

CORPORALIDADES EM ABERTURA: OS CANDOMBLÉS E PERCURSOS DA RESISTÊNCIA INCORPORADA

OPENING CORPORALITY: CANDOMBLÉS AND PATHS OF THE INCORPORATED RESISTANCE

Wanderson Flor do Nascimento 1

Resumo: Tendo em consideração o histórico de percepção que o Ocidente construiu para a relação com os corpos desde uma perspectiva que chamaremos de “encarcerantes”, este artigo pretende provocar algumas reflexões sobre os modos como os candomblés entendem, desde suas cosmologias de origem africanas, outras possibilidades de entendimento da corporalidade, que sustentaremos que se encaminham, na contramão ocidental, em abertura. Ao pensar os candomblés como experiências de resistência aos legados persistentes coloniais, buscaremos apontar como as maneiras de pensar a alimentação e sua dimensão corporal, a oralidade e a dimensão de corpo que tem a palavra, a abordagem dos corpos como natureza, e a dimensão coletiva da existência ressignificam a própria percepção dos corpos e da relação que as pessoas têm com eles. Significar os corpos em abertura aponta para possibilidades criativas e resistentes de experimentar outros direcionamentos para nossas experiências no mundo.

Palavras-chave: Candomblés. Resistência. Corporalidade. Comunidade.

Abstract: Taking into account the historical approach that the West has built for the relationship with bodies since a perspective that we will call “imprisoning”, this paper aims to provoke some reflections on the ways in which candomblés understand, from their African-descent cosmologies, other possibilities of understandings of corporality, which we will argue that are heading, in opposition to that Western one, to an openness. When thinking about candomblés as experiences of resistance to persistent colonial legacies, we will seek to point out how the ways of thinking about nourishment and its bodily dimension, orality and the body that has the word, the approach of bodies as nature, and the collective dimension of existence resignify the perception of bodies and the relationship that people have with them. Signifying bodies in an openness points to creative and resistant possibilities of experimenting other directions for our experiences in the world.

Keywords: Candomblés. Resistance. Corporality. Community.

Pra começo de conversa...

No que tange os corpos, a história do Ocidente, essa que costumam nos contar, aquela que se hegemonizou, parece oscilar entre prisões. Michel Foucault (1999, p. 28-29), dialogando com uma tradição filosófica que vai de Platão ao cristianismo, notará que o mundo moderno promoveu uma inversão histórica sobre os lugares do corpo. Se, para os antigos e medievais ocidentais, o corpo era uma prisão para a alma, na Modernidade ocidental, a alma se torna a prisão do corpo, por meio de jogos políticos que instauram controles de corpos, mentes e “almas”, que se geram nessa anatomia política de uma microfísica do poder. Entretanto, este modo de pensar que entende as relações entre as pessoas e delas consigo mesmas, em termos prisionais, não afetou todas as pessoas da mesma maneira.

Corpos não brancos, não masculinos, não ocidentais, experimentaram a história dessa corporeidade *encarcerante*, no mundo moderno, de modos radicalmente mais perversos que os demais. Se para os ocidentais a alma se tornou um cárcere corporal, para essas outras pessoas, que viviam fora dos espaços que informaram o pensamento do Ocidente, a própria existência de uma alma, mesmo essa produzida pela anatomia política ocidental, foi questionada. E, na dúvida da existência dessa entidade abstrata aprisionante, violaram-se os corpos, corroeram-se as histórias de outras narrativas possíveis sobre as almas e suas relações com os corpos.

A história da colonização moderna foi a trajetória da construção de um projeto de corporeidade destrocada pelo racismo e pelo patriarcado, que, mesmo ao determinar lugares e funções específicas para os corpos, negou até mesmo essas situacionalidades em que os corpos poderiam recusar o controle aprisionante da alma. As corporeidades escravas lançaram povos originários de nosso continente e povos sequestrados do continente africano em uma história de destruição da relação com os corpos, de desumanização.

Não obstante a força colonial, este projeto não foi totalmente bem-sucedido. Nas frestas do poderio destrutivo dessa corporeidade destroçante, os povos buscaram resistir. Resistiram. Nesta reflexão, buscarei apresentar alguns elementos dessa estratégia de resistência criada, mantida e reproduzida nos terreiros de candomblé que, embora pensados muitas vezes apenas como territórios religiosos, hospedam modos de vida que, de forma resistente e criativa, evitaram com que parte desse projeto destrutivo se consolidasse de maneira total.

Ao registrar esses elementos, refaço o convite de um *pensamento enterreirado*, um pensar que esteja atento às heranças estratégicas construídas por essas pessoas que, entre resistência, inventividade e potências de vida, nos legaram imagens que podem nos servir a todas e todos, como caminhos possíveis de abertura, nos quais o aprisionamento dos corpos ou das almas não seja um destino imposto a nós.

As experiências de resistência criativa dos candomblés

O cenário é o Brasil colonial escravagista. A maioria das pessoas negras são tratadas como mercadoria. Não possuem um corpo *humano*, mas um corpo meramente animal, em uma sociedade que foi educada, pelo racismo, para ser especista. Destituídas de uma alma salvável, são inseridas em um ciclo contraditório de serem batizadas na fé cristã, na busca de aliviar a consciência colonizadora que diz para si mesma que a escravidão é um bem para as pessoas negras, assim como o é para o restante do mundo. O filósofo Georg W. F. Hegel (1999), antecipando, em cerca de duzentos anos, a posição de alguns gestores de fundações, em tese, antirracistas, do atual governo brasileiro, afirmaria que:

a escravidão [dos povos negros africanos] é uma fase de educação, um momento de passagem de uma existência isolada e sensível para um tipo de participação futura, em uma moralidade mais sublime e na cultura associada a essa moralidade (HEGEL, 1999, p. 88).

Esta pedagogia da escravidão, prevista por Hegel, trazia consigo uma tentativa de esquecimento dos saberes, valores e práticas dos povos negro-africanos que foram trazidos à força, escravizados, para o Brasil. E não haveria vácuo neste esquecimento: outros valores, saberes e práticas seriam impostos a esses povos. O racismo, o patriarcado e tantas outras formas de opressão formatadas por esses valores ocidentais fundamentais operariam no lugar destes valores e saberes originários.

O Brasil colonial e imperial era estruturalmente racista e sexista – como o Brasil republicano o é. Convertia mulheres e homens negras e negros em corpos-coisa a serem utilizados pelos interesses da sociedade que aqui se *desenvolvia*, aos sabores do capitalismo, que se fortalecia. O capitalismo, o racismo e o patriarcado fizeram um arranjo de forças, uma articulação de uma potência impressionante. Autoras como Lélia Gonzalez (2018), ao menos desde a década de 1970, analisaram como a história da Modernidade imbricou esses eixos de opressão e atacou os corpos de pessoas negras e as potências de vida ligadas a eles.

No mesmo momento que de sofrimento trágico dos povos africanos e originários de nossa terra, seguindo uma larga tradição de resistência, mulheres negras por vários lugares do Brasil articulam forças para constituírem estratégias coletivas de resistência a esse cenário mortificador. Seguindo os lastros dos *calundus* (NOGUEIRA, 2019), essas mulheres organizam comunidades em que saberes, valores e práticas africanos – em uma estreita aliança com saberes dos povos originários de nosso continente – formaram o que hoje denominamos *candomblés*.

Fundamentalmente, os *candomblés* são comunidades brasileiras que recriam modos de vidas africanos, com elementos dos povos originários de nosso continente e de outras regiões do mundo, com o objetivo de refazer percursos existenciais que foram fraturados pela colonização escravagista moderna. Na construção destas comunidades, estratégias complexas e criativas de resistência foram erigidas para enfrentar as diversas camadas opressivas que incidiam sobre os povos negros no Brasil. Com a estruturação destas comunidades sob a liderança feminina, potencializou-se uma série de mecanismos antissexistas (JOAQUIM, 2001). Com o delineamento das experiências de poder e prestígio em torno da senioridade – e não da cor, do gênero ou da orientação sexual – estavam lançadas armadilhas contra a totalização do racismo, das LGBTfobias e do patriarcado.

Nessa comunidade resistente, os corpos são experimentados de outros modos e a própria corporalidade, na busca de resistir ao destroçamento colonial imposto pelo racismo, pelo sexismo e pela exploração laboral que mortificam corpos, aparece de modo completamente distinto daquele que se experimenta no Ocidente. Não são corpos aprisionantes – e nem supõem qualquer tipo de alma que exerça essa função. Podemos afirmar que são corpos em abertura, corpos que projetam sujeitos para além de qualquer corporeidade encarcerante. Apostando nas potências desse corpo no qual a ancestralidade se hospeda, esta corporeidade em abertura nos oferece modos de ser no qual o histórico encarcerante das relações ocidentalmente impostas entre corpo e alma sejam obliteradas ou recusadas. Sigamos algumas destas aberturas...

Alimentando a abertura

As cosmologias africanas e afro-ameríndias presentes nos *candomblés* são herdeiras das tradições para as quais o mundo inteiro é vivo, embora com formas de vida diversas (MACHADO, 2010; MARQUES, 2018, p. 235). Essa vida é sustentada e mantida pela presença de uma força vital que, nos *candomblés* falantes da língua iorubá, é chamada de *axé*.

Esta força sempre dinâmica e expansiva é alimento e é alimentada. Esta é a razão pela qual nos terreiros, tudo come (LODY, 2006, p. 89). Esse gesto de comer é eivado de sentidos. Tanto no que diz respeito à nutrição orgânica, quanto no que diz respeito aos sentidos sociais da alimentação, encontramos modos particulares distintos daquele pelo qual usualmente entendemos o gesto de nos alimentarmos, em contextos ocidentais. Há algo de nutrição orgânica, mas também de ritual, político e social no gesto mais cotidiano de comer nos terreiros.

Essas dimensões não são desligadas. Ao mesmo tempo em que as pessoas se nutrem pela alimentação, nutrem também vínculos comunitários no gesto alimentar. Intensas relações

entre as pessoas, e das pessoas com os ancestrais que já não mais vivem e as divindades, se estabelecem por meio da alimentação. Há, nesse processo um atravessamento nutritivo de corpos e relações sociais. Por isso, é possível afirmar que uma das funções fundamentais da alimentação é desempenhar um papel socializante (FLOR DO NASCIMENTO, 2015).

Esta dimensão socializante da alimentação é sustentada pela imagem de circulação dessa energia vital que habita todos os existentes, e seus corpos. Aqui os corpos dos animais humanos e não humanos, o corpo das plantas, o corpo do próprio mundo se colocam em jogo no processo alimentar. Corpos que se nutrem e se socializam coletivamente, fortalecendo a comunidade e os múltiplos vínculos estabelecidos em seu interior e, para os quais, a alimentação e a corporeidade desempenham um fundamental papel. A corporeidade aqui não é figurativa. São os corpos concretos dos existentes, informados por essa corporeidade comunitária que organiza todo o sistema alimentar socializante.

Um dos fundamentos deste sistema alimentar é exatamente a partilha e a recusa da expropriação. Ainda que a tensa relação de que alguns seres vivos (animais e vegetais ou, para outras percepções, animais, vegetais e minerais) devam ceder a vida para que a vida comunitária se fortaleça – e a comunidade é consciente desta tensão –, o processo desde o qual a comunidade se alimenta tem aversão ao sofrimento e, sobretudo, sustenta a necessidade de que não se explore, não se saqueie, não se despotencialize as vidas que serão base da alimentação.

Esta percepção corporal e de seus lugares e funções, nos informa de modo muito interessante sobre os problemas comunitários que se instauram quando corpos são subordinados, violados, destroçados para que alguém obtenha vantagens locais, privadas, singulares. Para os candomblés só podemos nos alimentar dos animais não humanos, dos vegetais e dos minerais porque somos, tanto quanto eles, alimentos para essa mesma comunidade do mundo. E não temos “mais direito” que absolutamente nenhum outro existente de viver e de obter “benefícios” situados, no que diz respeito às outras vidas.

Comunitariamente, ou a inteireza da comunidade se beneficia com a alimentação, ou os vínculos societários estão comprometidos e a própria comunidade está em risco. E os corpos nos avisam sobre esses riscos persistentemente. Por essa razão, a corporeidade que atravessa os sistemas alimentares dos terreiros é pedagogicamente vigilante no que diz respeito às possibilidades de dominação sobre os corpos de outros existentes e de nossos próprios corpos. Aprendemos, nesse contexto, que os corpos nutrem uns aos outros, mas que não podemos acessar corpo algum sem antes a instalação de intensas negociações nas quais os corpos que serão dados à alimentação possam se posicionar.

É fundamental notar que, para os terreiros, todos os existentes podem dar sinais que não querem participar do momento da preparação dos alimentos, sejam os animais ao informar que não querem participar do processo, sejam as plantas que recusam a oferecer seus frutos, folhas ou raízes, sejam os minerais se escondendo no seio da terra. Este é um mundo no qual tudo não apenas é vivo, tudo come, mas também, mantendo uma importante percepção das antigas tradições africanas, tudo fala (BÂ, 2010, p. 172). E estas falas precisam ser ouvidas. Necessariamente.

Essa fala dos corpos tem uma imensa potência política. Ela transforma não apenas os lugares de poder quando posicionados em um compromisso com o fortalecimento da própria comunidade, em sua nutrição corpórea e subjetiva, mas também nos conduz a repensarmos os modos desde os quais nossos corpos estão à mercê de armadilhas políticas toda vez que individualizados e singularizados em esquemas de dominação coloniais, que se arrastam ao longo dos últimos séculos. Ouvir o que dizem os corpos, em sua sanha por ser mais em uma comunidade, traz caminhos que contornam o aprisionamento pela alma, pela política e por qualquer elemento que nos despotencialize. Comendo, os corpos se integram, se remetem ao reino político da decisão pelo fortalecimento coletivo, até o fim de nossos dias, quando nosso corpo alimentará a terra e os animais que aí vivem e, assim, nutrirá a comunidade que vive sobre esse mesmo chão.

Oralizando a abertura

No contexto dos candomblés, como nos referimos anteriormente, tudo fala. E essa fala está longe de ser metafórica, simbólica ou virtual. Essa fala vive na imanência da vida. Essa fala é corpo. Para as matrizes africanas tradicionais, a palavra é corpo: “A palavra não é só cabeça e o coração, a palavra realmente é o corpo todo”, nos explica o djéli malinês Toumani Kouyaté (*apud* LIMA, 2018, p. 13).

Não foi sem motivo que para atacar, colonizar, escravizar os corpos das pessoas africanas que para cá foram sequestradas, a fala, a palavra, a língua também precisou ser colonizada. Ou, pelo menos, se tentou fazê-lo. A imposição de uma língua, de um jeito de falar, de uma palavra que toma importância mais na escrita que nos encontros entre falantes é parte desse projeto de colonização. Suspeito que esse seja um dos caminhos daquilo que Abdias do Nascimento (1980, p. 25) chamou de *mentecídio*, como uma ferramenta de controle social do povo negro, promovendo sua degradação física e moral.

Essa oralidade de origem africana que habita os terreiros é muito mais do que simplesmente uma relação em que uma pessoa fala com outra. É um modo de ser na palavra, em que o corpo se comunica na fala, e, por meio do qual, uma relação intersubjetiva se constrói em um constante e profícuo processo de encontro em que as memórias que se ancoram nos corpos negros (ANTONACCI, 2014) retomam um lugar que os processos coloniais buscaram usurpar.

A oralidade rasura a distinção entre mente e corpo, que atribui a esta primeira o ‘lugar’ no qual a palavra tomaria existência, tendo o corpo apenas a responsabilidade de externá-la, seja na escrita ou na fala. A oralidade nos lança em um encontro entre sujeitos que são também corpos. E, nesse fenômeno, não apenas o corpo inteiro fala, como promove uma vinculação entre as pessoas engajadas no processo de falar e escutar.

Assim, a oralidade instaura um compromisso entre corpo, palavra e falantes, de modo que quem fala se empenha nas palavras que diz e quem escuta opera transformações em seu próprio ser, trazendo para dentro de si esta pessoa que lhe fala. A oralidade é um mecanismo de construção de uma comunidade formada pelo vínculo da palavra. E esta coletividade comunitária não pode ser entendida como um conjunto de indivíduos que falam ou escutam, mas pelos múltiplos encontros e os muitos *entres* que tais encontros promovem.

Nesse cenário, a oralidade não apenas nos apresenta uma palavra *incorporada* neste corpo coletivo, como constrói e atravessa todos os corpos dos quais é também parte. Não devemos compreender aqui essa incorporação como um processo constituído de fora para dentro, como se a palavra adentrasse um sujeito que já está lá, pronto, e que apenas se modifica pela escuta. Pelo contrário, a palavra falada constitui em sua totalidade os falantes e ouvintes na relação comunitária que confere autoridade pedagógica, política, moral, epistêmica aos espaços construídos pelo encontro forjados pela fala.

Não é sem mais que o processo de comunicação nos terreiros tem palavras gestualizadas. E, talvez, possamos dizer que todo gesto é palavra incorporada e todo fala é gesto vocalizado. Corpo, agência e palavra seriam, assim, modos de dizer o mesmo. Todas as componentes da comunidade, isto é, pessoas vivas, as que já não vivem mais, as que ainda nascerão, as divindades e a natureza, incorporam a palavra de modo constitutivo e comunitarizante.

Em um mundo colonial que condenou o corpo, a alma e a palavra das pessoas negras, esse complexo da oralidade reintroduz os povos de terreiros em um campo criativo, intersubjetivador e subjetivador no qual a palavra não apenas é agente criador, mas uma experiência emancipatória, na medida em que restaura o papel de sujeito que fora atacado em toda a história da colonização das pessoas negras. Não apenas retomar a palavra, mas *fazer-se em palavra* é um gesto de constante resgate das mulheres e homens negros do persistente processo de desumanização. Na oralidade não apenas nos tornamos novamente pessoas, mas seres capazes de criar, sempre nessa teia comunitária que nos fortalece e nos prepara para a luta por nossa humanidade.

Por meio desta oralidade, as palavras/corpo de pessoas negras, de mulheres, de pessoas não heterossexuais, de crianças, das pessoas mais velhas, da natureza, que são constantemente atacadas pelo modelo encarcerante das relações coloniais se reposicionam em um campo produtivo, criativo e resistente.

Incorporando a abertura

A ideia moderna hegemônica de natureza é também capturada pelo modelo encarceirante do qual viemos falando. Produto de uma longa e complexa modificação do imaginário dos povos ocidentais, a ideia, o sentimento e a percepção de natureza foram dicotomizados em relação à ideia de cultura, de civilidade, de agência especificamente humanas sobre o mundo. Como o racismo organizou as formas como a realidade é percebida; e como o racismo contém em si um sistema de diferenciação que não apenas distingue, constituindo uma hierarquia entre os elementos diferenciados, essa dicotomia provocou uma hierarquia perversa e nefasta entre natureza e cultura, fazendo com que a última fosse entendida como superior à primeira e com plenos direitos de nominá-la.

As principais imagens de natureza que operam por todo o período moderno guardam uma semelhança com a ideia de corpo que fora dicotomizada em relação à alma. E assim como o corpo fora visto ora como aprisionador, ora como aprisionado, a natureza, de certa forma, também o foi em relação à cultura e as outras formas de agência humana. O conhecimento, a cultura, as formas políticas de organização da sociedade buscaram controlar a natureza, estabelecendo sobre ela um domínio que a toma por recurso. O controle, aqui, expropria e preda o próprio ente que busca subjugar. Por todos os lugares o resultado dessa relação eclode de modo intenso colocando em risco não apenas uma camada do próprio mundo/natureza, quanto o próprio controlador.

Para o terreiro, essa distinção não existe ou não tem sentido. Os seres humanos são natureza, a cultura é natureza, as comunidades são natureza e a natureza compõe a comunidade e que tudo que dela emerge. Esta ideia de um mundo como um todo vivo, interligado e interdependente impede que qualquer coisa que o humano, que é parte do corpo da natureza, mesmo que por meio de sua ação cultural, de sua agência intramundana, possa se compreender como superior ou controlador do mundo natural.

Mas não nos enganemos... embora esteja bastante em voga, a ideia de que os terreiros de candomblé são comunidades “ecológicas” não dá conta de descrever o modo como essa inexistência de uma dicotomia natureza e cultura reverbera nas comunidades candomblecistas. O candomblé não cuida da natureza como quem cuida da casa – sentido que emerge da etimologia da palavra *ecologia*, que é composta pela palavra *oikos*, que em grego se refere à casa – e nem, muito menos, de um “meio ambiente”. Há uma distinção nessas ideias que não é presente no imaginário dos terreiros.

O que sustenta tanto a ideia de natureza como casa ou como meio ambiente é exatamente uma separação entre o “eu” que os humanos representariam e um “outro”, que seria a natureza. A natureza, para os terreiros é parte do grande *nós* que é o mundo comunitário presente nas cosmologias dos candomblés. Os terreiros entendem que há um continuum no mundo do qual nós e a natureza fazemos parte, de maneira que falar de natureza é, também falar de nós mesmos. Falar da presença da água, do ar, da terra e do fogo em nosso próprio corpo e do modo como esses elementos – além do próprio axé – que é presente tanto em nós como no restante dos existentes. O famoso ‘ditado’ de origem iorubá “ko si ewê, ko si orixá” (sem folha, não há orixá) não é bem um ditado: é lei. Assim como sem água, sem terra, sem fogo, sem ar, sem as outras pessoas, sem a linguagem/palavra/corpo.

A relação entre o corpo e a natureza atravessa todas as relações que o terreiro estabelece, tal como é possível seguir da discussão sobre o caráter socializante do gesto alimentar. Uma dessas interessantes relações é a de cuidado. Cuidar da natureza, cuidar do corpo, cuidar do mundo. Essa dimensão do cuidado é, novamente, sempre comunitária. Não cuida das águas dos rios para que não *me* falte água. Cuida das águas dos rios porque eles são parte da comunidade e merecem ser cuidados. Porque meu corpo é feito de água e precisa ser cuidado. Porque o corpo do mundo é feito de água e deve ser cuidado.

Esse imperativo moral pelo cuidado com o corpo do mundo refletido no cuidado coletivo da comunidade é também expresso pelo modo como os candomblés entendem aquilo que o ocidente entende como divindades. Para os terreiros, as divindades são percebidas como sendo forças da natureza não porque elas representem essas forças naturais. Mas porque elas são naturais. E, também, porque as divindades compõem as comunidades, e, portanto, nos

compondo. Vanda Machado (2013, p. 55) nos diz algo muito potente para compreender essa ideia:

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

Ela é “feita de *Oxum*”. Um olhar menos atento pode apenas considerar uma interpretação ética de uma fala êmica, que somente se referisse ao fato de ela ser iniciada no candomblé para o orixá Oxum. Além do fato de ser iniciada para esta orixá, ela faz notar que Oxum é o rio. Friso: não é o orixá *do* rio, mas *o orixá rio*. Não é a divindade que reina sobre as águas fluviais, mas é o reino fluvial percebido em sua dimensão divina. E essa dimensão de Oxum a constitui, é parte dela. Vanda tem Oxum como uma de suas componentes: ela é *feita de Oxum* porque esta orixá lhe é constitutiva. Cuidar de Oxum é, portanto, cuidar de si. E, cuidar da água, cuidar do rio, é cuidar de todo esse complexo que faz com que o mundo habite Vanda ao mesmo tempo que Vanda habita o mundo.

Este mundo/natureza é, portanto, sempre incorporado. Sempre feito em nosso corpo, sempre faz nosso corpo. Funda-se, aí, uma corporeidade do cuidado, que nos oferece uma importante ferramenta para lidar com esse histórico de auto-ódio que o racismo oferece às pessoas negras em nossas sociedades. Por trás desse cuidado ecológico vive uma corporeidade cuidadora, que informa esse estar no mundo atravessado por um mundo que nos constitui.

Coletivizando a abertura

Neste modo de perceber o mundo onde tudo é comunitário, a quem pertence os corpos das pessoas? Esta poderia ser uma questão colocada por alguém habituado a pensar dicotomicamente as relações entre as pessoas e as comunidades – sobretudo, se essa dicotomia reproduzir os modos *encarcerantes* de pensar as relações entre pessoas, corpos, subjetividades. Uma das maneiras encarcerantes de pensar é entender os corpos em termos de propriedades. É nesse contexto no qual a pergunta “a quem pertence?” adquire o sentido que discutiremos aqui.

Cecilia Quintero (2017) nos provoca a refletir sobre o fato de que, na Modernidade, o sujeito passa a compreender o corpo como sua propriedade, situando seu corpo como objeto apropriado por sua mente pensante, além de projetar seu eu para fora desse mesmo corpo, de modo que esse eu torna-se proprietário desse corpo-objeto. A autora nos chama a atenção de que essa fissura do sujeito tem consequências nas ações humanas, desde então (QUINTERO, 2017, p. 80).

Podemos pensar que esse modelo proprietário de pensar os corpos foi um dos fundamentos que justificou a escravidão moderna. Não tanto por afirmar que os corpos pertençam a x ou y, mas por imaginar que os corpos pertençam. E qualquer propriedade pode, através da força, ser saqueada, sequestrada, instrumentalizada. Também é o contexto de apreensão dos corpos, sob o registro da propriedade, que permite que homens se sintam autorizados a reivindicar a propriedade dos corpos de mulheres, sob a prerrogativa do patriarcado, controlando-os e violando-os quando convém a este masculino *omni proprietário*.

Para o candomblé, a reflexão sobre o corpo percorre outros caminhos que não o da propriedade. Tende-se a entender os corpos muito mais no sentido do pertencimento, enquanto camada da participação. Este fato faz com que os corpos sejam eminentemente comunitários. Habitamos corpos que são partes e formados em e pela comunidade, pela natureza. Não há nenhum tipo de propriedade individual dos corpos – até porque a própria noção de pessoa para os terreiros não é atomizada, individualizada (GOLDMAN, 1984). Somos sempre um *nós*, sendo por isso, mais apropriado falar em um “corpo comunidade” (MACHADO, 2013, p. 35).

Se, por um lado, a natureza incorporada nos convoca a uma dimensão do cuidado mútuo, recíproco, comunitário, esta dimensão coletivizante e coletivizada dos corpos nos impõe a

responsabilidade. A comunidade inteira é responsável pelo bem-estar das pessoas, pois todas elas são partes de um todo: “A comunidade e a pessoa são uma coisa só. Um rebuliço com um membro da comunidade e todos são afetados. Somos elos de uma mesma corrente. Galhos e folhas de uma mesma árvore” (MACHADO, 2013, p. 60).

A responsabilidade coletiva não apenas pelos elos, mas pela corrente inteira torna o contato com o corpo cheio de nuances zelosas, pois sabe-se que tudo o que afeta uma pessoa, repercute e pode fragilizar toda a comunidade. Os corpos são nossos, vividos no plural, com as outras pessoas, as divindades e a natureza. E esses cuidados não cessam nem mesmo com a morte de alguma pessoa da comunidade.

Os terreiros possuem rituais fúnebres que nos recordam que os corpos participam da comunidade desde seu nascimento para ela, na iniciação, até o momento em que a comunidade se despede do corpo e a pessoa passa a habitar a comunidade na condição de ancestral. A despedida do corpo e a marca dessa dimensão comunitária é uma espécie de devolutiva para a terra, para a natureza, de quem tanto nos alimentamos enquanto nossos corpos estão vivos, de que o ciclo coletivo continua em todos os momentos da existência. É responsabilidade da comunidade providenciar essa devolutiva; jamais uma decisão ou uma atuação individual (AHUALLI; ALMEIDA, 2020).

Esta responsabilidade coletiva de todas e todos com todas e todos, integralmente, cria ligações profundas que exigem proteção e nos auxiliam a atravessar as consequências nefastas da percepção de um corpo como propriedade que pode ser expropriada. Não apenas o acolhimento e a proteção se fazem nesta maneira de lidar com a corporeidade, mas também a criação de vínculos de fortalecimento que estruturam possibilidades outras de enfrentar experiências como o racismo ou o sexismo. Nenhum corpo pode ser violado em função de suas características. E é responsabilidade da comunidade enfrentar quaisquer gestos que ataquem quaisquer elos dessa corrente da qual todas e todos somos parte.

Considerações Finais

Ao pensar nessas dimensões de aberturas que parecem ao mesmo tempo utópicas e romantizadas, mas que são – ao menos para as cosmologias e para as práticas de muitas das comunidades dos terreiros de candomblé brasileiros – uma potência sempre presente, embora possam ser disputadas na ambiência colonial. Essas experiências estão aí e, com elas, podemos aprender. Trazer elementos que possam servir de armas contra-coloniais, que nos fortaleçam, que nos façam experimentar nossos corpos de outras maneiras. As possibilidades estão colocadas.

Algumas pessoas poderiam se perguntar se essa imagem de comunidade que engloba todo o mundo não poderia nos cercear nossa autonomia, pois estaríamos agindo sempre em função desta dimensão coletiva. Poderia parecer, inclusive, que se trata de um mundo sem “eu”, onde tudo é nós.

Esses são receios tipicamente ocidentais. O Ocidente moderno criou experiências de bipartição hierárquica entre o eu e o outro que fez com que ideias comunitárias pudessem assumir, inclusive, aspectos perigosos. Neste cenário, é preciso ter cuidado com a diferença das cosmologias que operam nos terreiros e no Ocidente. Essas cosmologias fazem com que a própria ideia de comunidade seja diferente. A comunidade de terreiro não é um conjunto de indivíduos atomizados que se associam em função de um bem comum, pois, nessa cosmologia, não há uma noção de sociabilidade que compreenda a atomização de indivíduos.

Acontece aí a emergência daquilo que Okot p’Bitek (2002, p. 149-152) chamou de “sociabilidade do eu”. Em vez de uma inexistência de um eu ou do constante risco de sua violação, há a experiência de valorização de cada parte da comunidade, que deve se fortalecer para que toda a comunidade também o seja. Não há uma competição entre indivíduos e comunidade, embora rotineiramente as pessoas tenham maneiras diferentes de pensar e imaginar os futuros. Entretanto, os conflitos que emergem dessas diferenças são constitutivos e podem servir para construir caminhos cada vez mais potentes para a continuidade da experiência comunitária.

A presença de conflitos que sejam pensados desde uma abordagem de fortalecimento

e não como vetor destrutivo é característica destas comunidades. Devemos, entretanto, considerar que os terreiros habitam experiências entremundos (FLOR DO NASCIMENTO, BOTELHO, 2020). E a liminaridade do mundo colonial é sempre um risco e, com isso, podemos deixar de observar alguns desses elementos e sofrer as consequências disso, nos próprios terreiros.

Não obstante esses riscos, a experiência dos terreiros tem mostrado as potências de abertura políticas, que reposicionam sentidos, vontades, nossas relações com o mundo, com as outras pessoas, conosco mesmas. E cabe a nós decidirmos se nos utilizaremos desse arsenal estratégico contra as estratégias coloniais ou se as abandonaremos. De todo modo, os riscos são *apresar* das aberturas e, nunca, em função delas. As possibilidades estão postas, heranças generosas de nossas ancestrais. A decisão de acolhermos ou não este legado é única e exclusivamente nossa. O enfrentamento das imagens encarcerantes de nos relacionarmos com os nossos corpos se abrem diante de nossa história.

Referências

AHUALLI, Iyáromi Feitosa; ALMEIDA, Silvana Gorete Estevam de. A mulher que é história: Esboços sobre o sepultamento de Iyá Stella de Oxóssi. **Revista Calundu**, Brasília, v. 4, n. 1, p. 105-113, 2020.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2014.
FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: O nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1999.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Alimentação socializante: Notas sobre o pensamento tradicional africano. **DasQuestões**, Brasília, n. 2, p. 62-74, 2015.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson; BOTELHO, Denise. Èkó láti şayé: Educação e resistência nos candomblés. **Educação e Cultura Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 17, p. 408-425, 2020.

GOLDMAN, Marcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: UCPA, 2018.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e Pré-história da África**. Brasília: Unesco, p. 167-212, 2010.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança feminina na construção da identidade negra**. São Paulo: Educ, 2001.

LIMA, Evani Tavares. Corporalidades negrodescendentes no processo criativo em artes. In: SALES, Jonas; FERREIRA, Larissa (coords.) - **Anais do I Seminário Corpo, Cena e Afroepistemologias**. Brasília: Editora IFB, p. 10-18, 2018.

LODY, Raul. **O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

MACHADO, Vanda. Exu: O senhor dos caminhos e das alegrias. **VI ENECULT (Anais)**. Salvador: EdUFBA, 2010. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24929.pdf>. Acesso em: 14/09/2020.

MACHADO, Vanda. **Pele da cor da noite**. Salvador: UFBA, 2013.

MARQUES, Lucas. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 38, n. 2, p. 221-243, 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**: Documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. Tradição Calundzeira: Um conceito diaspórico. **Arquivos do CMD**, Brasília, v. 8, n. 2, p. 78-91, 2019.

P'BITEK, Okot. La socialidad del yo. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.). **Pensamiento Africano: Filosofia**. Barcelona: Bellaterra, p. 149-152, 2002.

QUINTERO, Cecilia Seré. **Propriedade do corpo: sujeito, direito e trabalho**. Tese (Doutorado em Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

Recebido em 6 de outubro de 2020.

Aceito em 15 de outubro de 2020.