíticos, no qual a afirmação de uma pretensa tradicionalidade se caracteriza como uma disputa sociopolítica. Isso nos mostra que as tradições são reinterpretadas e transformadas, os discursos que marcam a diferença que legitima ou desqualifica um terreiro com relação a outros são encenações na arena de disputa por prestígio.

Com relação a forma como os mitos foram recolhidos Reginaldo Prandi (2001) diz que,

Ao longo de mais de uma década colecionei mitos dos orixás enquanto desenvolvia outros aspectos da pesquisa sobre as religiões dos orixás. Em 1996 propus-me a dar um caráter mais sistemático à pesquisa dos mitos e, com o patrocínio do CNPq, organizei uma equipe que trabalhou comigo no levantamento de fontes durante os anos 1997 e 1998[...]Vários de meus colegas e amigos ofereceram colaborações decisivas, indicando fontes, emprestando livros, fornecendo mitos que eles mesmo colheram em suas pesquisas de campo em várias partes do Brasil [...] Os mitos que compõem esta coleção estão numerados, fornecendo-se sua fonte, frequentemente mais de uma, em notas arroladas ao final do texto. (PRANDI, 2001, p. 31-32)

Na redação dos mitos o autor afirma que optou por algum tipo de padronização da linguagem, uma vez que não existe nenhuma uniformidade nas diferentes fontes, podendo um mesmo mito aparecer escrito de modo diferente em cada uma das versões disponíveis, às vezes apresentadas por um mesmo autor. Prandi (2001, p. 35) optou pelo “uso de versos livres e linguagem sintética, procurando sempre manter, contudo, os conteúdos originais das fontes.” O primeiro mito que apresentaremos é intitulado, “Ossaim recusa-se a cortar as ervas miraculosas”, sobre o orixá Ossaim ligado ao domínio das folhas,

Ossaim era o nome de um escravo que foi vendido a Orunmilá. Um dia ele foi à floresta e lá conheceu Aroni, que sabia tudo sobre as plantas. Aroni, o gnomo de uma perna só, ficou amigo de Ossaim e ensinou-lhe todo o segredo das ervas. Um dia, Orunmilá, desejoso de fazer uma grande plantação, ordenou a Ossaim que roçasse o mato de suas terras. Diante de uma planta que curava dores, Ossaim exclamava: “Esta não pode ser cortada, é a erva que cura as dores”. Diante de uma planta que curava hemorragias, dizia: “Esta estanca o sangue, não deve ser cortada”. Em frente de uma planta que curava a febre, dizia: “Esta também não, porque refresca o corpo”. E assim por diante. Orunmilá, que era um babalaô muito procurado por doentes, interessou-se então pelo poder curativo das plantas e ordenou que Ossaim ficasse junto dele nos momentos de consulta, que o ajudasse a curar os enfermos com o uso das ervas miraculosas. E assim Ossaim ajudava Orunmilá a receitar e acabou sendo conhecido como o grande médico que é.¹

1. De acordo com (PRANDI, 2001) o mito citado foi recolhido na seguinte bibliografia: MAUPOIL, Bernard. La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. Paris, Institut d'Ethnologie/Musée de l'Homme. 1943. p.176; VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador, Corrupio. 1981. p. 123; BASCOM, William. Ifá Divination: Communicaton between Gods and inWest Africa. Bloomington e Londres, Indiana University Press. 1969. p. 53; BEIER, Ulli.

O segundo mito que servirá de base para nossa análise é intitulado: “Oxóssi quebra o tabu e é paralisado com seu arco e flecha”, o orixá Oxóssi está ligado a caça,

Oxóssi caçava todo dia. Todo dia ia à mata em busca de caça. Mas tinha dia em que tudo era proibido. As mulheres não vendiam no mercado. Os homens não cultivavam nos campos. Os pescadores não pescavam. Os guerreiros não guerreavam. Os adivinhos não adivinhavam. Os ogãs sacrificadores não matavam oferendas. Os caçadores não caçavam. Era o grande dia das proibições, era o dia de *euó*. Oxóssi ia a mata todo dia para caçar. Mas tinha um dia em que tudo era tabu. Oxóssi naquele dia não podia ir caçar. Mas Oxóssi só pensava em si e contrariou as determinações de Olodumare. Penetrou na floresta e pôs-se a lançar flechas indiscriminadamente. De repente, surgiu diante dele uma fera, uma visão bestial, que Oxóssi desejou ardentemente abater. Antes que Oxóssi lançasse sua flecha, a besta transformou-se em Odudua. Oxóssi entendeu o sentido dos tabus daquele dia. O caçador aterrorizado gritou petrificado, o arco esticado como se fosse atirar. Ali ficou Oxóssi, o arco retesado, o gesto de ataque parado no ar. Ali ficou para sempre seu *ofá*, seu arco e flecha. O *ofá* de caçador, o *ofá* do orixá.²

Em sua pesquisa o autor nos mostra que cada orixá pode ser cultuado segundo diferentes invocações, que no Brasil são chamadas de “qualidades”. Pode-se, por exemplo, cultuar uma lemanjá jovem e guerreira, de nome Ogunté, uma outra velha e maternal, lemanjá Sabá, entre outras. Assim, cada orixá se multiplica em vários, criando-se uma diversidade de devoções, cada qual com um repertório específico de ritos, cantos, danças, paramentos, cores, preferências alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos mitos. No candomblé acredita-se que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos, o que reafirma nossa compreensão inicial de que a visão de mundo no candomblé compreende de forma indissociável a relação entre os orixás, a natureza e os humanos contrapondo-se a uma visão antropocêntrica.

Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias dos orixás dos quais descendem. Prandi (2001) nos mostra que os mitos dos orixás falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os humanos, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade. No candomblé “é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (PRANDI, 2001, p. 24). Pena (2014, p. 34) destaca a indivisibilidade entre o Orum e o Ayê, “no candomblé tudo é sagrado tudo faz parte do Orum, de modo que o Ayê, o mundo material terreno, seria apenas a extensão do sagrado e não a sua oposição em um sistema pretensamente binário”. Orum é o mundo onde vivem os orixás e Ayê é o mundo dos humanos. A relação entre os orixás, a natureza e os humanos é colocada em destaque também por Uilhôa

Yoruba Myths. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 54-5; BARROS, José Flávio Pessoa de. O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô. Rio de Janeiro, Pallas e UERJ. 1993. p.25

2 De acordo com (PRANDI, 2001) o mito citado foi recolhido na seguinte bibliografia: LACHATAÑERE, Rómulo. Oh, Mío Yemaya: Cuentos y cantos negros. 2ª ed. [1ª ed.:1938]. Havana, Editorial de Ciencias Sociales. 1992. p.69

(2011, p.169)

A retirada das plantas da natureza não ocorre de qualquer maneira ou sem cuidados pré-determinados, tendo em vista que um dos mais importantes princípios do candomblé assegura a necessidade de que se entoe cantigas e de que se digam preces que expliquem às divindades o motivo da necessária retirada, pedindo permissão para que ela ocorra.

Como podemos observar no candomblé a relação que se estabelece com a natureza contrapõe-se ao representacionismo, que compreende o conhecimento como um fenômeno baseado em representações mentais que fazemos do mundo, no qual a mente seria um espelho da natureza e nossa tarefa seria extrair a informações dela por meio da cognição, o conceito de autopoiese, assim como a compreensão de mundo presente no candomblé, pensam o conhecimento a partir da imanência entre o organismo e o meio. A fragmentação traduz a separação sujeito-objeto, principal característica da concepção representacionista.

5 | CONCLUSÃO

Concluimos que a forma como o candomblé compreende a relação entre os orixás, a natureza e os humanos resiste à colonialidade do poder por se constituir como uma outra matriz de conhecimento diferente da ocidental. O reconhecimento destas formas de se pensar no mundo está de acordo com a afirmação de Quijano (2000) de que, “é tempo de aprender a nos libertarmos do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, em fim, de deixar de ser o que não somos.” (QUIJANO, 2000, p.51). Com relação a ecologia dos saberes e a diversidade epistemológica do mundo Santos (2009) nos mostra que,

Na perspectiva das epistemologias abissais do Norte global, o policiamento das fronteiras do conhecimento relevante é de longe mais decisivo do que as discussões sobre diferença internas. Como consequência, um epistemicídio maciço tem vindo a decorrer nos últimos cinco séculos, e uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada. Para recuperar algumas destas experiências, a ecologia dos saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico, a tradução intercultural (SANTOS, 2009, p. 52)

O que nos interessa da teoria dos autores é relacionar suas reflexões sobre a complexidade dos processos cognitivo e epistemológico com a relação entre seres vivos, orixás e a natureza presente no candomblé. A centralidade das reflexões dos autores apresentados neste artigo está além da preocupação com a realidade em si, consiste em compreender como compreendemos, ou seja, a forma como interpretamos a realidade. Esta busca se justifica na compreensão de que a forma como conhecemos as coisas decorre de uma relação interna da forma como organizamos e atribuímos sentido. Desta forma os mitos apresentados nos trazem um pouco da compreensão de mundo presente no candomblé e confirma nossa hipótese de que o candomblé se constitui como narrativa

decolonial que resiste à matriz colonial do poder.

Se quisermos podemos pensar uma relação entre o candomblé e o debate conduzido pelo grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade. Podemos afirmar que o candomblé se constitui como conhecimento alternativo à matriz do pensamento colonial, ou utilizando o conceito de Walsh (2013) como exemplo de uma “pedagogia decolonial”. Em nossa compreensão esta forma de transmissão do conhecimento dentro do candomblé produz outra sociabilidade que estabelece uma relação entre a atuação política e a aprendizagem no candomblé como outras epistemologias, alternativas à matriz colonial do poder, do saber e do ser.

Estudos como esse podem contribuir para se perceber a decolonialidade como proposição alternativa às epistemologias hegemônicas que sustentam modelos e relações sociais eurocentrados, apresentando para a comunidade acadêmica e para a sociedade como um todo saberes que foram historicamente subalternizados, como no caso do candomblé.

Nosso estudo mostrou também que o candomblé não deve ser tomado como um objeto a ser observado, mas sim como um modelo epistêmico, que as pessoas que formam essa comunidade não precisam que pesquisas acadêmicas deem a elas espaços de fala, pois a fala delas já é ouvida a partir de suas práticas, de sua resistência, de sua história, de seus atabaques, de seu sagrado. Percebemos também que este artigo é apenas um mecanismo através do qual essa fala é apresentada, que nosso estudo é um encontro de saberes que ele em si é um exercício decolonial.

REFERÊNCIAS

AGIER Michel. **Distúrbios Identitários em tempos de globalização**. IN: MANA 7(2):7-33, 2001.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán, Colombia. 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Universidad Javeriana. 2005b.

CAPONE. Stefania. **A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; STEIL, Carlos Alberto. **Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica**. Revista eletrônica do Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande – FURG/RS, março 2013.

ESCOBAR, Arturo. **O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?** In. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MIGNOLO, Walter. **Historias locais/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Ediciones Akal. 2003.

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

PENA, Rodolfo Alves. **As múltiplas contextualidades espaciais do candomblé: estudo de geografia da religião**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, Paraná, 2014.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. In: Epistemologias do sul. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses – (Org) Edições Almedina SA. Coimbra, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** *Belo Horizonte*: editora da UFMG, 2010.

SIMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples**. University of Otago Press. Dunedin, New Zeland. 1999.

ULHÔA, Clarissa Adjuto. **“Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi”**: um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, 2011.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir**. Tomo I. Introducción: Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. Serie Pensamento Decolonial. Quito. Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2013.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Administração 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 103, 146, 163, 201

Afrocentricidade 87

Aldeamentos 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 32

Analogia sabática 33, 34, 35

C

Campo religioso 57, 58

Candomblé 58, 65, 70, 71, 72, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 97

Caudilhos 113, 120

Colonialidade 21, 70, 72, 73, 75, 76, 79, 80, 83, 84, 85

Cristo 33, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 62

D

Decolonialidade 70, 72, 73, 79, 84

Discursos políticos 124

Diversidade 30, 49, 57, 77, 79, 82, 83, 96, 97, 146, 151, 153, 155, 161, 178, 198

E

Educação 1, 14, 20, 33, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 77, 78, 84, 87, 95, 97, 164, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 187, 188, 189, 201

Educação Histórica 45, 49, 174, 175, 176, 178, 181, 187, 188

Ensino de História 45, 56, 188, 189, 198

Ensino religioso 45, 46, 47, 50, 52, 53, 54, 55

Eric Hobsbawm 136, 137

Escravidão 22, 23, 24, 28, 29, 30

F

Força 22, 28, 29, 46, 50, 54, 57, 59, 77, 90, 102, 110, 125, 141, 180, 184, 187

Fronteiras 78, 79, 83, 112, 113, 115, 122, 131, 133, 134, 188, 195

G

Governo 17, 18, 26, 58, 59, 124, 125, 126, 130, 131, 180, 183, 184, 185

Guerra 2, 3, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 47, 48, 59, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 131, 133, 134, 150, 156

H

História da América Latina 13

História do Tempo Presente 13, 79

I

Identidade 14, 15, 16, 19, 20, 22, 30, 31, 50, 52, 76, 80, 91, 93, 109, 113, 115, 122, 138, 143, 144, 165, 168, 192, 195, 199

Ideologia 48, 50, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145

Indígena 13, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 96, 165, 166, 171

Irmandades 63, 93, 94, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 112

J

Jogos de Escalas 98, 101

M

Machado de Assis 57, 58, 67

Movimentos Sociais 13, 21, 73, 103

N

Nação 16, 19, 35, 89, 110, 122, 128, 129, 136, 138, 142, 143, 151, 196, 199

Nacionalismos 136, 142

Negras 65, 72, 87, 93, 94, 97, 98, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 111

P

Província 113, 114, 118

R

Religiosidades 53, 57, 67, 86, 90

Republicanos liberais 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 135

S

Sábado 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 148

T

Território 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 91, 104, 119, 125, 167, 193

Tradição inventada 136, 137, 142

Transgeracionalidade 87, 92

Z

Zapatismo 13

 **Atena**
Editora

2 0 2 0