

Feitiço negro, despachos brancos: Epistemologia do despacho e pedagogia anticolonial

Thiago de Abreu e Lima Florêncio⁵⁴

Murilo Sebe Bon Meihy⁵⁵

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre as resistências negro-africanas a partir da “epistemologia do despacho”. Partimos de uma análise genealógica e semântica do termo *despacho* em coexistência com outro termo de uso corrente no mesmo período inicial da expansão colonial portuguesa: *feitiço*. A condenação dos *feitiços* africanos é complementar à consolidação dos despachos jurídico-burocráticos do Estado colonial. Essa complementaridade entre *despacho* e *feitiço* como operador colonial é redimensionada no período da abolição no Brasil, quando a categoria *despacho*, anteriormente restrita ao campo burocrático, é ressignificada pelos saberes negros enquanto agenciamento de uma corporeidade viva e comunitária. Em diálogo com princípios da “pedagogia da encruzilhada”, a “epistemologia do despacho” propõe um caminho para pensar e ativar essa corporeidade viva e fortalecer a troca de saberes negros nas discussões sobre educação no Brasil.

Palavras-chave: Colonialismo; Epistemologia; Educação; Religião; Orixás.

BLACK SPELL, WHITE DISPATCHES, DISPATCH EPISTEMOLOGY AND ANTI-COLONIAL PEDAGOGY

Abstract: This article proposes a discussion on the Black-African resistance based on the “dispatch epistemology”. The approach is based on a genealogical and semantic analysis of the term *dispatch* in coexistence with another term in common use in the same initial period of the Portuguese colonial expansion: “feitiço” (spell). The condemnation of African “spells” is complementary to the consolidation of the colonial state’s legal-bureaucratic orders. This complementarity between *dispatch* and “spell” as a colonial executor is resized in the period of post-abolition in Brazil, when the category “*dispatch*”, previously restricted to the bureaucratic field, is reframed by black knowledge as an agency of a living and community corporeality. In dialogue with the principles of “crossroads pedagogy”, the “*dispatch epistemology*” proposes a way to think and activate this living corporeality and strengthen the exchange of black knowledge in discussions about education in Brazil.

Keywords: Colonialism; Epistemology; Education; Religion; Orishas.

⁵⁴ Professor de História Afro-brasileira e Indígena e docente no Mestrado Profissionalizante de História na Universidade Regional do Cariri (URCA) thiagoabreuflorencio@gmail.com

⁵⁵ Professor de História Contemporânea do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) murilo.meihy@gmail.co

Raízes africanas: encantamento e pedagogia da libertação

O escritor negro Frederick Douglas, ex-escravizado e uma das principais lideranças abolicionistas nos Estados Unidos, é autor de duas autobiografias fundamentais: *Narrative of the life of Frederik Douglas* [Narrativa da Vida de Frederik Douglas, um escravo americano] (1845) e *My bondage and my freedom* [Escravidão e Liberdade] (1855). Em ambos os livros, Douglas relata o encontro que teve com o africano Sandy Jenkins, episódio que marcaria uma reviravolta na vida do escritor. Esse encontro acontece quando Douglas foge para a mata após ter sido mais uma vez castigado fisicamente por seu senhor. Isolado em meio a natureza e atormentado sobre qual rumo tomar na vida – fugir de vez ou regressar aos domínios do senhor? – Douglas decide seguir os conselhos do africano Sandy.

Ele não era apenas um homem religioso, mas afirmava acreditar em um sistema para o qual não conheço nenhum nome. Ele era um africano genuíno, e havia herdado alguns dos tão falados poderes mágicos que dizem possuir os africanos e as nações orientais. Ele disse que me ajudaria; que nessa mesma mata havia uma planta que poderia ser encontrada pela manhã e possuía todos os poderes necessários para minha proteção (estou traduzindo sua fala em minha própria língua); disse ainda que se eu seguisse seus conselhos ele traria para mim essa planta, se eu a usasse do lado direito [...] nenhum homem branco poderia me bater⁵⁶. (Douglas, 2008, p. 184)

Para Douglas, negro escravizado e orgulhoso de ser um dos poucos a saber ler e escrever em sua região, ou seja, detentor dos códigos que lhe permitiam adentrar o universo escriturário da razão ocidental, a crença na raiz “mágica” de Sandy representaria um atraso.

Toda essa fala sobre a raiz era para mim muito absurda e ridícula, quando não altamente pecaminosa. Eu primeiramente rejeitei a ideia de que o simples ato de carregar uma raiz comigo (uma raiz que, aliás, eu sempre via nas matas) poderia possuir qualquer poder mágico, conforme ele me contou, eu então não estava disposto a trazê-la em meu bolso. Eu tinha grande oposição a qualquer pessoa que se dizia “adivinho”. [...] Mas com todo meu saber – que era bem limitado – Sandy era mais que um perfeito para mim. “Meu saber livresco”, disse ele, “não vai manter Covey afastado de mim” (um argumento poderoso) e ele então me pediu, com os olhos reluzentes, que experimentasse. (Douglas, 2008, p. 184-185)

⁵⁶ Os trechos referentes ao livro *My bondage and my freedom* (1855) são traduções nossas.

Depois de tanto relutar, Douglas aceita trazer em seu bolso a raiz do feiticeiro africano e assim voltar para os domínios de seu senhor. É nesse momento que acontece a reviravolta fundamental em sua vida. No dia seguinte a seu regresso, diante de nova tentativa de seu senhor em castigá-lo, Douglas reage e bate de volta.

Muito bem meu caro leitor, essa batalha com o Sr. Covey [...] foi a reviravolta em minha “vida de escravo”. Reacendeu em meu peito a brasa ardente da liberdade; me trouxe os sonhos de Baltimore, e reavivou o sentido de minha humanidade. Eu me transformei em outro ser depois dessa luta. Antes eu não era nada; AGORA EU ERA UM HOMEM. Reavivou meu respeito próprio e minha autoconfiança, que vinham sendo tão esmagados, e me inspirou a determinação renovada de ser um HOMEM LIVRE. Eu havia alcançado um ponto no qual não tinha medo de morrer. (Douglas, 2008, p. 190)

Esse episódio do encontro de Douglas com a raiz de poderes mágicos e a luta libertadora que se segue, são emblemáticos em vários aspectos e nos ajudam a abrir os caminhos para a discussão deste artigo. O primeiro diz respeito à condição de Douglas enquanto pessoa objetificada pelo sistema escravista, açoitada por seu senhor, impossibilitada de ser dona de seu próprio corpo. Embora demonstre dificuldades em acreditar nos poderes mágicos da raiz⁵⁷, é após trazê-la junto a seu corpo que consegue unir forças para enfrentar a violência do senhor. Isso faz dele um homem. Um homem livre.

Haveria uma relação de forças entre o encontro de Douglas com o feiticeiro africano e a ação descolonizadora, libertadora, que fará dele um homem livre? Quais forças estariam contidas nesse sistema de crença do “africano genuíno” e de “seus poderes mágicos”? Haveria uma pedagogia da libertação implicada na presença dessa raiz? Tais perguntas nos levam a refletir sobre o lugar do *feitiço* nos processos de descolonização dos povos negros na diáspora e de sua relação ambivalente com o termo *despacho*. A partir da discussão das ambivalências inerentes ao jogo dialético entre as categorias de *feitiço* e *despacho*, propomos um caminho pedagógico de libertação através da *epistemologia do despacho*.

⁵⁷ Gilroy, ao analisar a crítica de Douglas à superstição na raiz entregue pelo africano, diz que “a ambiguidade cuidadosamente disposta também pode ser um reconhecimento secreto das diferentes maneiras pelas quais leitores negros e brancos provavelmente reagiriam ao conto.” (Gilroy, 2001, p. 138).

Entre o despacho e o feitiço: colonialidades afro-atlânticas

A situação posta por Douglas para se referir a sua libertação psíquica, ou seja, sua passagem da condição de objeto para a condição de “humano”, deflagra um princípio epistemológico fundamental na constituição do capitalismo colonial: a lógica disjuntiva entre sujeito e objeto, que se desdobra na cisão entre espírito e corpo, ciência e encanto. A autoinscrição narcísica e hegemônica do Ocidente pelo apagamento e encobrimento dos povos colonizados⁵⁸ é uma operação ao mesmo tempo militar, mercantil, religiosa, pedagógica, epistemológica e hermenêutica que se fundamenta nesse paradigma sujeito/objeto, em que o *outro* colonizado é objetificado, reduzido à condição material (puro corpo), ao tempo em que o colonizador se investe de um lugar de superioridade, elevando-se à condição de sujeito universal descarnado (puro espírito), excêntrico ao mundo e, por isso, capaz de observar e dar sentido a essas coisas construídas como sendo puramente materiais (Gumbrecht, 2010). Eis o mito da modernidade eurocêntrica (Dussel, 1993): apenas o que é visto (e nomeado) pelo sujeito ocidental ganha estatuto de existência, uma existência que, obviamente, atende ao desejo do colonizador - este se inscreve enquanto sujeito pela transformação dos colonizados em “homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda” (Mbembe, 2018, p. 14).

O Mito da Modernidade construiu-se paulatinamente a partir dessa lógica, em que o colonizador se coloca como centro referencial, fundamenta a medida de todas as coisas e assim determina o que tem legitimidade de existência ontológica, histórica e espiritual. Em sua pioneira aventura expansionista pelo Atlântico, Portugal foi a nação que edificou paradigmas estruturantes da situação colonial.

Nesse sentido, queremos destacar duas palavras que vieram a se tornar cada vez mais presentes na cultura portuguesa ao longo da nascente experiência colonial: *despacho* e *feitiço*. O objetivo central deste artigo é compreender sua relação ambivalente, ao mesmo tempo oposta e complementar, e de como ela se transforma na longa duração da experiência da colonialidade. O *despacho* como operador central da nascente máquina burocrática, e o *feitiço* como fundamento condenatório de perseguição aos hereges através da consolidação da nascente máquina inquisitorial portuguesa. A complementaridade dos dois termos está no fato de que ambos funcionam como poderosos instrumentos de centralização política,

⁵⁸ Cf. Dussel, 1993; Fanon, 2005; Kilomba, 2019; Mbembe, 2018.

de fortalecimento do Estado colonial português e de controle de mercadorias e corpos atlânticos. O nascente capitalismo colonial é fruto desse duplo movimento de expansão do Estado: um movimento econômico que busca garantir o controle mercantil das novas rotas comerciais, aparelhado pela burocracia e seus despachos; e um movimento religioso que busca garantir a unidade política em torno das demandas do papado e seu controle inquisitorial por intermédio das condenações dos hereges e de seus *feitiços*.

O princípio de exclusão do *outro* e a concomitante captura de seus produtos e de sua força de trabalho estão na raiz dessa ambivalência estrutural entre *feitiço* e *despacho*. Ambivalência formatadora do capitalismo colonial atlântico, cujo motor central de produção das mercadorias será justamente a exploração da força de trabalho escrava dos colonizados.

Mas o que seria propriamente o *despacho burocrático* e por que ele surge ao longo do processo histórico de formação do Estado colonial português? O termo *despacho* entra definitivamente no vocabulário português em meados do século XV, junto às práticas da nascente burocracia de Estado. Do francês *dépecher*, antônimo de *empêcher*, a palavra *despacho* origina-se do latim *impedicare* cujo radical é *pedis*, pé. Ou seja, *dépecher* tem o sentido de "dar pé", apressar, agilizar em oposição a *empêcher*, impedir, entravar, não dar pé. Segundo o *Dicionário Etimológico Nova Fronteira*, "despachar" foi incorporado ao português a partir do século XV com o sentido de "deferir ou indeferir um documento, resolver, incumbir de qualquer serviço ou missão" (Cunha, 1982, p. 256). Ou seja, *despachar* traduz a necessidade crescente, diante da colonização dos trópicos, do Estado se fazer presente para além de seus limites físicos. Sem as instâncias da nascente burocracia, com suas tecnologias fundamentais - a escrita e a máquina de imprensa -, não seria possível colonizar o Novo Mundo.

Segundo Gumbrecht, a Burocracia seria um dos três grandes acontecimentos que marcaram metonimicamente a formação da Modernidade, quando se configura no Ocidente o processo gradual de afastamento do corpo como processo de produção de sentido. Desse corte epistemológico, o sujeito ocidental, agora supostamente afastado do mundo das coisas, começa a organizar seu olhar na busca de um sentido profundo na superfície dos objetos. A formação do campo hermenêutico, calcado no isolamento entre sujeito e objeto, entre corpo e sentido, cria as condições de

possibilidade para o advento do "moderno autor-sujeito". (Gumbrecht, 1998, p. 12)

É sob essa condição de uma nova materialidade da comunicação - no caso a máquina de imprensa, tecnologia capaz de proliferar a presença para além do corpo,

- que a expansão colonial europeia se efetivou. Não existiria burocracia sem as capacidades de armazenamento e propagação de um sistema de signos separado do corpo humano. Foi a nascente burocracia, conjuntamente à formação dos Estados nacionais, que suscitou os "esboços de subjetividade" ao transformar a ausência corporal do Monarca no princípio da presença de seu poder e, com isso, ditar "as formas, as fronteiras e os espaços livres da subjetividade". (Gumbrecht, 1998, p. 133-134).

O termo *feitiço*, por sua vez, passa a ser cada vez mais utilizado também no século XV a partir da presença portuguesa na costa da África Ocidental. A acusação dos portugueses aos amuletos fabricados pelos africanos foi referida a partir do adjetivo *feitiço* por serem "feitos" por mãos humanas e, por isso, destituídos de uma verdadeira presença divina. Determina-se assim uma divisão entre a fabricação humana e o encantamento divino, divisão essa que se articula ao paradigma ocidental do isolamento entre sujeito e objeto, espírito e corpo. Os amuletos africanos seriam puros objetos, assim como aqueles que os fabricam, em contraste à verdade da presença divina, acessível apenas aos sujeitos (leia-se: bons cristãos). No decorrer da autoinscrição ocidental enquanto modernidade, essa divisão vai se acentuar na disjunção entre ciência e encanto, razão e magia, progresso e primitivismo.

Nota-se o movimento complementar entre *despacho* e *fetiche*: ambos operam na cisão entre sujeito e objeto. O despacho burocrático visa garantir a presença do Monarca para além de seu corpo físico (o Monarca constituindo-se como universal incorpóreo), multiplicando sua presença através da estrutura burocrática dos funcionários da máquina administrativa, autorizados a representar e validar sua presença no além-mar. A condenação do feitiço, por sua vez, visa afirmar que os povos colonizados são incapazes de existir para além de seus corpos. Tudo aquilo que fabricam está fatalmente agarrado à materialidade, destituído, portanto, de valor espiritual. A condenação do feitiço objetifica o colonizado, enquanto a prática do despacho garante a circulação das formas, fronteiras e espaços da subjetividade do colonizador como replicante da universalidade

incorpórea do Estado. Eis a oposição complementar a partir da qual se articulam *despacho* e *feitiço*.

Ao refletir sobre a historicidade do discurso do feitiço no Atlântico, Sansi atenta para a falsa oposição entre feitiçaria e ciência, criada pelo Ocidente para defender sua superioridade enquanto cultura moderna (Sansi, 2008). Assim, é importante ter cuidado com estudos que situam a feitiçaria exclusivamente no âmbito africano, e atentar para as ambivalências decorrentes desse discurso no sentido de ocultar mecanismos internos de construção de poder. No caso do feitiço, o discurso que reduz os amuletos africanos a sua condição material de objetos-feitos, é o mesmo que vai paulatinamente reduzindo os próprios africanos a tal condição material e escondendo o trabalho humano envolvido na produção das mercadorias coloniais. Não por acaso, o termo *fetiche* - desenvolvido por De Brosses em seu livro "Ensaio sobre o culto moderno dos deuses fetiche" (1760), quando se refere justamente à adoração dos africanos por objetos que julgavam falsamente conter a presença divina - é derivado do termo português *feitiço*.

Não por acaso também, Marx tira daí sua injunção crítica do "fetichismo da mercadoria", deslocando a dimensão do encantamento mágico para dentro da modernidade ocidental, para dentro do próprio capitalismo. A magia do capitalismo, como salienta Sansi, seria a "ilusão de que o valor econômico é capaz de produzir mais valor econômico, escondendo o trabalho humano que seria o fundamento de todo valor" (Sansi, 2008, p. 123). Ao mesmo tempo em que se reduz o africano à condição de objeto, oblitera-se sua força de produção, dotando a mercadoria de um valor intrínseco ilusório. A magia do capitalismo consiste justamente em apagar a força produtiva da presença africana e, ao decretar sua existência objetificada, conferir um poder de encantamento às mercadorias. Condena-se o amuleto africano por ser um objeto-feito por mãos humanas e, com isso, não ser constituído de graça divina; ao mesmo tempo, encanta-se a mercadoria ao obliterar sua condição de objeto-feito, feito justamente por mãos africanas.

Feitiço enquanto despacho: anticolonialidades negras no Brasil

Voltemos a Frederick Douglas e seu encontro com o feiticeiro africano. Após aceitar portar junto a seu corpo a raiz dotada de poderes mágicos, Douglas encontra forças para libertar-se de sua existência objetificada. Se antes era propriedade de um senhor que violentava sistematicamente seu corpo, após o encontro com o africano e sua raiz, ele cria coragem para

enfrentar a violência de seu senhor e toma posse de sua humanidade. A pergunta que fazemos: por que o narrador decidiu construir sua narrativa de libertação das amarras físicas e psíquicas da escravidão na sequência do encontro com o “africano genuíno” Sandy Jenkins? Teria a raiz de fato propriedades mágicas? Existiria uma *epistemologia do encantamento* na construção da narrativa libertária de Frederick Douglas?

Voltemos à disjunção sujeito/objeto, constituinte da matriz colonial de saber/poder. Se o feitiço funcionou historicamente como categoria que justificou epistemologicamente a objetificação do africano ao longo do sistema colonial atlântico, ele é agora incorporado à narrativa do escravizado Douglas como elemento libertador de sua existência objetificada. É como se, para desconstruir o fetichismo da mercadoria e suas implicações vigilantes, punitivas e objetificantes dos corpos colonizados, fosse necessário invocar novamente o feitiço, mas sob outras bases epistemológicas. A raiz encantada de Sandy configura um pacto simbólico em torno de um modo distinto de restauração da subjetividade, ainda que vacilante na narrativa de Douglas, capaz de reconstituir outro campo de forças possível.

Esse campo de forças estaria vinculado à força vital agenciada pela “corporeidade coletiva”. Segundo Muniz Sodré em seu estudo sobre os modos específicos de pensar no complexo simbólico nagô, a centralidade do corpo vivo se destaca como um modo *afro* de pensar, em que “a filosofia começa na cozinha de casa em vez de nos desvãos celestes da metafísica” (Sodré, 2017, p. 21) Essa filosofia do corpo-vivo sustenta-se na corporeidade da *Arkhé*, cujos saberes vinculam-se a *formas intensivas de existência* onde se afirma a primazia ontológica da comunidade sobre o indivíduo. Isso implica um tipo de subjetivação distinto do ocidental, em que o indivíduo “é sendo junto a *Outro*”, na acepção *ubuntu*, em que a cisão disjuntiva entre sujeito e objeto não faz sentido pois o corpo é configurado como um “objeto ativo”, no dizer de Sodré:

Além de sujeito, o homem é objeto, no sentido de que partilha uma condição comum a animais, minerais e vegetais, assim como às divindades, investidas de idênticos elementos. O corpo possibilita ao homem pensar a matéria, admitindo-se “coisa” em relação com o meio ambiente e com os mortos. (Sodré, 2017, p. 118)

A raiz encantada do africano Sandy não pode ser categorizada enquanto objeto, no sentido ocidental da palavra. Ela está implicada em múltiplos pertencimentos e forças ativas que parecem acionar em Douglas essa dimensão coexistencial de seu corpo em relação à diversidade de

corpos que o circundam. Estes corpos, entre os quais o corpo vegetal da raiz, compõem o corpo coletivo que ativa uma força de territorialização, de subjetivação que o liberta da condição de corpo-objeto-escravizado. Douglas restitui através da raiz e da presença do africano Sandy seu corpo-território-coletivo-encantado e junta forças de resistência para ingressar na humanidade que lhe havia sido sustada.

Alguns estudos têm apontado o lugar fundamental que os *feitiços* desempenharam nos processos de resistência da diáspora negra (cf. Reis, 2003; Sweet, 2003). Embora não possamos reduzir a experiência de sua circulação aos povos africanos, é importante considerar, voltando a nossa discussão sobre a ambivalência do *despacho-feitiço* na longa duração da experiência colonial, como essas categorias se constituem mutuamente em uma relação oposta complementar. Como vimos anteriormente, o termo *despacho* foi incorporado à língua portuguesa por meio das práticas burocráticas que acompanharam a formação do Estado colonial português. A partir da última década do século XIX, no Brasil pós-abolição, quando os negros deixam de ser juridicamente categorizados como objetos, o termo *despacho* foi deslocado de seu sentido burocrático aproximando-se da lógica encantatória do *feitiço*. Adeptos das religiões de matriz africana no Brasil, pelo menos desde a última década do século XIX, passaram a valer-se da terminologia *despacho* como sinônimo de *ebó*, trabalho feito, oferenda, feitiço.

A pesquisadora Yvonne Maggie formula a hipótese de que essa coincidência entre categorias do discurso jurídico-burocrático e da lógica do encantamento, em que despachar pode ter tanto o sentido de fazer o processo caminhar, quanto de permitir a abertura de caminhos para Exu nas encruzilhadas, intensifica-se quando se acentua a repressão às crenças mediúnicas pelos dispositivos burocráticos do Estado. Basta lembrar do código penal de 1890 e os diversos artigos que condenam o “espiritismo” e as práticas relacionadas à “arte de curar”. Tal legislação abriu uma brecha jurídica para a intensificação da perseguição policial aos terreiros e comunidades de religiões de matriz africana.

Nesse sentido, cria-se uma homologia entre os dois processos. “As crenças mediúnicas teriam sofrido um sincretismo com o discurso jurídico-burocrático. Não se pode determinar a época na qual se originou tal sincretismo, mas o fato é que essas categorias, presentes nos discursos da crença, aparecem no discurso jurídico desde 1890 e estão presentes nos dois discursos até hoje” (Maggie, 1992, p. 180). O poder do despacho

enquanto feitiço opera justamente na força contrária à do despacho enquanto burocracia. O despacho burocrático quer fazer valer a *autoria* de um corpo ausente (o corpo do Rei, o corpo do Estado) sobre o mundo das coisas, através da dominação do corpo-território do colonizado, de modo que sua onipresença incorpórea domine absoluta e monocraticamente a sociedade. Já o despacho encantado inscreve-se corporalmente no ritmo da invisibilidade cósmica, acentuando o jogo de corpo que está investido na troca das forças vitais incorpóreas.

O despacho enquanto feitiço aciona a presença de Exu, agenciador da relação entre a existência corporal (*ayé*) e a existência espiritual (*orun*), senhor das encruzilhadas e da arte dos cruzos, entendedor da produção de diferença como acelerador das formas intensivas contidas nas corporeidades coletivas. Exu comprehende o corpo como parte integrante do mundo das coisas visíveis e invisíveis, dinamizador da capacidade de tornar presentes coisas ausentes e ausentes coisas presentes. Exu é quem dinamiza o jogo de inversão da lógica colonial, incorporando a ambivalência entre despacho e feitiço e, possibilitando transformar erro em acerto, transformar o despacho burocrático em despacho encantado. Exu permite assumir pedagogicamente uma *epistemologia do despacho*.

Quando o erro vira acerto: por uma epistemologia do despacho

Os múltiplos sentidos dos conceitos de despacho e feitiço, marcados pela polissemia do tempo, precisam estabelecer um distanciamento da opressão inerente à colonialidade. Os traços de diferença corpórea, cultural, religiosa, e de valores que serviram para a constituição de indivíduos subalternizados na lógica colonial chegaram ao esgotamento de seu projeto de poder civilizador. Mesmo com o fim do Estado colonial formal e o estabelecimento de um aparente conjunto de ordenamentos jurídicos que permitem o reconhecimento da igualdade civil no interior da modernidade ocidental, o caráter opressivo da experiência colonial resiste. Firma-se uma lógica pretensamente universalista de conhecimento que traz em si a produção do esquecimento da violência inerente à prática colonial herdada. Os esquemas de terror do colonialismo se adaptam aos novos contextos das sociedades diáspóricas afro-americanas, o que se vê na longa existência de uma política de morte e tortura que aproxima o africano escravizado do século XIX Sandy Jenkins, dos novos objetificados da atualidade, como Kailane Campos, menina carioca de 11 anos agredida no Rio de Janeiro em

2015 por ser vista na rua vestida com roupas que a caracterizavam como adepta do candomblé⁵⁹. Apesar das diferenças de cada época, foi o “encantamento” da realidade que permitiu a Sandy e Kailane serem livres, a despeito da brutalidade que sofreram por portarem em sua própria existência o signo da diferença cultural. Esse processo permanente de agressão ontológica pode ser comparado à ideia de carrego colonial, já que:

Nesse sentido, o conceito de carrego colonial dá o tom de que as obras coloniais miram o corpo material/imaterial daqueles que são alvos do seu sistema de violência/terror. O assassinato, cárcere, tortura, desmantelo cognitivo e domesticação dos corpos estão atrelados ao desarranjo das memórias e saberes ancestrais. [...] uma condição de desencante perpetrada e mantida pelos efeitos dominantes em relação à diversidade de formas de ser/saber e inscrever sua experiência. (Simas et Rufino, 2019a, p. 21)

No contexto atual de novas formas de sobrevivência das desigualdades que nutriram o Estado colonial e ainda nutrem a sociedade advinda dessa experiência, a violência cotidiana que naturaliza a objetificação dos sujeitos precisa ser substituída por um processo de “encantamento” dos saberes. Para isso, há que se fundamentar esse processo por meio de uma nova epistemologia centrada em modelos educacionais que, ao invés da exclusão, alimentem a diferença com um resultado natural da experiência humana. Ao invés da valorização de uma forma de conhecimento homogeneizadora, enciclopédica e universalista, a fuga do carrego colonial deve ser construída a partir de uma educação libertadora, que não considere apenas uma forma e uma origem para a validação do conhecimento a ser transmitido, mas que valorize o caráter múltiplo das sociedades afro-diaspóricas.

O debate sobre o encantamento dos saberes e a quebra do discurso unilateral no campo da educação vem ganhando força como prática de reconhecimento de campos epistemológicos historicamente marginalizados. Um exemplo pertinente desse movimento pluridiscursivo pode ser identificado na valorização crescente da macumba como lócus de produção do conhecimento. Os saberes construídos socialmente em espaços subalternizados devem gozar do mesmo status epistemológico

⁵⁹ Sobre o caso de intolerância religiosa e agressão sofridas por Kailane Campos: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>

dos campos do conhecimento vigentes reafirmados pelo sistema educacional padrão. Nesse sentido, formas distintas de conhecimento, independente de sua condição na lógica do carregado colonial, não estabelecem uma relação de competição ou rivalidade entre si, mas sim, devem ser integrados como reflexo da capacidade humana de considerar a diferença e o cruzamento entre saberes como um caminho de múltiplas e reais possibilidades. Simas e Rufino ao discorrerem sobre novos espaços de construção e circulação de conhecimento reconhecem as macumbas brasileiras como fontes de uma nova proposta epistemológica e educacional:

Nesse sentido, propomos o arrebatamento epistêmico, ao invés de ciências humanas, reivindicamos a noção de ciência encantada. Essa provocação/sugestão é encarnada das sabedorias negro-africanas transladadas pelo Atlântico, traçada junto às sabedorias ameríndias e as demais contribuições que cruzaram por nossas macaias". [...]

Os desencantamentos das ciências humanas e da noção de humanidade assentam-se, basicamente, na incapacidade que os modelos alicerçados nos paradigmas do Ocidente europeu têm de não reconhecer outras perspectivas ontológicas, epistemológicas, cosmogônicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar (Ocidente europeu como ideologia). (Simas et Rufino, 2019b, p. 26-31)

Entre as variações dos conceitos de despacho e feitiço, o reconhecimento de saberes subalternizados, e a religiosidade afro-diaspórica como produtora de conhecimento, as macumbas brasileiras e a releitura local da cosmovisão iorubá possuem uma figura paradigmática que “encarna” o papel civilizador plural e se encaixa à necessidade de uma quebra de paradigmas pedagógicos: Exú, e sua dupla condição no Brasil.

O processo de encantamento do saber e sua vinculação com um novo paradigma pedagógico está relacionado a uma das condições mais particulares e constitutivas da figura de Exú na releitura da cultura iorubá em diáspora: a ambivalência. A articulação de elementos antagônicos ou contraditórios permite que se crie um conhecimento de caráter dialético, abandonando a noção teleológica de História, e garantindo às diferenças culturais o controle de seu próprio destino e projetos futuros. Há aqui uma inversão radical em relação à imposição de uma única forma de ser/saber/poder inerente à colonialidade. A aceitação da dubiedade e da diferença como princípios civilizadores em substituição à visão monocrática colonizada garante não apenas uma formação pedagógica libertadora e

inclusiva, como também confere sentido à construção de objetivos híbridos de luta. Há aqui, como no caso da imagem “encantada” de Exú, a substituição da violência pela negociação como princípio civilizador. Como a figura de Exú nas religiosidades afro-diaspóricas nas Américas, o foco dessa nova prática pedagógica concentra-se no poder da comunicação e das linguagens múltiplas, na mesma medida em que simbólica e ritualisticamente Exú é “a boca que tudo come”, “o Orixá que fala todas as línguas”, “o intermediário entre o Aiyê e o Orun”, e “aquele que transforma o erro em acerto”.

Para melhor entender esse processo de reconhecimento e valorização pedagógica da diferença e da negociação em Exú, cabe refletir sobre a própria mudança sofrida por ele na diáspora africana às Américas, e particularmente no Brasil. Originalmente para os iorubás, a existência se desenvolve de forma concomitante em dois níveis distintos: o Aiyê (a Terra), onde se encontra tudo o que pertence ao mundo físico, como o corpo, a matéria e tudo o que é visível; e o Orun, o duplo espiritual transcendente, espaço do espírito, do etéreo e do invisível. Para cada uma dessas dimensões, a existência se realiza por diferentes categorias, já que o que pertence ao Orun está associado à criação e ao cosmo, e o que compete ao Aiyê está associado à humanidade e sua estrutura social, sendo Exú, por seu controle absoluto da comunicação, o mensageiro/negociador entre esses mundos. Nesse caso, ao se considerar os habitantes do Orun, eles reproduzem no interior desse mesmo espaço a diferença entre o físico e o espiritual. Aqueles que habitam o Orun são classificados entre Orixás (divindades) e Eguns (ancestrais mortos) (Santos, 2012, p. 108).

Como no caso dos conceitos de despacho e feitiço, a dimensão civilizadora da figura de Exú é reconstruída de forma ambivalente na maioria das macumbas brasileiras. Ainda que o saber contido nessas religiosidades mantenha a separação cosmogônica entre Aiyê e Orun, o conceito de Exú se refaz, permitindo sua reformulação por meio da ambivalência. Por seu caráter de negociação e comunicação, o termo Exú passa a ser utilizado para unir em culto a distinção constitutiva da ordem espiritual iorubá, criando uma transação de significados. No Brasil, Exú deixa de ser apenas a divindade, para ser também, do ponto de vista conceitual, o ancestral morto, pois passam a ser cultuadas e negociadas as figuras do Exú-Orixá, e do Exú-egum ou Exú-catíço. Nesse processo de ambivalência negociada, os valores civilizacionais que se reconheciam originalmente no Orixá passam a integrar parte da imagem dos eguns cultuados no Brasil, o que ressignifica o sentido

do termo e dos valores atribuídos à divindade inicial (Haddock-Lobo, 2020, p. 175).

Entretanto, ainda que se reconheça a polissemia dos conceitos e a quebra das formas rígidas de sentido e de olhar sobre o mundo instituídos pela colonialidade, qual seria o impacto educacional da adoção dos princípios de uma educação exusíaca? Em primeiro lugar, a adoção desses valores em substituição aos elementos coloniais consentiria o reconhecimento e o respeito àquilo que forja a sociedade brasileira: a diferença cultural. No interior dessa lógica, a ideia de diferença não seria entendida como sinônimo de separação e exclusão, mas sim, de ambivalência cultural, e automaticamente, de problematização de toda e qualquer divisão binária. A separação entre Orixá e Egum não deixa de existir, mas passa a ser valorizada não como polos distintos, mas como partes de um todo não homogeneizador.

Como exemplo de uma pedagogia e nova epistemologia baseada nos valores civilizacionais da figura polissêmica de Exú, Priscila de Carvalho destaca uma das múltiplas facetas desse Orixá para a elaboração de uma nova proposta educacional: Exú como o senhor do mercado:

Dois dos principais valores cultivados pelos iorubas são a coletividade e a reciprocidade. Uma visão de mundo baseada nestes dois valores e na concepção de que a existência de um ser só é possível a partir de sua relação com o todo, demonstram que as vivências iorubanas estão embasadas em uma ontologia relacional. Partindo desta premissa, as trocas são fator estruturante de todas as relações sociais destes povos. Detentor do controle sobre energias tais como o movimento, a comunicação e o comércio, Exu é o Orixá que sintetiza a ideia de mercado. É comum encontrar nas iconografias e imagens de Exu a presença de búzios, moeda utilizada por muitos povos africanos tradicionais. Saliento, porém, que mercado aqui ocupa um sentido totalmente distinto do mercado capitalista, baseado em exploração, lucro e acumulação de bens.

O conceito de mercado para os povos de origem ioruba, tem por premissa o respeito pelo trabalho do outro e pelo seu próprio, pois, entende-se que o trabalho realizado não poderá ser restituído, portanto, o valor do trabalho é resarcido através das trocas. Aqui se evidencia a importância da reciprocidade nessas relações. As trocas funcionam também como fator regulamentador, uma vez que não admite a acumulação, ponto fundamental para que compreendamos que os sentidos dados à riqueza, preço ou prosperidade têm essencialmente outros sentidos." (Carvalho, 2019, s/p)

A proposta de uma educação exusíaca se fundamenta na ideia de troca e de negociação, elementos constitutivos do universo cultural de Exú, e de seus espaços de atuação por excelência: o mercado e a encruzilhada. Nas reflexões de Priscila de Carvalho, os valores que são atribuídos à ideia de mercado na cultura iorubá coincidem com uma prática pedagógica libertadora e ressignificada, que não somente parte do universo cultural de sujeitos anteriormente marginalizados pela herança colonialista, mas também substitui a competição e o individualismo por uma ontologia relacional que aceita a diferença, repudiando a exclusão.

Se por um lado a concepção iorubá do mercado como espaço de trocas fornece as bases epistemológicas para uma nova pedagogia emancipadora dos sujeitos objetificados pelo carreiro colonial, outra proposta educacional complementa e se integra a perspectiva de uma nova teoria do conhecimento calcada no caráter ambivalente da cultura afro-diaspórica: a pedagogia da encruzilhada, de Luiz Rufino. Considerando a noção de “saberes cruzados”, o autor confere destaque a conceitos que fogem das definições lineares e evolutiva da educação ocidental padrão.

Por meio de termos como esquiva, ginga, encanto, e transgressão, Rufino reafirma a condição exusíaca da ambivalência, partindo da própria etimologia iorubá da palavra Exú, próxima da definição de esfera e circularidade. A pedagogia da encruzilhada seria, portanto, uma saída educacional e civilizatória para o enfrentamento das violências impostas pelo racismo e pelo colonialismo epistemológico, dando voz a novos saberes e ao território de Exú, a encruzilhada, como campo de possibilidades. Trata-se da aceitação de experiências e práticas que fogem dos muros da escola tradicional em direção à rua, incorporando conhecimentos múltiplos que destacam as formas de interação produzidas pelo meio. No âmbito teórico e prático, já que essas noções se integram e não se binarizam, subsiste na relação do homem com a rua a necessidade de correlação entre os indivíduos, seguindo a lógica do mercado iorubá, da responsabilidade com o outro e a quebra das fronteiras disciplinares e espaciais.

Nas palavras de Rufino:

Os saberes em encruzilhada são saberes de ginga, de fresta, de síncope, são mandingas baixadas e imantadas no corpo, manifestações do ser/saber inapreensíveis pela lógica totalitária. O corpo, a dimensão primeira do ser no mundo, a esfera de Bara e Elegbara, é a instância radical dos seres, ou seja, a inscrição do saber e da presença em transe nos cursos do Novo Mundo. A pedagogia das encruzadas é parida no entre e se encanta no fundamento da casca da lima, é um efeito de cruzo que provoca deslocamentos e

possibilidades, respondendo eticamente àqueles que historicamente ocupam as margens e arrebatando aqueles que insistem em sentir o mundo por um único tom. Assim, radicada no movimento que precede toda e qualquer construção, a Pedagogia das Encruzilhadas não se fará de rogada, a mesma é invocada e encarnada como operação de transgressão dos parâmetros da colonialidade. [...] O projeto da pedagogia montada por Exu se lança como uma ação de encantamento e responsabilidade com a vida frente às violências operadas pelo racismo/colonialismo. Exu, nesse caso, além de um signo complexo mantenedor de múltiplas potências, destaca-se como uma esfera de problematização da vida em sua diversidade. (Rufino, 2019, p. 73-74)

Para melhor compreender a proposta da pedagogia das encruzilhadas, cabe ressaltar um dos conceitos extraídos do arcabouço cultural iorubá e suas releituras diáspóricas: o ebó. O uso plural desse termo evidencia uma dimensão complexa da lógica educacional proposta pelos saberes encantados da macumba, seja pelo ebó como sinônimo de sacrifício, ou como expressão da noção de feitiço, e por isso, ação de encantamento do saber.

Em linhas gerais, a palavra ebó é invocada para definir todo ritual simbólico de comunicação entre as forças do Universo. O ebó é entendido como o sacrifício que cada indivíduo executa para mobilizar a força vital que precisa para resolver a sua questão (Lopes, 2020, p. 71-72) e (Ifa Karade, 1994, p. 95). Essa força vital, para ser renovada, precisa de uma manifestação espiritual e material direta, que permitirá a comunhão do indivíduo com a espiritualidade, e assim, haja um processo de renascimento e transformação. Trata-se, portanto, do ponto de vista pedagógico, de uma reafirmação da dinâmica das trocas e da circulação de saber como procedimento pedagógico e civilizador. A base do ebó está na linguagem, não por acaso, o campo de máxima atuação de Exú, e opera as transformações requeridas valendo-se da lógica do feitiço para instaurar a ambivalência como ação pedagógica, já que ao realizar o sacrifício e as trocas próprias do ebó, o indivíduo não permuta apenas a força vital com a espiritualidade, mas passa a viver a escolha da encruzilhada: optar por um caminho é abrir mão de outra direção. A grande questão do ebó como sacrifício e troca de experiência e de força vital é dar condições para que a educação seja a ferramenta que permite a escolha do melhor caminho, dentro de um largo campo de possibilidades, e não apenas de um modelo universalista e unilateral de conhecimento.

Por essas razões, o ebó também é feitiço e encantamento, já que traz para dentro da experiência pedagógica uma relação entre ensino e aprendizagem que opera na margem do limite entre sacrifício e renovação,

e produz o encantamento do “feito com as próprias mãos” para a instauração do equilíbrio da força vital. A ação pedagógica do ebó se aproxima da ideia de um saber praticado que não somente torna a fronteira entre teoria e prática porosa, como também passa a redefinir a própria base da teoria do conhecimento, no que se evoca como ebó epistemológico (Rufino, 2019, p. 88).

Entretanto, o processo de encantamento do saber e os procedimentos criativos e transformadores do ebó epistemológico assustam os que transitam pelo seu território. Aos que não estão acostumados com a ginga, o feitiço, a imprecisão e a pluralidade, o ebó é “chutado” nas encruzilhadas, e Exú, ao responder de forma enérgica e atrevida, é confundido pela visão colonial com a figura do diabo, como parte do binarismo que sua própria existência encantada nega. A descrição de uma festa de Exú pelos antropólogos Vania Cardoso e Scott Head dá sentido à associação do universo de Exú com o perigo:

A encruzilhada enquanto um lugar de morada materializa em sua configuração espacial a indeterminação que marca a natureza da mediação por exu. Se uma das dimensões de exu é a de um mediador necessário entre as divindades, os orixás, e os seres humanos, seu papel está longe de um simples intermediário, sendo a concepção de mediação aqui marcadamente diferente daquela de uma mera facilitação da comunicação. A encruzilhada é ilusoriamente apenas um lugar de conexão: ela de fato coloca em contato pelo menos dois caminhos distintos, mas é esse mesmo contato que permite uma interrupção do fluxo de movimentos em qualquer desses caminhos. A encruzilhada introduz a possibilidade de deslocamento em todo o seu potencial de sentidos, de coordenadas materiais de movimento à possibilidade de significação. Como a encruzilhada, exu é uma entidade perigosa: abre e fecha caminhos, interrompe tanto quanto potencialmente permite conexões. Assim, se a encruzilhada é uma possível materialização do princípio da indeterminação, este é estendido, pelo movimento do próprio povo da rua, para dentro do espaço e tempo demarcados do ritual. (Cardoso et Head, 2015. s/p.

O perigo de Exú, das encruzilhadas, e dos valores sediciosos que esse sistema representa está nas múltiplas possibilidades que ele oferece, seja no bolso de Frederick Douglas, nas cicatrizes de Kailane Campos, ou nos olhos temerosos de quem chuta um ebó na esperança de garantir seu lugar no céu da colonialidade.

Os despachos brancos da lógica administrativa colonial-burocrática seguem tentando eliminar o feitiço negro que eles mesmos inventaram para

se autoinscreverem em seus espelhos narcísicos da modernidade científica. A lógica burocrática do despacho tem por missão proliferar o “universalismo descarnado” (Césaire, 1956) ao tempo em que oblitera sua hegemonia particular, sua localização epistêmica, seu lugar de enunciação, sua existência corporal. Nessa operação, relega ao negro colonizado o lugar da limitação corporal sensitiva, enquanto apaga simultaneamente sua força corporal produtiva para encantar as mercadorias do capitalismo. Esse movimento duplo de reconhecer e negar ao mesmo tempo, que Bhabha diz ser estruturante do olhar ocidental sobre o *outro* (Bhabha, 1998, p. 119), está contido na lógica ambivalente entre despacho e feitiço.

A *epistemologia do despacho*, em consonância com os princípios de uma educação exusíaca, inverte a própria inversão do jogo colonial. Brinca com a ambivalência do colonizador e refaz o caminho do despacho enquanto feitiço, evidenciando o jogo enganoso da colonialidade. Nessa gira epistemológica, assume novamente o corpo como lugar de existência viva, de encantamento, de produção de uma pedagogia que rompe com as normativas do universalismo descarnado.

Referências

- Bhabha, H. K. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- Cardoso, v. z. et Head, S. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu. Religião & sociedade. Rio de Janeiro: ISER, vol.35, n.1, 2015.
- Carvalho, P. R. N. de. Na aula de hoje Veremos Exu – A boca do mundo como oportunidade pedagógica decolonial. Revista Encontros. Rio de Janeiro: Colégio Pedro II, [Departamento de História], v. 17, n. 32, s/p, 2019.
- +
 Césaire, A. Parternalismo e Fraternismo. Carta a Maurice Thorez, 1956. In: <https://plataformagueto.wordpress.com/2017/02/11/carta-a-maurice-thorez-parternalismo-e-fraternismo-de-aime-cesaire-deputado-da-martinica-traduzida-do-frances-pela-plataforma-gueto-do-site-httplmsi-net-fevereiro-de-2017/> Acesso em: 12 set. 2020.
- Cunha, A. G. Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- Douglas, F. My bondage and my freedom. E-Book, 2008. In: <https://www.gutenberg.org/files/202/202-h/202-h.htm#link2HCH0011>. Acesso em: 12 set. 2020.

- Dussel, E. 1492: O encobrimento do Outro. A origem do “mito da Modernidade”. Editora Vozes, Petrópolis: 1993.
- Fanon, Frantz. Pele negra, máscara branca. Salvador: EdUFBA, 2008.
- Fanon, Frantz. Os Condenados da Terra. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- Gilroy, P. O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- Gumbrecht, H. U. Modernização dos sentidos. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. Produção de presença: O que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2010.
- Haddock-Lobo, Rafael, et alii. Arruaças: uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- Ifa Karade, Baba. The Handbook of Yoruba Religious Concepts. Boston: Weiser Books, 1994.
- Kilomba, G. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro, Editora Cobogó, 2019.
- Lopes, Nei. Ifá Lucumi: o resgate da tradição. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.
- Maggie, Y. Medo do feitiço. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- Mbembe, A. Crítica da Razão Negra. n. 1 Edições, São Paulo: 2018.
- Santos, J. E. dos. Os Nagô e a morte: Padé, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Reis, J.J. Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos Malês. São Paulo, Companhia das letras, 2003.
- Rufino, L. Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- Sansi, R. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2008, v. 51 n. 1.
- Simas, L. A. et Rufino, L. Flecha no tempo. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019a.
- Simas, L. A. et Rufino, L. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019b.
- Sodré, M. Pensar Nago. Petrópolis, Editora Vozes, 2017.
- Sweet, J.H. Recreating Africa. Culture, Kinship, and religion in the African-Portuguese World, 1441-1770, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.