

(Po)éticas sociais e subjetivas afro-brasileiras: ensinamentos dos povos negros e indígenas / Afro-Brazilian Social and Subjective (Po)Ethics: Teachings from Black and Indigenous Peoples

Jean Vitor Alves Fontes*

Beatriz Akemi Takeiti**

RESUMO

Este estudo investiga os ensinamentos pedagógicos e sociológicos presentes nos mitos dos orixás e nas perspectivas de alguns pensadores indígenas. A partir de um referencial decolonial e contracolonial, busca-se questionar e incentivar a criação de caminhos para romper com a colonialidade, promovendo a invenção de novas formas de se pensar a sociedade e sua organização sociopolítica. O estudo propõe abandonar perspectivas brancas-coloniais e explorar as (po)éticas sociais e subjetivas das culturas negras e indígenas para repensar a coletividade, a relação humano-natureza, a transgressão e a ordem, a manutenção social, o duplo e outras perspectivas de gênero.

PALAVRAS-CHAVE: Mitos dos orixás; Perspectivas indígenas; Subjetividades; Pensamento Social; Ética

ABSTRACT

This study investigates the pedagogical and sociological teachings present in the myths of the orishas and the perspectives of some indigenous thinkers. Using a decolonial and counter-colonial framework, it seeks to question and encourage the creation of paths to break with coloniality, promoting the invention of new ways of thinking about society and its sociopolitical organization. The study proposes abandoning white-colonial perspectives and exploring the social and subjective (po)ethics of Black and Indigenous cultures to rethink collectivity, human-nature relations, transgression and order, social maintenance, duality, and other gender perspectives.

KEYWORDS: *Myths of the orishas; Indigenous perspectives; Subjectivities; Social thought; Ethics*

* Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Instituto de Psicologia, Campus Praia Vermelha, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil; CAPES, Proc. 88887.623026/2021-00; <https://orcid.org/0000-0001-5542-0852>; jean.vitor37@gmail.com

** Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Departamento de Terapia Ocupacional, Faculdade de Medicina, Campus da Ilha do Fundão, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil; <https://orcid.org/0000-0003-2847-0787>; biatakeiti@medicina.ufrj.br

Introdução

Este artigo busca promover reflexões a partir de uma perspectiva teórica decolonial e contracolonial a fim de romper com algumas invenções ocidentais sobre a humanidade sustentadas pela colonialidade e suas problemáticas, como a constante busca pela produtividade, as relações econômicas assimétricas, a precariedade, a imposição cultural, os modos de interação social e a violência.

Ao olharmos para a sociedade a partir do conceito de colonialidade do poder de Aníbal Quijano, podemos pensar na cultura, no Estado e nas organizações políticas e sociais enquanto setores atravessados e dominados pelo eurocentrismo. O eurocentrismo funciona como modo hegemônico de controle da subjetividade e da intersubjetividade, e é mundialmente imposto e admitido como a única racionalidade legítima. Para esse autor, o eurocentrismo, assim como a globalização, o capitalismo e a modernidade, é um padrão de poder presente na colonialidade, que tem como base a ideia de “raça”, imposta à população a partir da expansão colonial, constituindo a mais profunda e eficaz forma de dominação política, sustentada pela Europa, América e pelo capitalismo (Quijano, 2002).

A experiência eurocêntrica na América Latina atua embaralhando a percepção das nossas identidades e dificultando possibilidades de saídas e de resolução para os nossos problemas sociais. Apesar de sermos uma sociedade com formação cultural diversa e fortes traços negros e indígenas, a colonialidade, a partir do eurocentrismo e da modernidade, aponta constantemente como perspectiva de futuro e modelo para o desenvolvimento social apenas as culturas, crenças e modos de vida brancos, eurocêtricos e norte-americanos. Como nos diz Quijano (2005):

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos europeus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos tão profundamente distintos. Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida. Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos

verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida (p. 118).

Se pensarmos nas críticas de Quijano (2005) a respeito do Estado-Nação, compreendemos que toda sociedade é uma estrutura de poder, e a ideia de uma nacionalização, de uma identidade única, só se constrói a partir do extermínio de diferentes povos e culturas ou da imposição de uns sobre outros, numa tentativa de homogeneização social. No caso do Brasil, construiu-se um Estado-Nação ignorando a presença dos povos negros e indígenas, suas crenças e suas cosmovisões, não havendo participação desses povos em espaços de poder, resultando na tentativa de imposição de uma cultura branca ocidental como cultura e identidade nacionais.

Portanto, em busca de nos aproximarmos do que nós somos e de romper com os atravessamentos da colonialidade e do eurocentrismo, investigamos aqui princípios, éticas e ensinamentos presentes nas culturas negras e indígenas a fim de resgatar e pensar novos mundos possíveis.

Compartilhamos com Antônio Bispo dos Santos (2019) que é a partir das religiosidades e crenças que as populações constroem suas cosmovisões. E é a partir dessas cosmovisões que são construídos os modos de vida e organização social dessas populações. Logo, entende-se que os mitos, as crenças, a espiritualidade e as religiosidades são questões importantes para se compreender as sociedades e seus modos de organização.

Aqui, entraremos em contato com as cosmovisões negras e indígenas a partir dos pensamentos de líderes indígenas dos povos krenak e yanomami, dos mitos iorubás, fons e afro-brasileiros e dos *orikis* dos orixás.

O *oriki* é um gênero literário da tradição oral iorubá. É uma saudação/evocação ao *ori* (cabeça), compreendendo o *ori* como uma divindade na qual estão todas as nossas origens; logo, a saudação/evocação ao *ori* é uma saudação a nossa própria divindade, àquilo que somos, às nossas origens (Poli, 2019).

Para Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2016), o *oriki* é uma poesia recitada e dirigida à determinada pessoa ou assunto, e a maioria dos outros gêneros literários iorubás são construídos a partir do *oriki*. Tudo que existe na vida iorubá tem o seu próprio *oriki*, ele é uma definição ampliada das coisas, onde “apresentar o *oriki* de uma pessoa é nomear,

renomear e acumular mais nomes. *Oriki*, de maneira simples, é o chamado do nome no sentido mais literal do tema (p. 15)”.

Antonio Risério (1996) nos chama a atenção para a riqueza textual e poética dos *orikis*, definindo-os como onirrepresentacional. Os *orikis* são peça indispensável nos ritos sociais, são objetos de linguagem que estão presentes em todos os momentos e movimentos da existência social iorubá. Portanto, eles fornecem elementos para os mais diversos tipos de análise da vida nagô-iorubá, sendo utilizados por muitos autores para leituras sobre a cultura religiosa, para a pesquisa historiográfica e para leituras socioantropológicas.

Assim como os *orikis*, os mitos também nos fornecem elementos para análises sociais. De acordo com Naiara Paula Eugenio (2014), a mitologia é uma forma de aprendizado e assimilação de fatos históricos que pode ser compreendida como um modo narrativo de acontecimentos históricos, um modo de compreender a realidade que nos cerca.

É a partir das ferramentas dos *orikis* e dos mitos que discutiremos outras perspectivas contra-hegemônicas de se olhar, relacionar e construir a sociedade, tendo como pilar dessa discussão as questões da coletividade, da relação com a natureza, da transgressão e da ordem, do duplo e outras possibilidades de relações e representações de gênero.

1 A coletividade enquanto compreensão social / ancestral na cultura iorubá e afro-brasileira

A coletividade está presente na cultura iorubá como um conceito ético de compreensão social/ancestral, e é constantemente reforçada nos seus mitos e símbolos. Ao buscarmos sobre este conceito, encontramos a figura do orixá Oxóssi como um dos seus maiores representantes. Oxóssi é um orixá anunciado como o rei da coletividade, o senhor da fartura, o caçador de uma única flecha. “Ele não quer saber se o chefe mandou fazer um trabalho comum na casa quando ele pega a sua enxada para ir à roça. Se alguém trabalhar perto dele na roça encontrará o que comer” (Poli, 2019, p. 104).

De acordo com o *oriki* acima e a discussão apresentada por Ivan Poli (2019), Oxóssi sempre dará/dividirá o que comer com aquele que trabalhar perto dele na roça,

mesmo que para isso tenha que transgredir regras. Assim, ao observarmos as características éticas transmitidas, percebemos que não há nesse *oriki* uma perspectiva de competição ou acúmulo de quem terá mais, ao contrário, é passada uma garantia de ausência da fome e da miséria e presença da fartura coletiva. Segundo esse autor, esses versos apresentam simbolicamente a ideia de que o objetivo comum de um grupo deve ser adotado por cada um como um objetivo individual. Essa ideia parte do código dos caçadores, no qual tornar um objetivo coletivo em um objetivo individual diz sobre a sobrevivência da comunidade.

Na música Odekomorodé, interpretada por Alcione e Grupo Ofá e escrita por Iuri Passos, Luciana Baraúna e Yomar Asogbá (2019), há uma narração feita por Vovó Cici de um dos mitos de Oxóssi:

[...]

(Narrativa de Vovó Cici)

Oxóssi, o Senhor da caça

O Senhor da comunidade

O Senhor do silêncio

Aquele que está sempre alerta

E sempre observa tudo que está a sua volta

Aquele que nada deixa escapar

Nós não podemos negar

Somos caçadores!

E um deles, sempre aonde ia ele levava a sua mãe

E a mãe viu o terror

que outros jovens estavam passando

Ela lembrou que o filho dela só tinha uma flecha

Ela corre e vai até Ifá e diz

Senhor! Senhor! Salve o meu único filho

E Ifá disse

Então, se você quiser salvar o seu filho

Você faça uma oferenda no pé do Iroco

(árvore sagrada) pelo seu filho

Esta oferenda tornará a vida dele

muito diferente

E a mãe correu e fez o sacrifício

No momento que ela arriou o sacrifício

no pé do Iroco, o seu filho onde ele estava

próximo à corte do rei
atirou a sua única flecha

E a flecha foi direto no coração
daquela grande ave e foi diminuindo
diminuindo, diminuindo, diminuindo
Caindo no pé do rei

Transpassada e tudo voltou como era antes
O dia ficou claro e todos ficaram alegres
Todo mundo começou a fazer festa

Então, o rei chamou Oxotocanxoxô
(O caçador de uma flechar só) e disse
Oh! Você com uma flecha
só me livrou dessa feiticeira
Eu ofereço o que eu tinha dito pra você
Quem matasse essas feiticeiras
eu daria muitos búzios, muitos búzios
muitos búzios

Então, o jovem disse
Eu preferiria outra coisa
que o senhor perdoasse
a vida dos outros caçadores, meus irmãos

Aí o rei disse
Claro. Então estão todos perdoados

E quando a comunidade viu que Oxóssi
tinha salvo os outros caçadores
começaram a dizer
O-Xó-Ssi!
O-Xó-Ssi!
O-Xó-Ssi! [...] (PASSOS *et al.*, 2019)

Nesse mito apresentado na música, Oxóssi renuncia ao recebimento de muitos búzios pelo rei para salvar os outros caçadores, seus irmãos. Nesse ato, está representada a tomada de ações que tem como base o pensamento na comunidade, a ocupação com o coletivo, a tomada de decisões que não considera apenas o eu, mas o nós. A riqueza não é maior e não vale a vida dos outros.

Um outro ponto que dialoga com esse mito narrado na música e até “justifica” o ato de Oxóssi é o fato de o acúmulo de riqueza ser visto nessa perspectiva iorubá enquanto um desequilíbrio social. Se alguém tem muitos, muitos búzios, alguém ficará sem nada. De acordo com Wanderson Flor do Nascimento (2016), nas cosmologias iorubás, a vida

é regida por uma energia: o axé. Tudo possui axé, e o axé deve circular e jamais ser acumulado. Portanto, a riqueza também não pode ficar acumulada, pois implicaria um rompimento com o movimento, o devir definidor do axé.

O mito de Exu, orixá regente do mercado das trocas, dialoga diretamente com essa perspectiva de coletividade e relaciona Exu a Oxóssi, visto que no mercado de Exu não pode haver uma experiência de estagnação e acúmulo de bens, deve haver uma experiência de solidariedade, partilha, a fim de fortalecer a comunidade presente nesse mercado. É válido reafirmar, também, que para a cultura iorubá não há uma binaridade do que é material e do que é espiritual; portanto, as trocas nesse mercado não são apenas de bens materiais, mas também de ações, afetos e outras formas de axé (Nascimento, 2016).

Oyěwùmí (2016) aborda a questão da coletividade no campo do convívio de aldeias africanas iorubás, chamando a atenção para a criação coletiva de crianças e o costume da comunidade de presentear a *Ìyá* – pessoa que dá a vida, pessoa que possibilita o nascimento de outra – com presentes e dinheiro para o cuidado dos recém-nascidos, pois as necessidades de um recém-nascido são infinitas. Isso nos mostra a presença da ética de coletividade no campo de fortalecimento da comunidade através do acolhimento e apoio ao núcleo familiar.

Continuando a trazer essas (po)éticas sobre coletividade e comunidade para o campo afro-brasileiro, é necessário compartilhar aqui uma experiência vivida durante um ritual do candomblé que era direcionado a e guiado por entidades de ancestralidade indígena, conhecidas popularmente como “cabocos”¹. O ritual aconteceu na casa *Ilê Axé Oyá Irokê*, cujo “caboco” é Laje Guerreiro. Durante o ritual, o “caboco” cantava o seguinte cântico:

Meu pai me levou pra caçar
pelas matas eu andei
meu pai me levou pra caçar
pelas matas eu andei
com uma flecha só
o pavão eu acertei
com uma flecha só
o pavão eu acertei

¹ O uso do termo “caboco” no lugar de “caboclo” se dá pelo fato de o primeiro ser mais comumente utilizado na oralidade e por ser o modo que o autor aprendeu em sua experiência no candomblé.

a carne eu dividi
as penas eu me vesti
a carne eu dividi
as penas eu me vesti
com uma flecha só
o pavão eu acertei
com uma flecha só
o pavão eu acertei (Laje Guerreiro, 2022).

Mais uma vez, através da música, vemos o imaginário sobre a divisão, o coletivo, o pensamento para/com a comunidade. A divisão da carne da caça diz sobre divisão de axé, sobre compartilhamento, sobre as trocas. Esses pensamentos estão presentes no imaginário da ancestralidade, crença e espiritualidade afro-brasileira, na organização social e nos modos de vida.

2 Uma outra relação humano-natureza

A partir do pensamento iorubá e de líderes indígenas dos povos krenak e yanomami, entramos em contato com a construção de uma outra relação com a natureza que rompe com a compreensão ocidental de superioridade do humano sobre a natureza.

Um dos pensamentos sobre a morte na cultura iorubá nos permite refletir como a relação ser humano-natureza é reconhecida de maneira orgânica, na qual ambos advêm da mesma matéria e ambos fazem parte do mesmo ciclo de vida. Podemos ver no trecho do mito a seguir uma das formas da estrutura desse pensamento:

Oyeku Meji revelou como Orunmilá ensinou à humanidade como proteger-se de morte prematura. Quando o homem foi criado, a morte considerou a nova criatura como prato favorito para seu alimento. Então, foi a morte a única divindade feliz quando Deus criou o homem. Enquanto as outras divindades consideravam os homens seres inferiores criados para servir, a morte os considerava como provisão de alimentos. Não obstante, esperou que o homem se multiplicasse para dirigir-se às suas casas e utilizá-los, caprichosamente, como alimento. Faltavam os meios de defesa, e o homem resignou-se ao ataque incessante da morte. Os homens não tinham a quem apelar, pois a lógica era que, da mesma forma que eles acreditavam que os animais inferiores eram feitos para o alimento dos homens, a morte considerava os homens como sua carne de alimento [...] (Poli *apud* Tratado, 2019, p. 80).

Esse recorte/trecho do mito de Oyeku Meji – divindade ligada à *Ikú* (morte) e um dos *Odu* (destino) de Ifá ² - nos mostra que a compreensão da morte parte da ideia de que, assim como outros elementos da natureza nascem, crescem, servem de alimento e morrem, com o ser humano não seria diferente, visto que também é natureza.

A morte é compreendida como algo natural e que faz parte da natureza; o que não é “aceitável” é a morte prematura. Apesar de haver uma compreensão mítica nas sociedades iorubás sobre a morte prematura através do fenômeno *àbíkú* (nascermorrer; aqueles que morrem antes de atingir uma idade avançada), muitas precauções, oferendas e ritos são realizados para reter os *àbíkús* no mundo e evitar que partam de forma prematura (Verger, 1983). De acordo com Ribeiro, Fria e Sàlámì (2022, p. 261), “a morte prematura é socialmente inaceitável, porque o que se tem por ideal é a ‘boa morte’: morte não violenta, ocorrida em idade avançada e celebrada com festa fúnebre para que o espírito possa ser conduzido ao *egbé orun* [...]”.

De acordo com Poli (2019), Ogum – o orixá da guerra, da tecnologia, da civilização e da ordem, aquele que tem o domínio sobre o ferro – é um dos orixás que tem o seu mito associado à morte, assim como Xangô e Omolu. Abaixo um *oriki* que ilustra essa ideia:

Ele mata à esquerda e destrói à esquerda,
Ele mata à direita e destrói à direita,
Ogum não poupa ninguém,
Ele mata sem falar com ninguém,
Ele mata o ladrão e mata o dono da coisa roubada,
Ele mata o dono da coisa roubada e mata quem criticou esta ação,
Ele mata sem razão na cidade (Poli, 2019, p. 84).

Para esse autor, a associação desses orixás à morte está ligada à possibilidade de seu livramento/adiamento, entendendo que essa associação serve para que, através de Ogum, seus mitos e *orikis*, esse povo desenvolva o medo da morte a fim de evitar que ela aconteça prematuramente. Compreender esse orixá como aquele que pode matar a quem quer que seja, torna possível que ele seja invocado para evitar a morte; além disso, essa função do medo da morte faz com que os homens evitem ou pensem antes de travar

² Ifá é um sistema de adivinhação dos iorubás, comumente praticado pelos babalaôs (pai-do-segredo). Eles transmitem de geração em geração um vasto conjunto de histórias tradicionais, classificadas em 256 odus, ou sinais de Ifá (Verguer, 1983).

guerras. Podemos visualizar isso no seguinte *oriki*: “Ogum salva aqueles que estão na iminência/ de morrer./ Se Ogum curou as pessoas, elas não morrem” (Poli, 2019, p. 85)

Para além desse pensamento a partir da morte, a relação “primária” dos povos iorubás com a natureza se dá a partir de um lugar de respeito e temor da natureza. De acordo com Reginaldo Prandi (2005), os povos africanos iorubás, no início da sua civilização, acreditavam que forças sobrenaturais, espíritos estavam presentes ou corporificados na natureza e seus elementos. Tementes aos perigos que a natureza oferecia para a vida humana, esses povos ofereciam suas próprias comidas enquanto sacrifício para diminuir esses riscos, selando um pacto de submissão e proteção. Mais tarde, esses espíritos passaram a ser cultuados como divindades – os orixás.

Portando, os orixás estão presentes nos diversos elementos da natureza: Oxóssi nas matas, Ossaim nas folhas, Iemanjá e Oxum nos mares e rios, Iansã nos ventos e raios, Xangô no fogo e nos trovões etc., cada um representando um elemento que dialoga e cria essa relação divindade-natureza-humano (Prandi, 2005). Portanto, para esses povos/essa cultura, cuidar da natureza, oferecer sacrifício aos elementos da natureza é algo intrínseco à vida na terra.

A própria terra é compreendida como um orixá, como nos mostra o mito abaixo:

Onilé era a filha mais recatada e discreta de Olodumare. [...] Quando os orixás seus irmãos se reuniam no palácio do grande pai para as grandes audiências em que Olodumare comunicava suas decisões, Onilé fazia um buraco no chão e se escondia [...] Um dia o grande deus mandou os seus arautos avisarem: haveria uma grande reunião no palácio e os orixás deviam comparecer ricamente vestidos, pois ele iria distribuir entre os filhos as riquezas do mundo [...] Quando chegou por fim o grande dia, cada orixá dirigiu-se ao palácio [...] cada um mais belamente vestido que o outro [...]. Iemanjá chegou vestida com a espuma do mar [...] Oxóssi escolheu uma túnica de ramos macios, enfeitada de peles e plumas dos mais exóticos animais. Ossaim vestiu-se com um manto de folhas perfumadas. Ogum preferiu uma couraça de aço brilhante, enfeitada com tenras folhas de palmeira. Oxum escolheu cobrir-se de ouro, trazendo nos cabelos as águas verdes dos rios. As roupas de Oxumarê mostravam todas as cores, trazendo nas mãos os pingos frescos da chuva. Iansã escolheu para vestir-se um sibilante vento e adornou os cabelos com raios que colheu da tempestade. Xangô não fez por menos e cobriu-se com o trovão. Oxalá trazia o corpo envolto em fibras alvíssimas de algodão e a testa ostentando uma nobre pena vermelha de papagaio. E assim por diante. [...] Os orixás encantaram o mundo com suas vestes. Menos Onilé. [...] Onilé recolheu-se a uma funda cova que cavou no chão. [...] Olodumare

mandou que fossem acomodados confortavelmente, sentados em esteiras dispostas ao redor do trono. [...] Então disse Olodumare que os próprios filhos, ao escolherem o que achavam o melhor da natureza, para com aquela riqueza se apresentar perante o pai, eles mesmos já tinham feito a divisão do mundo. Então Iemanjá ficava com o mar, Oxum com o ouro e os rios. A Oxóssi deu as matas e todos os seus bichos, reservando as folhas para Ossaim. Deu a Iansã o raio e a Xangô o trovão. Fez Oxalá dono de tudo que é branco e puro, de tudo que é o princípio, deu-lhe a criação. Destinou a Oxumarê o arco-íris e a chuva. A Ogum deu o ferro e tudo o que se faz com ele, inclusive a guerra. E assim por diante. [...] Assim, sempre que um humano tivesse alguma necessidade relacionada com uma daquelas partes da natureza, deveria pagar uma prenda ao orixá que a possuísse [...] Os orixás, que tudo ouviram em silêncio, começaram a gritar e a dançar de alegria, fazendo um grande alarido na corte. Olodumare pediu silêncio, ainda não havia terminado. Disse que faltava ainda a mais importante das atribuições. Que era preciso dar a um dos filhos o governo da Terra [...]. Disse que dava a Terra a quem se vestia da própria Terra. Quem seria? perguntavam-se todos? “Onilé”, respondeu Olodumare. “Onilé?” todos se espantaram. Como, se ela nem sequer viera à grande reunião? [...] “Pois Onilé está entre nós”, disse Olodumare e mandou que todos olhassem no fundo da cova, onde se abrigava, vestida de terra, a discreta e recatada filha. [...] A humanidade não sobreviveria sem Onilé. Afinal, onde ficava cada uma das riquezas que Olodumare partilhara com filhos orixás? “Tudo está na Terra”, disse Olodumare [...] (Prandi, 2005, p. 8).

Orixá Onilé, mãe terra, também chamada de Aiê e Ilê na África, cultuada em terreiros mais antigos/tradicionais da Bahia, é responsável por guardar o planeta e tudo o que há sobre ele, protegendo e possibilitando a vida na terra (Prandi, 2005). A partir desse mito, podemos refletir também sobre a visão de que tudo na terra está interligado, em tudo há uma divindade e tudo convive a partir de uma correlação. A ideia de “indivíduo isolado” não se sustenta; portanto, a ideia ocidental de “humano superior à natureza” também se torna insustentável; toda a vida na terra coexiste, toda a vida na terra depende de outra vida.

A terra também é apresentada como divindade por Davi Kopenawa quando nos fala que *Hutukara*³ fica junto com a pedra, a terra, a areia, o rio, o mar, o sol, a chuva e o vento. *Hutukara* é a terra sagrada, é um corpo só. Para os povos indígenas yanomamis, *Hutukara* possibilita a vida. Tudo que a compõe possui sua função, e por isso não deve haver destruição ou expropriação desenfreada. É função dos povos da terra cuidar da

³ *Hutukara* é, ao mesmo tempo, a Terra e a natureza como a conhecemos de forma concreta, mas também é um ser cósmico (Gomes & Kopenawa, 2015).

Hutukara e usá-la com cuidado, devendo ser uma prioridade para todos nós (Gomes & Kopenawa, 2015).

Ailton Krenak (2020), em seu livro *O amanhã não está à venda*, apresenta-nos também uma perspectiva indígena da terra enquanto divindade responsável por guardar o planeta e tudo o que há nele. Refletindo sobre a pandemia e os seus impactos, Krenak nos chama atenção para o vírus da COVID-19, que afetou apenas humanos. O vírus não afetou as frutas, os pássaros ou outros seres, apenas os humanos. Para esse autor, os humanos e seu mundo artificial têm entrado em crise devido à desconexão com a natureza, voltando-se para a criação de atividades e conceitos que se sobrepõem à vida e destroem a terra. Nessa perspectiva, a terra, enquanto divindade que protege o planeta, atinge aquilo que a está destruindo, nesse caso, a humanidade.

A nossa mãe, a Terra, nos dá de graça o oxigênio, nos põe para dormir, nos desperta de manhã com o sol, deixa os pássaros cantar, as correntezas e as brisas se moverem, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar, e o que a gente faz com ele? O que estamos vivendo pode ser a obra de uma mãe amorosa que decidiu fazer o filho calar a boca pelo menos por um instante. Não porque não goste dele, mas por querer lhe ensinar alguma coisa. “Filho, silêncio”. A Terra está falando isso para a humanidade. E ela é tão maravilhosa que não dá uma ordem. Ela simplesmente está pedindo: “Silêncio”. Esse é também o significado do recolhimento (Krenak, 2020, p. 5).

Como afirma esse autor, temos que abandonar o antropocentrismo. Tudo é natureza. Não existe essa ideia de que ela é uma coisa e nós, outra.

Um outro trecho que chama a atenção sobre a ausência do cuidado com a própria natureza da humanidade é quando Krenak cita que governos “burros” acham que a economia não pode parar. Porém, a economia, enquanto uma atividade inventada pelos humanos, depende deles para ser realizada; logo, se os humanos estão em risco, essa e qualquer outra atividade deveria deixar de ter importância (Krenak, 2020).

É estranho pensar que existe um mundo artificial criado e sustentado pela colonialidade, um mundo desconectado da natureza, e mesmo quando a humanidade está em crise, diferentes poderes tentam manter esse mundo artificial em pleno funcionamento. Esse modo de funcionamento ocidental/colonial perde totalmente o sentido quando olhamos a vida a partir das perspectivas iorubás e indígenas. Nada é maior

que o equilíbrio da vida, nada é mais importante que a garantia da vida plena e em harmonia com a natureza.

3 Transgressão-ordem e a manutenção da estrutura social

A ordem e a transgressão na cultura iorubá estão diretamente associadas e interligadas. De acordo com os *orikis* de alguns orixás e os seus ensinamentos, podemos visualizar que a transgressão se faz necessária para o surgimento de uma nova ordem, uma ordem que cumpra melhor a sua função social para a comunidade e atenda, de uma maneira mais justa, a todos que a compõem.

Diferente das generalizações que associam a figura de Exu ao mal, ao nos referimos a Exu enquanto transgressor, estamos falando daquele que, como citam Sàlámì e Ribeiro (2015), ao mesmo tempo em que regula a ordem, a harmonia e a paz, é conhecido também como “*atúkà-màásèsàá*” (p. 142) – aquele que promove mutações contínuas no universo.

Na comunidade iorubá, de acordo com Poli (2019), Exu é ao mesmo tempo um transgressor, como nos mostra o verso “se Exu quiser, ele entra em um país à força” (p. 72), e o senhor do mercado, local onde diferentes clãs e etnias se encontram e a guerra pode ser evitada. Dessa forma, Exu pode invadir um país ou, ao mesmo tempo, evitar uma guerra através do mercado, da comunicação e do seu poder sobre os acordos e negociações. Ainda na comunidade iorubá, existe também o orixá Ogum, que está ligado à civilização e à ordem e, ao mesmo tempo, à morte e à guerra. Ou seja, aquele que constrói também destrói e vice-versa.

A partir da compreensão e dualidade desses orixás, vemos que, no imaginário desses povos, a transgressão e a ordem não são opostas, elas estão associadas e caminham juntas, promovendo a transformação social. Aquilo que não é satisfatório deve ser transgredido, destruído, para que surja uma nova ordem que promova o desenvolvimento e a continuidade da comunidade.

De acordo com Adailton Moreira e Elisa de Magalhães (2021), a ordem de Exu não deve ser confundida com uma harmonia plácida e estática. Exu movimenta o coletivo como uma feira ao ar livre em que tudo pulsa: as questões, as diferenças e os conflitos

estão presentes, a ordem se dá a partir da desordem, porque Exu trabalha entre a harmonia e o conflito.

Tomando como análise as figuras de Mawu-Lisa e Dã, que são seres andrógenos responsáveis pela criação mítica do universo para os povos Fon do antigo Reino do Daomé, Poli (2019) apresenta uma leitura sobre transgressão e ordem a partir da ideia de ser andrógeno, na qual esses seres aparecem como reguladores da ordem do universo. Isso só é possível porque o ser andrógeno conhece/possui o princípio do “masculino” (ordem) e a essência do “feminino” (desordem). Mais uma vez, a ordem e a desordem não aparecem como algo bom ou ruim, mas como princípios complementares e necessários para o movimento e a harmonia nos contextos cosmológicos e sociológicos.

Se relacionarmos esses princípios ao Brasil – país que tem como lema exposto em sua bandeira a frase “ordem e progresso” –, pensamos que talvez a “desordem” seja o que falta para direcionar o país numa trajetória contra-hegemônica e contracolonial, a fim de romper com os padrões e precariedades produzidas pela colonialidade. Desordem enquanto transgressão, desordem enquanto pulsação de pessoas, povos, vozes e questionamentos, desordem que produz movimento e transformação social para alcançar um bem-viver e uma redução das desigualdades e violências.

4 O poder do duplo e outras perspectivas na relação masculino-feminino

O poder em grande parte da África Subsaariana é marcado pelo duplo de diferentes formas. O duplo representa alianças entre povos diferentes, entre o “masculino” e o “feminino”, representa a simetria social. Xangô, orixá rei de Oyó, carrega em seus mitos e *orikis* diferentes elementos do “duplo”, o seu *oxé*, machado que corta para os dois lados, possui dois gêmeos, um de cada lado, representando o equilíbrio entre os elementos tradicionais e novos e os movimentos de resistência dos elementos tradicionais sobre os novos (Poli, 2019).

Esse duplo também está presente nas palavras e na comunicação desses povos. A linguagem iorubá é construída nas metáforas, em elementos extratextuais, a partir de pensamentos poéticos. E a linguagem se relaciona com o divino a partir do mito de Orumilá, que é conhecido como o senhor dos idiomas, o deus do oráculo, um deus

onilíngue. E Orumilá se aproxima de Xangô a partir da dimensão semiótica e extraverbal acentuada nesse orixá. Xangô é o orixá que fala com o corpo todo. Apesar de não ser onilíngue como Orumilá, ele é o orixá da eloquência, entende o iorubá atual, o arcaico e o encoberto (Risério, 1996).

Ao discutirmos esse duplo aqui, pretendemos elucidar um pensamento que, diferente das políticas ocidentais, não é monolítico, não parte do princípio de que algo é uma coisa ou outra, ou algo é bom ou mau. Os pensamentos desses povos rompem com essa antagônica posição binária e se constroem a partir de outras possibilidades, coisas que se complementam, que têm duplo sentido, coisas que, ao mesmo tempo que são boas, podem fazer mal, ou vice-versa. Abaixo, podemos compreender um pouco mais sobre esse pensamento a partir de um mito de Exu, escutado pelo autor em uma aula de teatro:

Ifá chamou Exu e lhe mostrou duas cabaças. Em uma delas estava tudo que era bom, tudo que era doce, todos os remédios, todo acolhimento, todos os segredos do corpo. Na outra estava tudo que era mal, todo o veneno, todo afastamento, tudo que era amargo. Exu deveria escolher uma delas para levar ao mercado da antiga cidade de Ifé. Exu então, antes de escolher, pegou uma terceira cabaça, abriu todas elas e misturou tudo que tinha dentro. Desde então, aquilo que pode ser bom também pode ser mal, aquilo que acolhe também pode afastar e aquilo que é veneno também pode curar.

A partir desse pensamento, podemos refletir também sobre as relações de gênero na comunidade iorubá, onde “masculino” e “feminino” se complementam, ambos carregam energias e princípios que se relacionam e são necessários para a organização social e o desenvolvimento da comunidade. Diferente das relações de gênero no Ocidente, que tendem a ser binárias e opostas, machistas, heteronormativas e tendem a associar o masculino a tudo que é forte e poderoso, enquanto o feminino é associado ao frágil e inferior.

É válido elucidar que, para Oyèrónké Oyěwùmí (2021), a compreensão do gênero nas comunidades iorubás não parte da “bio-lógica” aplicada no Ocidente, onde os gêneros tendem a se curvar a um determinismo biológico. Na cultura iorubá, as diferenças corporais são superficiais, o corpo não é base para a determinação de papéis sociais, de ocupação de espaços de poder, tampouco no fundamento das identidades sociais – não definem normas ou hierarquias sociais.

A partir do *oriki* de Xangô “Trança os cabelos como uma moça (p. 124)”, vemos a necessidade de que aqueles que estão em lugares de poder, como Xangô que é o rei de Oyó, busquem em si elementos e energia complementares do outro gênero para que possam governar da melhor forma possível; é necessário que tenha em si o princípio regulador do poder “feminino” para cumprir o seu papel de regulador social (Poli, 2019).

Visualizamos esse poder “feminino” nas diferentes histórias das iabás – orixás “femininas” – que rompem com os arquétipos ocidentais. Eugenio (2014) nos chama a atenção para os orixás guerreiras, caçadoras e feiticeiras, como Obá, Ewá e Iansã. Obá, líder de uma sociedade de mulheres. Elekô, que vencida todas as guerras pois utilizava armas da maneira mais hábil conhecida, era aquela que dominava os quatro elementos, que carregava consigo aparatos que representavam as guerras vencidas. Ewá é guerreira e caçadora, silenciosa como Obá, sensual e bela como Iansã; ela é feiticeira, a cabaça de Ewá possui um pó de encantamentos; Ewá ajuda Oxumaré a evitar a guerra. Iansã é a mulher búfalo, guerreira e caçadora, ligada ao elemento ar, o ar em movimento que é vento e fogo, senhora dos raios, impetuosa, capaz de soprar um vento arrasador, deusa das mulheres que trabalham no mercado.

Iansã carrega em sua função civilizatória a legitimação do papel da ialodê, figura feminina que participava da sociedade Ogboni em Oyó e em outras cidades. Ialodê era a chefe das vendedoras do mercado e a mulher que tinha o mesmo poder que os chefes masculinos. Além de guerreira, Iansã também aparece como heroína, representando as mulheres que precisam lutar e caçar para alimentar seus filhos (Poli, 2019).

Abaixo um *oriki* de Iansã/Oiá que reforça as suas funções sociológicas discutidas anteriormente:

Chega Oiá pra carregar chifre de búfalo.
Oiá dona do marido magnífico.
Mulher da guerra
Mulher da caça
Oiá encantada, atrevida que vai à morte com o marido.
Que espécie de pessoa é Oiá?
Onde ela está, o fogo aflora.
Mulher que olha como se quebrasse cabaças.
Oiá, teus inimigos te viram
E espavoridos fugiram.
Eparrei, Oiá o
Temo somente a ti

Vento da morte.
Guerreira que carrega arma de fogo
Oiá ô, Oiá totô hmmm.
Ela apanha seus pertences num segundo
Num segundo - rápido - ela se arruma.
Fêmea que flana feito fulani
Parte com porte de cavalo no trote
Epa, Oiá dos nove partos, eu te saúdo (Risério, 1996, p. 145).

Oxum, assim como Iansã, também é uma ialodê – Iyá (mãe) l (da) odê (corte ou praça, em referência ao mercado) (Poli, 2019). Seu poder não vem apenas de seu papel de liderança como senhora do mercado, mas também do fato de ser provedora da vida, sendo uma Iyá. Oyěwùmí (2016) discute o poder da Iyá a partir da perspectiva iorubá de hierarquia com base na senioridade – Iyá é a mais velha e venerada por suas crias. Como todos os humanos nascem de uma Iyá, ninguém é mais velho que uma Iyá e, portanto, devem respeitá-las. De acordo com essa autora, Oxum é a Iyá primordial, e ela é honrada não apenas por dar a prole, mas porque as divindades a provêm.

Oyěwùmí (2016) discute o conceito de matripotência a partir dessas ideias sobre Iyá, que na crença iorubá carrega consigo poderes místicos, principalmente sobre sua própria prole. No momento de dar à luz, ao mesmo tempo em que nasce o bebê, nasce a Iyá. Essa autora ainda chama a atenção para o ditado “até o rei tem mãe (p. 19)”, mostrando mais uma vez que ninguém é mais importante que sua Iyá.

O significado de Ìyá está muito ligado ao poder metafísico inerente que Ìyá personifica. Por isso, Ìyá também é conhecida como àjẹ. No odu Oseetura vemos que Ìyá são caracterizadas como àjẹ Oxum, a Ìyá soberana é a àjẹ principal, como discutido no capítulo 2. O funcionamento harmonioso de qualquer comunidade iorubá repousa sobre o axé de Ìyá que foi dado a elas por Olodumarê. Consequentemente, entende-se que nada pode ser alcançado sem o seu consentimento e participação (p. 29).

Oxum também é conhecida por seus encantos e suas conquistas a partir de sua esperteza, como nos mostra o mito abaixo:

Conta-se ainda que a arte de ler o destino nos búzios (o oráculo de Ifá) foi sempre guardada como um grande segredo por Obatalá (o Senhor do Pano Branco), que se negava a passar adiante essa arte. A bonita e curiosa esposa de Xangô pedia inúmeras vezes para aprender a arte da adivinhação, mas Obatalá sempre se recusou a ensiná-la. Certo dia Exu

Bakhtiniana, São Paulo, 20 (3): e66433p, jul./set. 2025

rouba as imaculadas vestes brancas de Obatalá enquanto ele se banhava no rio. Envergonhado de sua nudez, o velho sábio aceita a ajuda oferecida por Oxum que seduz e “se deita” com Exu com o objetivo de recuperar as roupas de Obatalá. Oxum devolve as roupas a Obatalá e exige que ele cumpra o prometido a ela, ou seja, que ele a ensine a arte de jogar os búzios. Desde então, Oxum tem também o segredo do oráculo. Desta feita, é a única yabá autorizada a consultar Ifá (Dias, 2020, p. 10).

Iyá é quem carrega a força, produz riqueza, participa das tomadas de decisão, que não teme os homens, como nos mostra o *oriki* abaixo:

Oxum, mãe da clareza
Graça clara
Mãe da clareza
Enfeita filho com bronze
Fabrica fortuna na água
Cria crianças no rio
Brinca com seus braceletes
Colhe e acolhe segredos
Cava e encova cobres na areia
Fêmea força que não se afronta
Fêmea de quem macho foge
Na água funda se assenta profunda
Na fundura da água que corre
Oxum do seio cheio
Ora leiê, me proteja
És o que tenho -
Me receba (Risério, 1996, p. 151).

A partir dessas figuras, *orikis* e mitos, vemos que o duplo, as relações de poder, o “masculino” e o “feminino” se relacionam e se compõem na cultura iorubá, criando organizações sociais e modos de vida complexos que destoam dos enquadramentos e limitações presentes nas culturas ocidentais, marcadas pelo heteropatriarcado e pelo machismo, promovendo relações de poder baseadas no gênero e nas sexualidades. Esta figuração se mostra para além da compreensão ocidentalizada do lugar da mulher, das relações entre natureza e sociedade que não aceitam enquadramentos, performando estilos e modos de ser, viver e se apresentar aos outros, o que se faz no cotidiano.

Considerações finais

Após a análise dessas (po)éticas sociais e subjetivas existentes nas culturas negras e indígenas, vemos que existem outros modos concretos de se pensar a sociedade, a política, a cultura e os modos de organização. Enquanto as culturas brancas-eurocêntricas-capitalistas semeiam a desigualdade e a competitividade, perfazendo uma vivência individualizada, promovendo a destruição da natureza e o adoecimento, a construção e manutenção de um poder que exclui as pessoas pelo que elas são, as culturas negras e indígenas nos oferecem outros modos de relacionamento com o coletivo, as economias, a natureza, as diferenças e as formas de organização e hierarquias.

A hierarquia baseada na senioridade presente na cultura iorubá, por exemplo, ainda que promova uma diferenciação entre os mais velhos e os mais novos, promove uma igualdade no sentido de que o mais velho, em algum momento, já foi mais novo, e o mais novo, em algum momento, tornar-se-á mais velho; portanto, esse tipo de hierarquia favorece a todos diante da mudança de tempo. É a circularidade que mantém as diferentes dimensões da vida.

A hierarquia da cultura iorubá é diferente daquelas impostas pelo sistema colonial capitalista, que se baseiam em raça, gênero, sexualidade e classe, ou seja, características que compõem o sujeito e não são mutáveis como a idade; logo, quem está no poder, mantém-se cada vez mais no poder, e quem é oprimido, mantém-se cada vez mais oprimido. É uma relação de subalternização contínua.

Essas diferenças no sistema colonial capitalista atuam diretamente sobre o direito à vida, como nos diz Wallace de Moraes (2020) com o conceito de Necrofilia Colonialista Outrocida no Brasil, no qual o Estado externaliza um desejo exacerbado e racista por desqualificar e liquidar física e/ou psicologicamente grupos específicos – negros, indígenas, a população LGBTQIA+, mulheres – para além da ideia de necropolítica de Achille Mbembe (2018), que decide sobre quem pode viver e quem deve morrer. Nesse caso, existe um anseio pela morte, expressado pela ausência de políticas e assistência pública ou pela realização de ações que levarão ao assassinato desses grupos.

O “avanço” e a modernidade nessa cultura branca-eurocristã-capitalista não respeita o ser humano e a sua própria natureza. Máquinas, indústrias e negócios destroem a natureza, exterminam povos tradicionais, matam e silenciam saberes outros. O

pensamento está voltado para um futuro inexistente, excludente, enquanto o passado, as histórias, a ancestralidade são o tempo todo violentadas e levadas ao esquecimento.

Esse pensamento colonial deseja conduzir o mundo cada vez mais para o lugar do mono, do único, uma única cultura, uma única verdade, uma única história, um único modo de ser e estar no mundo, enquanto nas culturas dos povos negros e indígenas, o pluri, a pluralidade de pensamento, de cultura, de ser e estar no mundo é o que se faz presente. Santos (2019) discute sobre o lugar do pluri nas culturas negras e indígenas a partir da crença em vários deuses, cada um com sua característica, sua história e sua importância para a sociedade e os povos que neles acreditam. A colonização impôs e a colonialidade continua perpetuando o mono, no qual é incentivada uma única cultura, um único deus, uma única forma de pensar e de se comportar em sociedade. Portanto, o pluri, o diverso, o múltiplo, rompem com a ideia dessa unicidade imposta pela colonialidade, abrindo caminhos para outras formas de ser e agir.

Portanto, questionamos aqui: como seria um Brasil ou um mundo possível a partir da presença em massa de pessoas negras, indígenas, povos tradicionais e/ou outros povos oprimidos nos espaços de organização e poder? Como seria se as nossas políticas públicas se apoiassem nas perspectivas e cosmovisões negras e indígenas? Se as nossas leis e normas tomassem como base a história dos povos negros e indígenas, os seus ensinamentos e saberes ancestrais, em que mundo estaríamos vivendo hoje?

A compreensão de que esta realidade que conhecemos e vivemos é construída em cima das crenças e éticas eurocristãs: por que não construir realidades a partir de crenças e éticas negras e indígenas? São perguntas para as quais talvez hoje não tenhamos as respostas exatas, mas que nos apontam pistas para a construção de novos mundos e outros saberes. Sigamos “enegrecendo” e “indigenizando” modos de se contracolonizar.

REFERÊNCIAS

- DIAS, Luciana de Oliveira. Reflexos no Abebé de Oxum: por uma narrativa mítica insubmissa e uma pedagogia transgressora. *Articulando e Construindo Saberes*, v. 5, 20 out. 2020. D.O.I: <https://doi.org/10.5216/racs.v5i.63860>. Acesso em: 10 mai. 2025.
- EUGENIO, Naiara Paula. *A face guerreira das iabás Obá, Euá e Oiá*: articulação entre mito e representação. 2014. 200 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

GOMES, Ana Maria R.; KOPENAWA, Davi. O Cosmo segundo os Yanomami: hutukara e urihi. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, v. 22, n. 1.2, 9 set. 2016. D.O.I: <https://doi.org/10.35699/2316-770X.2015.2743>. Acesso em: 10 mai. 2025.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MBEMB, Achile. *Necropolítica – biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N1 edições, 2018.

MORAES, Wallace de. A necrofilia colonialista outrocida no Brasil. *Revista Estudos Libertários*, v. 2, n. 3, pp. 11–29, 20 abr. 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/34104>. Acesso em: 10 mai. 2025.

MOREIRA, Adailton; MAGALHÃES, Elisa de. Padesofia: uma filosofia a partir de encontros. Abatirá - *Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, [S. l.], v. 2, n. 4, pp. 62–76, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13058>. Acesso em: 5 de maio, 2023.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. *Das Questões*, [S. l.], v. 4, n. 1, 2016. D.O.I: [10.26512/dasquestoes.v4i1.16208](https://doi.org/10.26512/dasquestoes.v4i1.16208). Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/16208>. Acesso em: 10 mai. 2025.

ODEKOMORODE - ORIXÁ OXÓSSI. Intérpretes: Alcione; Grupo Ofá. Compositores: Iuri Passos; Luciana Baraúna; Yomar Asogbá. In: Obatalá: uma homenagem a Mãe Carmen. Rio de Janeiro: Gege Produções Artísticas; Deck, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [Iorubás]. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *What Gender is Motherhood: Changing Yoruba Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. Tradução: Wanderson Flor Nascimento. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016. cap. 3, pp. 57-92.

POLI, Ivan. *Antropologia dos Orixás: a civilização iorubá a partir dos seus mitos, seus orikis e sua diáspora*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

PRANDI, Reginaldo. Os orixás e a natureza. In: PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. pp. 107-130. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em: 10 mai. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, v. 17, n. 37, 2002. , Marília, SP, n. 37, 2022. D.O.I.: [10.36311/0102-5864.17.v0n37.2192](https://doi.org/10.36311/0102-5864.17.v0n37.2192). Disponível em:

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192>. Acesso em: 10 mai. 2025.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. FRIAS, Rodrigo Ribeiro. SÀLÁMÌ, Síkírù. Compreensão iorubá de experiências místicos-religiosas interpretáveis como psicopatológicas. *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 28, n. 2, 2022. Disponível em: <https://itgt.com.br/rag/index.php/go/article/view/25>. Acesso em julho de 2024.

RISÉRIO, Antonio. *Oriki Orixá*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

SÀLÁMÌ, Síkírù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do universo*. 2. ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. 2. ed. Brasília: AYÔ, 2019.

VERGER, Pierre. A sociedade Egbe Òrun dos Abikü, as crianças nascem para morrer várias vezes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 14, 1983. D.O.I.: [10.9771/aa.v0i14.20825](https://doi.org/10.9771/aa.v0i14.20825). Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20825>. Acesso em: 14 jul. 2024.

Recebido em 29/04/2024

Aprovado em 28/04/2025

Declaração de contribuição de cada autor

Os autores declaram ser responsáveis pela escrita integral do artigo, no qual ambos tiveram contribuição substancial. O autor Jean Vitor Alves Fontes foi responsável pela concepção do projeto e pelo desenvolvimento da discussão teórica. A autora Beatriz Akemi Takeiti foi responsável pela revisão crítica relevante do conteúdo intelectual, bem como pela supervisão da discussão teórica. Ambos foram responsáveis pela redação do artigo, pela aprovação final da versão a ser publicada e assumem a responsabilidade por todos os aspectos do trabalho, garantindo a exatidão e integridade de qualquer parte da obra.

Declaração de disponibilidade de conteúdo

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no manuscrito.

Pareceres

Tendo em vista o compromisso assumido por *Bakhtiniana*. Revista de Estudos do Discurso com a Ciência Aberta, a revista publica somente os pareceres autorizados por todas as partes envolvidas.

Bakhtiniana, São Paulo, 20 (3): e66433p, jul./set. 2025

Todo conteúdo de *Bakhtiniana*. Revista de Estudos do Discurso está sob Licença Creative Commons CC - By 4.0

Parecer I

O artigo não deixa claro o aporte teórico que subsidia a sua análise. O texto, desde o resumo, apresenta alguns problemas de formatação, está fora do padrão da ABNT (atualizada em julho de 2023); tem citações longas demais (pp. 5-6/ 10-11); tem alguns problemas de pontuação, acentuação, colocação pronominal, emprego de adjetivo composto, portanto, é preciso realizar uma revisão acurada;

Na p. 13, há uma alusão ao orixá Ogum “enquanto civilizador, responsável pela ordem, existe também Exú, um transgressor” (..) No entanto, para os autores estudiosos Sàlámì e Ribeiro (2015), “Ogum é, sim, o orixá civilizador porque é um desbravador e abre os caminhos, ligando-se assim às questões do trabalho e da tecnologia” (p. 65) enquanto Exu é o regulador da ordem universo, ele funciona como um diapasão para estabelecer a harmonia entre os seres. É o orixá da ordem, da disciplina e da organização, é um grande estrategista do universo. A ordem surge do caos e a justiça, muitas vezes, é conquistada através de lutas contra a injustiça. Exu, detentor dos princípios básicos da paz e da harmonia, regula a ordem, a disciplina e a organização, opostos da desarmonia, da desordem e da confusão (p. 139). É necessário ter cuidado ao se referir a Exu, porque as generalizações possibilitam a associação ao mal, à demonização, algo que foi criado pelo catolicismo, islamismo, fato esse ocorrido tanto no continente africano quanto em países da diáspora e, hoje, reforçado pelo neopentecostalismo, que está em vertiginoso crescimento no Brasil.

No 2º parágrafo, da p. 9 do artigo, está assim: “A morte é compreendida como uma desordem natural e que faz parte da natureza, o que não é ‘aceitável’ ou compreendido como uma desordem natural é a morte prematura”. Tal afirmação se revela um equívoco, no panteão da religião tradicional dos orixás existe uma explicação para a morte prematura que a torna plenamente aceitável, que é o fenômeno àbíkú – literalmente, Abí (nascer) e Ikú (morrer). Na cosmologia iorubá designa crianças ou jovens que morrem antes de atingir a idade adulta, adultos que morrem antes de seus pais e adultos que morrem antes de completar seu ciclo existencial. São espíritos que decidem reencarnar algumas vezes por terem estabelecido ójó orí com a Sociedade Àbíkú, terem feito um pacto antes de nascer de retornarem ao Orun ao atingirem determinada idade. Os espíritos Àbíkú pertencem a um grupo denominado Egbe Orun Àbíkú, que habita no mundo paralelo que nos rodeia, o Orun, morada dos deuses e dos antepassados, por isso é preciso fazer vários rituais para mantê-las vivas, além de desfazer o pacto firmado. Referências

SÀLÁMÌ, Síkírù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Exu e a ordem do universo. 2ª ed. São Paulo: ed. Oduduwa, 2015.

Sugiro que faça uma revisão gramatical cuidadosa, além de rever algumas afirmações como dito no parecer. CORREÇÕES OBRIGATÓRIAS [Revisado]

Marlúcia Mendes da Rocha – Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, Ilhéus, Bahia, Brasil; <https://orcid.org/0000-0001-9509-2478>; mmrocha@uesc.br

Parecer emitido em 30 de maio de 2024.

Parecer II

O artigo ilumina uma importante temática, aquela da exclusão das tradições de origem africana e indígena de forma sistemática na cultura brasileira, evidenciando a hegemonia dos traços ocidentocêntricos que a formam. O autor busca nos orikis e em uma bibliografia elaborada por indígenas propostas outras, éticas outras para nossa cultura. Daí, por certo, sua relevância, além de evidenciar duas perspectivas emergentes, aquela proposta por A. Quijano, na qual se evidencia a colonialidade do poder, e aquela de A. Bispo dos Santos, que propõe uma contra-colonialidade, um exercício intelectual e prático de enfrentamento direto à colonialidade. Por tais razões, o artigo deve, segundo minha leitura, ser publicado. Entretanto, sugiro que algumas correções sejam realizadas, além de colocar em questão alguns pontos bastante objetivos.

Quanto às correções necessárias, são do uso da norma culta da língua portuguesa: no curso de todo o texto há ausência de vírgulas, necessidade de substituição de vírgulas por ponto final ou ponto e vírgula, algumas incorreções de gênero e número. Então, sugere-se fortemente que o texto passe por revisão de língua portuguesa, com vistas a eliminar tais incorreções. (Exemplos: p. 4, 1º §: “a mitologia é uma forma de aprendizado e assimilação de fatos históricos, pode ser compreendido”, compreendido por compreendida - a mitologia -; p. 8, 2º §: “superioridade do humano sob a natureza”, quando deveria ser sobre a natureza; p. 10, 1º § os nomes dos orixás não são iniciados com letras maiúsculas; p. 12, 3º §, o título *O amanhã não está à venda* está grafado como *O amanhã não está a venda*; os títulos não recebem destaque no corpo do texto, seja itálico ou negrito; p. 12, 3º §, repetição da palavra “mundo” três vezes em duas linhas; Exu recebendo acento (Exú); p. 14, 2º §, “andógeno” no lugar de andrógeno; na página 17, 1º §, parece haver ausência de algum termo, tornando a leitura difícil no trecho “Oxum, assim como Iansã, também é uma ialodê - Iyá (mãe) l (da) ode (corte ou praça, em referência ao mercado)”); entre outros). Em que pese não comprometer a leitura do texto, considerando a qualidade do periódico e dos argumentos do autor, sugiro a correção.

Quanto aos pontos objetivos, que coloco como questões: a) considerando a situação mais evidente do poderio estadunidense, coloco ao autor a possibilidade do uso do termo ocidentocêntrico em lugar de eurocêntrico (não é uma correção, apenas um ponto para diálogo, que pode ou não ser incorporado); b) na página 2, 3º §, afirma o autor: “A experiência eurocêntrica na América Latina atua nos afastando das nossas identidades e dificultando possibilidades de saídas e de resolução para os nossos problemas sociais”. e, a seguir, cita Quijano, que afirma: “Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos europeus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos”. Nesse sentido, me parece que a afirmação de Quijano serve de base para compreendermos as distintas matrizes de formação de nossa cultura, mas, entre as quais está inclusa a europeia, ou seja, ela também integra nossas identidades. Me parece haver, portanto, algo conflitivo entre a afirmação do autor e a citação de Quijano; c) nas páginas 7/8 o termo “caboco” aparece sem o uso das aspas e me parece não haver uso tão frequente da primeira forma que justifique sua plena substituição, mas apenas o destaque da contração oral que ocorre em certas regiões ou ocasiões; d) na página 13, 2º §, afirma o autor basear-se nas perspectivas iorubás e indígenas, entretanto, também traz exemplos da mitologia Fon; e) na página 15 o autor desenvolve, até o 3º §, argumentos sobre duplo, finalizando o

terceiro parágrafo com a mistura que Exu faz do que é bom e do que é mal em uma mesma cabaça; a seguir, no 4º§, o inicia afirmando: “A partir desse pensamento, podemos refletir também sobre as relações de gênero no ocidente, machistas heteronormativas, que tendem a ser binárias e opostas...”, o que me parece ser uma quebra no argumento, e, por isso sugiro que a ligação seja melhor explicitada; f) como sugestão de leitura, o conceito de senhoridade e as questões de gênero (ou, a ausência deste conceito na cultura iorubana) foram mais longamente trabalhadas por Oyěwùmí em “A invenção das mulheres” (no Brasil, a edição é de 2021); g) de difícil solução, mas sendo possível apresentar a própria dificuldade, se fala em cultura iorubá e indígena, o que pode servir para olharmos de forma demasiado homogeneizada para as culturas indígenas e seus tantos legados, considerando que são mais de 300 povos, enquanto podemos ver uniformidade na cultura iorubá. Reitero a relevância do artigo e me coloco à disposição para quaisquer elucidações e para o diálogo. CORREÇÕES OBRIGATÓRIAS [Revisado]

Miguel Rodrigues de Sousa Neto – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMT, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil; <https://orcid.org/0000-0001-9672-3315>; miguelrodrigues.snetto@gmail.com

Parecer emitido em 01 de julho de 2024.

Parecer III

As pontuações observadas foram atendidas a contento. A partir do que foi reelaborado, sou favorável à publicação. APROVADO

Marlúcia Mendes da Rocha – Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, Ilhéus, Bahia, Brasil; <https://orcid.org/0000-0001-9509-2478>; mmrocha@uesc.br

Parecer emitido em 01 de agosto de 2024.

Parecer IV

Considerando que as observações, solicitações e sugestões foram acolhidas ou as manutenções justificadas, considero que o atendimento foi adequado e sugiro a publicação do presente artigo. APROVADO

Miguel Rodrigues de Sousa Neto – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMT, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil; <https://orcid.org/0000-0001-9672-3315>; miguelrodrigues.snetto@gmail.com

Parecer emitido em 05 de agosto de 2024.

Editores responsáveis

Beth Brait

Elizabeth Cardoso

Maria Helena Cruz Pistori
Paulo Rogério Stella
Regina Godinho de Alcântara